U d'/of OTTAWA
39003006390321

DICTIONNAIRE
D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE
ET
DE LITURGIE

TOME TROISIÈME

2me PARTIE

CIACCONIO — CYZIQUE

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/p2dictionnaireda03lecl

DICTIONNAIRE

D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE

ET

DE LITURGIE

RELIGION

PUBLIÉ PAR

Le R^me dom Fernand CABROL

ABBÉ DE SAINT-MICHEL DE FARNBOROUGH (ANGLETERRE)

Et le R. P. dom Henri LECLERCQ

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME TROISIÈME

2me PARTIE

CIACCONIO — CYZIQUE

PARIS

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ

L. LETOUZEY, Succ^r

87, Boulevard Raspail — Rue de Vaugirard, 82

1914

TOUS DROITS RÉSERVÉS

Université d'Ottawa BIBLIOTHÈQUES LIBRARIES University of Ottawa

Universitas BIBLIOTHECA

BR
95
.C22
1924
v.3/2

DICTIONNAIRE
D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE
ET
DE LITURGIE

C (*suite*)

CIACCONIO. Voir COPIES DES PEINTURES DES CATACOMBES.

CIAMPINI. Jean-Justin Ciampini naquit à Rome le 13 avril 1633; il y mourut le 12 juillet 1698[1]. Il étudia d'abord le droit, mais se consacra bientôt à des recherches d'érudition et de littérature. Pourvu d'un emploi à la chancellerie apostolique, il mit à profit sa situation pour fonder, en 1671, une Académie d'histoire ecclésiastique, et, en 1679, une autre Académie pour l'étude des sciences. Collectionneur averti et instruit, il avait su rassembler des livres, des médailles, des statues et même des hommes de lettres auxquels sa maison servait de rendez-vous.

Son œuvre érudite est considérable; nous en écartons ici tout ce qui a rapport aux sciences naturelles et mathématiques: comètes, tubes optiques, amiante, etc., nous nous attachons seulement à ses travaux archéologiques[2].

I. *Joannis Ciampini Romani... Explicatio duorum sarcophagorum sacrum baptismatis ritum indicantium*, in-12, Romæ, 1697 (période lombarde), réimprimée dans *Vetera monimenta*, 1747, t. II, p. 8-24, pl. IV-VII.

II. *Sacro-historica disquisitio de duobus emblematibus quæ in cimelio Em... card. Carpinei asservantur, In quorum altero præcipue disceptatur an duo Philippi imperatores fuerint christiani, auct. J. Ciampino, Romano*, in-12, Romæ, 1691 (une médaille de plomb portant divers emblèmes et un fond de coupe doré avec la légende : A SECVLARE BENEDICTE PIE Z(*eses*).

III. *De sacris ædificiis a Constantino Magno constructis, synopsis historica Joannis Ciampini romani*, in-fol., Romæ, 1693. Nous aurons occasion de parler de cet ouvrage et d'en faire usage en étudiant Constantin. Voir ce mot.

IV. *Joannis Ciampini Romani Vetera monimenta in quibus præcipue musiva opera sacrarum, profanarumque ædium structura, ac nonnulli antiqui ritus dissertationibus, iconibusque illustrantur. Prima pars, a primo Christi sæculo ad quintum, præcedit vita auctoris nunc primum ipsius operibus addita*, in-fol., Romæ, 1747; *Secunda pars, a sexto Christi sæculo ad decimum accesserunt notæ, in quibus nonnulla post auctoris obitum immutata indicantur*, in-fol., 1747; le t. III reproduit *Joannis Ciampini Romani De sacris ædificiis a Constantino Magno constructis synopsis historica. Accesserunt ejusdem Ciampini opuscula : De romani pontificis baculo pastorali; De lino incombustibili, sive de lapide amianto; De duobus emblematibus musæi Carpinei; De vocis correctione in sermone VII S. Leonis M., quæ passim desiderantur*, in-fol., Romæ, 1747. La première édition des *Vetera monimenta* parut en 1693, t. I, et en 1699, t. II. L'édition de 1747 a été dirigée par Carlo Giannini qui a placé en tête du t. I, p. X-XII, une bibliographie des ouvrages imprimés et manuscrits de Ciampini.

L'importance de cet ouvrage pour l'archéologie chrétienne est considérable; toutefois, le texte, malgré les recherches érudites et le bon sens critique de l'auteur, a nécessairement un peu vieilli. Tant de détails historiques ont été élucidés, réformés depuis plus de deux siècles, qu'on ne saurait en faire un grief à l'auteur. Mais ce sont surtout les planches qui gardent une importance considérable. Nombre d'entre elles nous représentent des édifices, principalement des mosaïques, dont il ne reste nulle trace et dont nous ignorerions non seulement la disposition, mais même l'existence, sans les dessins qu'en fit faire Ciampini. Parfois les monuments subsistent encore, mais après avoir subi des réparations, des retouches qui dénaturent ou même dissimulent des détails de construction ou d'ornementation qui se trouvent figurés dans les *Vetera monimenta*. Sans doute, habitués aujourd'hui à l'illustration des édifices telle que l'ont rénovée Viollet-le-Duc, A. Choisy, Ch. Chipiez, nous

[1] Niceron, *Mémoires*, t. IV, p. 193; Fabroni, *Vitæ Italorum doctrina excellentium qui sæc. XVII et XVIII floruerunt*, in-8°, Pisis, 1778, t. VI, p. 236-280; en tête de l'édit. rom. des *Opere*, 1747, on a ajouté une Vie de l'auteur; Tiraboschi, *Stor. lett.*, t. VIII, l. II, c. I, n. 13; H. Hurter, *Nomenclator literarius*, in-8°, Œniponte, 1893, t. II, p. 555. Ciampini fut, avec Francisco Nazzari, de Bergame, le fondateur du *Giornale dei litterati* qui servit utilement l'érudition et la critique. — [2] Ciampini est l'auteur de *Conjecturæ de perpetuo azymorum usu in Ecclesia latina, vel saltem romana*, in-4°, Romæ, 1688; et d'un *Examen Libri pontificalis sive Vitarum romanorum pontificum, quæ sub nomine Anastasii bibliothecarii circumferuntur, cum Catalogo S. R. E. bibliothecariorum juxta chronologicum ordinem*, in-4°, Romæ, 1688.

sommes peu disposés à la bienveillance à l'égard de ces gravures maladroites d'exécution, déplaisantes et presque ridicules parfois. Mais celles du recueil de Ciampini ont droit néanmoins à un traitement plus indulgent. Tandis que les dessinateurs employés par Ciacconio, par Bosio lui-même, se sont livrés à toutes les fantaisies d'un crayon intempérant, Ciampini a su imposer à ses aides l'obligation de reproduire exactement ce qu'ils avaient devant les yeux. Faisons la part d'une certaine maladresse qui tient à l'inexpérience des conditions du dessin archéologique, inexpérience qui n'a disparu que de nos jours, et accordons à Ciampini toute la reconnaissance à laquelle son œuvre et l'effort qu'elle suppose ont droit de notre part.

Nous allons énumérer les sujets des planches dont la connaissance importe à l'archéologie; il va sans dire que, pour les mosaïques, qui en forment la partie la plus importante, rien ne dispense de recourir aux travaux de Barbet de Jouy, Louis Vitet, J.-B. De Rossi, E. Müntz, Richter et Taylor, Sisto Scaglia.

Tome I : pl. IV et V. Plan et élévation de la basilique Sessorienne.

Pl. VI et VII. Plan et élévation de la basilique de Saint-Paul-hors-les-Murs.

Pl. VIII et IX. Intérieur et entrée de la basilique de Saint-Clément.

Pl. X. Vue d'ensemble de Sainte-Marie *in Cosmedin*.

Pl. XI. Plan descriptif de la basilique de Saint-Clément.

Pl. XIII. Deux ambons à Saint-Laurent et deux autres à Saint-Pancrace.

Pl. XIV. Ancienne colonne pour le cierge pascal à Saint-Paul sur la voie d'Ostie.

Pl. XV. Porte de la basilique de Sainte-Pudentienne.

Pl. XVIII. Portes de bronze de la basilique de Saint-Paul-hors-les-Murs.

Pl. XXI. Décoration intérieure de la basilique de Saint-André *in Barbara*.

Pl. XXII. Trois fragments d'*Alexandrinum opus* de la même basilique.

Pl. XXV. Peinture dans la même basilique représentant la prédication et le martyre de saint Pierre et de saint Paul.

Pl. XXIX. Types d'*opus sectile* et d'*opus tessellatum*, à Saint-Clément et à Saint-Silvestre.

Pl. XLIII. Types de *confessiones*.

Pl. XLIV. *Confessio* à Saint-Clément.

Pl. XLV. Autels et confessions.

Pl. XLVI. Mosaïque de l'église Sainte-Agathe-Majeure à Ravenne.

Pl. XLVII. Arc en mosaïque de la basilique de Sainte-Sabine.

Pl. XLVIII. Mosaïque de la porte à Sainte-Sabine.

Pl. IL. Arc en mosaïque à Sainte-Marie-Majeure.

Pl. L-LXIV. Mosaïques de Sainte-Marie-Majeure.

Pl. LXV-LXVII. Mosaïques du mausolée de Galla Placidia à Ravenne.

Pl. LXVIII. Mosaïques de l'arc de Saint-Paul-hors-les-Murs.

Pl. LXIX-LXXII. Mosaïques de San Giovanni *in Fonte* à Ravenne.

Pl. LXXIV-LXXV. Mosaïques du baptistère du Latran.

Pl. LXXVI. Mosaïque de la basilique Saint-André *in Cata Barbara*.

Pl. LXXVII. Mosaïque de Sainte-Agathe *in Subura*.

Tome II : pl. I. Mosaïque du mausolée de Sainte-Constance.

Pl. III. Sarcophages chrétiens de Ravenne.

Pl. IV-V. Sarcophage d'époque lombarde.

Pl. VIII. Baptistère constantinien du Latran.

Pl. X-XI. Croix stationnale du Latran.

Pl. XIV. Croix conservée à Ravenne.

Pl. XV-XVI. Mosaïques de la basilique des Saints-Côme-et-Damien.

Pl. XVII. Mosaïque de l'église Saint-Michel à Ravenne.

Pl. XIX-XXII. Mosaïques de l'église Saint-Vital à Ravenne.

Pl. XXIII. Mosaïque de Sainte-Marie *in Cosmedin* à Ravenne.

Pl. XXIV. Mosaïque de l'église de Sainte-Apollinaire *in Classe*, à Ravenne.

Pl. XXV-XXVII. Mosaïque de l'église Saint-Apollinaire *in Novo*, à Ravenne.

Pl XXVIII. Arc en mosaïque de la basilique Saint-Laurent *in agro Verano*.

Pl. XXIX. Abside de la basilique de Sainte-Agnès.

Pl. XXX-XXXI. Mosaïque de l'oratoire de Saint-Venance.

Pl. XXXII. Mosaïque de la basilique Saint-Étienne au Celius.

Pl. XXXIII. Saint Sébastien, dans l'église de Saint-Pierre-ès-liens.

Pl. XXXV. Mosaïque de l'église Sainte-Euphémie.

Pl. XXXVI. Arc en mosaïque de la basilique de Saint-Marc.

Pl. XXXVII. Abside en mosaïque de Saint-Marc.

Pl. XXXVIII. Mosaïque de la basilique des Saints-Nérée-et-Achillée.

Pl. XXXIX-XL. Mosaïque du triclinium du Latran.

Pl. XLI. Mosaïque de l'église d'Aix-la-Chapelle.

Pl. XLII. Mosaïque de l'église de Sainte-Suzanne.

Pl. XLIII. Arc en mosaïque de l'église de Sainte-Marie *in Domnica*.

Pl. XLIV. Abside en mosaïque de l'église de Sainte-Marie *in Domnica*.

Pl. XLV-XLVII. Mosaïques de l'église de Sainte-Praxède.

Pl. XLVIII-L. Mosaïques de la chapelle de Saint-Zénon.

Pl. LI-LII. Mosaïques de la basilique de Sainte-Cécile.

Ajoutons que toutes ces planches sont accompagnées d'un ample commentaire encore utile à consulter sous réserve des vérifications indispensables.

H. Leclercq.

CIBOIRE. Voir Pyxide, Tour.

CIBORIUM. — I. Destination. II. Au Latran. III. Saint-Laurent. IV. Sainte-Pétronille. V. Thessalonique. VI. Saint-Clément. VII. Saint-Marc de Venise. VIII. Basilica Ursiana. IX. Saint-Apollinaire. X. Sainte-Sophie. XI. VIIe siècle. XII. VIIIe siècle. XIII. IXe siècle : 1° Ravenne, 2° Porto; 3° Bagnacavallo; 4° Pérouse; 5° Bolsena; 6° Afrique.

I. Destination. — Le *ciborium* (= κιβώριον) est un baldaquin dont la destination spéciale est d'abriter l'autel eucharistique. Des édicules analogues se rencontrent avec une destination différente; par exemple, dans les cimetières à ciel ouvert, des tombes furent ainsi protégées par une sorte de petit toit posé sur des colonnettes assemblées par des architraves; mais cette pratique, outre qu'elle est assez tardive, n'a pas retenu généralement le nom de *ciborium*, ces arcs funéraires ont plutôt été désignés sous le nom de *tegurium*. En l'état de nos connaissances, on n'est pas autorisé à « découvrir dans ces *teguria* une des origines des *ciboria*, lesquels, en définitive, placés sur les autels, abritaient aussi de véritables tombeaux [1]. »

La pensée d'abriter un autel sous un édicule était

[1] Rohault de Fleury, *La messe*, t. II, p. 2.

venue depuis longtemps aux païens et il nous semble bien superflu de rechercher si c'est dans une préoccupation d'honneur ou de préservation pour l'autel; il suffit de constater l'usage. Un bas-relief édité par Clarac représente un sacrifice rustique. Un vieillard s'est couronné de lierre pour apporter avec un petit garçon une charge de fruits; une jeune femme les attend près d'un cippe recouvert d'un minuscule *ciborium*[1] (fig. 2916).

Chez les chrétiens, pendant la période des persécutions, il ne faut pas songer à trouver les vestiges ni même la mention d'un *ciborium*; on peut supposer que, dans les églises domestiques où se réunissaient les fidèles, cette installation n'a pas été inconnue mais on n'en sait rien. Des débris de colonnettes cannelées trouvés dans les catacombes ne peuvent être considérés comme des vestiges de *ciboria*, ces colonnettes ont pu appartenir à l'autel ou à l'architecture d'une tombe, d'un sarcophage, avoir été précipitées par les lucernaires à une époque postérieure.

II. Au Latran. — Au IVe siècle, nous rencontrons de véritables *ciboria*. Le plus anciennement connu et le plus somptueux est celui que Constantin offrit à la basilique du Latran. Voici la description contemporaine qu'en donne la notice du pape Silvestre au *Liber pontificalis*[2] :

Hujus temporibus fecit Constantinus Augustus basilicas istas, quas ornavit : basilicam Constantinianam, ubi posuit ista dona : fastigium argenteum battutilem, qui habet in fronte Salvatorem sedentem in sella, in pedibus V, pens. lib. CXX, et XII apostulos, qui pens. sing. in V pedibus libras nonagenas cum coronas argento purissimo, item a tergo respiciens in absida Salvatorem sedentem in throno, in pedibus V, ex argento purissimo, pens. lib. CXL, et angelos IIII ex argento,

qui pens. sing. in pedibus V lib. CV cum gemmis alabandinis in oculos. tenentes astas;

fastigium ipsum

pens. lib. IIXXV
ex argento dolaticium

fastigium ipsum

pens. lib. IIXXV

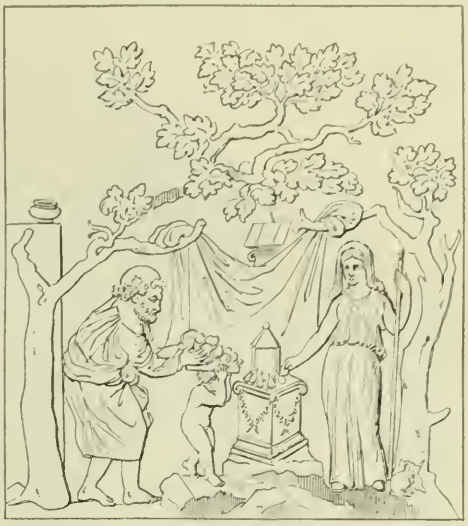
qui sunt in pedibus quinis costas, cum crucibus tenentes, qui pens. sing. lib. CV cum gemmis alavandiniis in oculos;

fastigium ipsum,
ubi stant angeli vel apostoli
pens. lib. IIXXV
ex argento dolatico.

Constantin donna un baldaquin d'argent repoussé qui présentait sur la face principale le Sauveur assis sur un siège de cinq pieds de haut et pesant cent vingt livres, les douze apôtres pesant chacun quatre-vingt-dix livres d'argent très pur et tenant des couronnes. Sur la face postérieure, regardant l'abside, le Sauvenr assis sur un trône d'argent très pur et pesant cent quarante livres; quatre anges d'argent de cinq pieds de haut et pesant chacun cent cinq livres tenant des hastes avec des croix et ayant dans les yeux des pierres d'Alabanda. Le baldaquin lui-même sur lequel sont placés les anges et les apôtres pèse 2025 livres d'argent.

Enfin, *Camaram ex auro purissimo et farum ex auro purissimo qui pendet sub fastidium cum delfinos L;* un lustre d'or très pur pendant sous le baldaquin, orné de cinquante dauphins (lampes) et pesant avec sa chaîne vingt-cinq livres[3] (fig. 2917).

Rohault de Fleury[4] a eu raison, croyons-nous, de traduire *fastigium* par baldaquin ou *ciborium* et non par fronton, qui serait la traduction classique; mais ici la partie désigne le tout et les diverses figures décrites ne peuvent être supposées prendre place, toutes



2916. — Sacrifice rustique.
D'après *Répertoire de la statuaire*, t. I, p. 107.

de même hauteur, sur le rampant décroissant d'un fronton.

Le fait de l'arc pénétrant le fronton n'est pas rare et autorise l'emploi qui en est fait dans la restitution; on le trouve principalement dans le palais de Dioclétien à Salone, sur un verre doré du Vatican, sur le bouclier votif d'Almendralejo. On a découvert à Bourges, en 1879, une stèle du IIIe ou IVe siècle qui représente un autel païen abrité sous un fronton dans lequel un arc est découpé (fig. 2918). Les tympans qui enserrent le fronton de manière à former un plan horizontal sont peut-être moins bien attestés, mais on n'a, somme toute, aucune raison de les exclure et de supposer les statues posées à des niveaux différents.

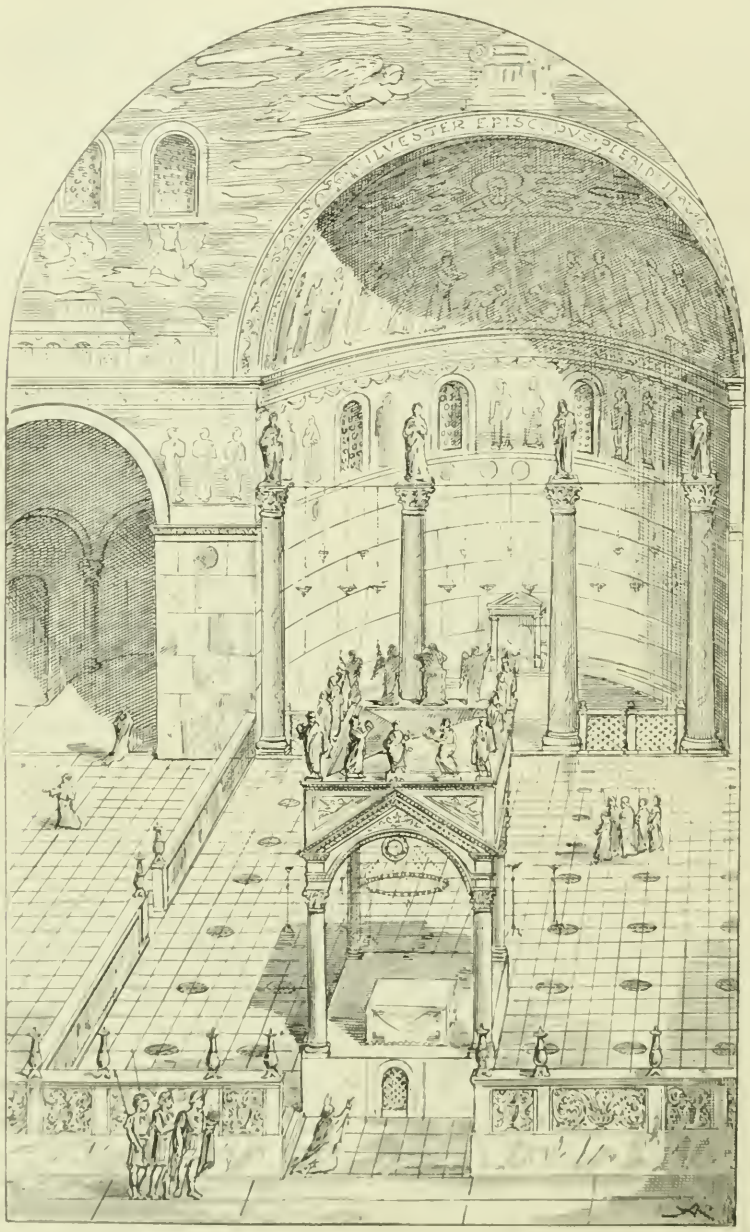
Sur la face principale, *in fronte*, le Christ était assis, au centre évidemment, sur une *sella*, siège sans dossier, portatif, bien distinctif de chaire. Dès la paix de l'Église, les fresques des catacombes nous montrent fréquemment un sujet nouveau : le Christ assis au centre des douze apôtres; cette scène se prête à un développement majestueux, on la retrouve sur les sarcophages, tantôt les apôtres sont assis, groupés,

[1] S. Reinach, *Répert. de la statuaire grecq. et rom.*, in-12, Paris, 1897, t. I, p. 107; pl. 217, n. 314, de Clarac. — [2] *Liber pontificalis*, édit. Mommsen, t. I, p. 52-53. — [3] Rohault de Fleury, *Le Latran au moyen âge*, in-8°, Paris, 1877, p. 23. « On peut se représenter ces statues et leur attitude, non d'après ces monuments dont la riche matière a excité la cupidité et qui ont tous disparu, mais par un vase de marbre du musée Kircher (IVe siècle), où nous retrouvons le Sauveur ainsi figuré entre les apôtres. On peut le retrouver aussi dans une partie accessoire d'une mosaïque de Sainte-Marie-Majeure, sur le frontispice d'un temple, où Notre-Seigneur est dessiné sous une attitude tout à fait antique. » — [4] Il y a bien des réserves à faire sur la partie littéraire et proprement érudite de l'œuvre de Rohault de Fleury, la partie graphique elle-même a parfois un peu sollicité les monuments et les a interprétés, mais l'auteur garde son sens très sûr dès qu'il est question de textes et de dimensions architectoniques; sa véritable compétence était là.

tantôt debout, isolés sous des arcades. Les conditions d'un *ciborium* imposaient une disposition qui nous paraît judicieusement comprise dans l'essai de restitution de Rohault de Fleury (fig. 2919). Non seulement il fallait se ménager la place nécessaire aux douze pas recevoir plus de quatre statues d'apôtres groupées deux par deux de chaque côté du Christ assis.

Sur les faces latérales, huit statues d'apôtres, quatre de chaque côté.

Sur la face postérieure, regardant l'abside, le Christ

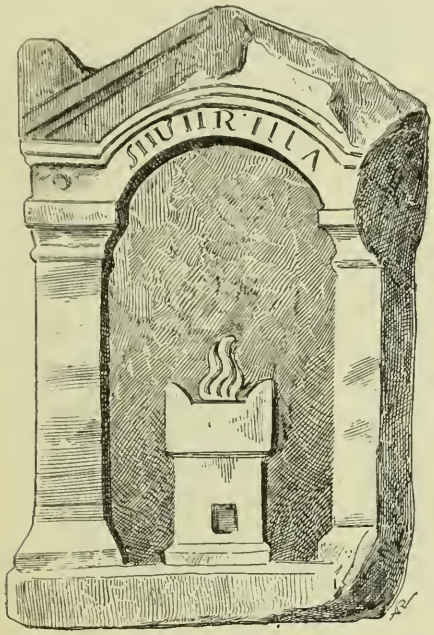


2917 — Ciborium du Latran dans l'antiquité. D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. II, p. 3.

statues, mais tenir compte de la poussée d'un tel poids. Ces apôtres tenaient en main des couronnes, geste et symbole que nous rencontrons fréquemment au IVe siècle et notamment sur la mosaïque de la salle dite du Concile au Latran, où les vingt-quatre vieillards tendent leur couronne à l'agneau. Il existe bien d'autres représentations d'apôtres tenant des couronnes, sur des mosaïques, des sarcophages. La face antérieure, d'après ses dimensions, ne pouvait assis sur un trône entouré d'anges. Il se pourrait que cette représentation n'eût pas encore eu alors de précédent. Assez longtemps après, les mosaïques de Saint-Apollinaire de Ravenne nous montrent de même le Sauveur sur un trône, bénissant de la main droite et ramassant de l'autre main les plis de son manteau. Quatre anges tenant la verge haute sont debout à ses côtés. Les statues d'anges du baldaquin semblent avoir été façonnées avec plus de luxe que

les statues d'apôtres; suivant un usage répandu, on leur avait mis dans les yeux des pierres de couleur; les pierres d'Alabanda, en Carie, seraient d'un rouge foncé. Le fait de mettre la verge haute aux mains des anges, dès le IVe siècle, n'a rien de surprenant, il n'en est pas de même de la croix : *hastas cum crucibus*; on n'en a à cette époque aucun autre exemple.

La différence de poids entre les deux statues du Sauveur s'explique par l'emploi d'une *sella* et d'un *thronum*, ce dernier comportant un dossir, des accoudoirs; on peut ainsi expliquer un écart de vingt livres. Entre les statues d'apôtres et les statues d'anges l'écart est de quinze livres, et peut s'expli-



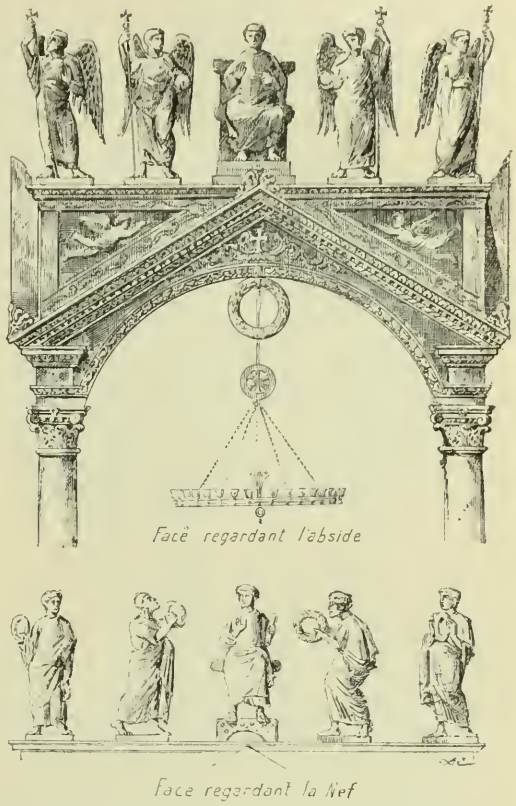
2918. — Cippe du musée de Bourges.
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. II, pl. XC.

quer par les ailes massives et de grandes dimensions.

Ce somptueux *ciborium* fit partie du butin emporté par l'armée des Wisigoths au commencement du Ve siècle. Sous le pontificat de Sixte III : *fecit Valentinianus Augustus ex rogatu Xysti episcopi fastidium argenteum in basilica Constantiniana quod a barbaris sublatum fuerat pens. libras IDCX*[1].

III. Saint-Laurent. — Il est fort probable que l'exemple donné par la basilique constantinienne fut promptement et généralement imité. Deux médailles d'origine romaine, trouvées dans les catacombes, nous ont conservé les plus anciennes figurations de *ciboria* que nous connaissions. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1825, fig. 491-492. On y voit un *ciborium* soutenu par des colonnes torses et cannelées en spirale, le bas est fermé par des transennes ou claires-voies et un fidèle s'approche avec un calice d'oblation. Sur l'architrave, une herse de cierges allumés, suivant un usage que Paul le Silentiaire signale à Sainte-Sophie. Nous ignorons l'autel figuré sur cette médaille, tandis que sur la deuxième nous savons que c'est le tombeau de saint Laurent. Un *ciborium* à quatre colonnes torses s'élève au-dessus de l'autel, il est orné d'arcades à sa partie supérieure et laisse tomber des guirlandes de son architrave. La base est garnie de claires-voies qui enferment l'autel. Cette médaille est d'autant plus précieuse qu'elle nous montre la confession de saint Laurent à l'époque constantinienne et depuis avant le pontificat de Sixte III vers 432, lequel modifia l'ancien *ciborium*, en sorte que la description du *ciborium* constantinien s'applique seule à notre petit monument[2].

IV. Sainte-Pétronille. — Un autre monument antique, malheureusement réduit à un simple fragment, est un tronçon de colonnette de marbre blanc,



2919 — Ciborium constantinien du Latran (restitution).
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. II, pl. XC.

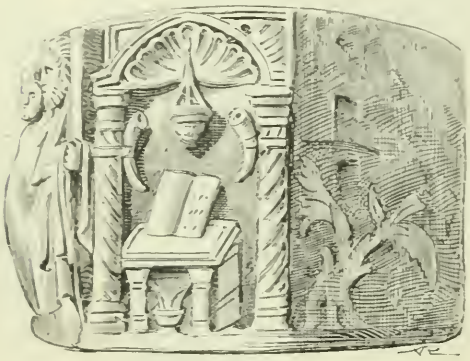
de 0m24 de diamètre, qui a dû primitivement soutenir le *ciborium* des Saints-Nérée-et-Achillée, dans les ruines de l'antique basilique de Sainte-Pétronille. Au milieu du fût, on voit un bas-relief dans le style du IVe siècle. Le martyr vêtu de la tunique et du pallium, les mains liées derrière le dos, est attaché à une croix en forme de T que surmonte la couronne qui doit être le prix du martyre. Un soldat vêtu de la tunique ceinte et de la chlamyde est debout derrière le patient, le saisit de la main droite et de la main gauche brandit le fer avec lequel il va le frapper. Ce tronçon s'était peu à peu enfoncé à une grande profondeur dans les galeries inférieures du troisième plan du cimetière, sous le pavé de la basilique, et s'était arrêté aux fondations. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 422, fig. 68.

Vers le Ve siècle nous trouvons une pyxide d'ivoire de la collection Basilewsky sur laquelle est représenté un *ciborium*. Il se compose de deux colonnes en spirale qui soutiennent une niche dont une coquille voudrait

[1] *Liber pontificalis*, édit. Mommsen, t. I, p. 98. — [2] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1869, p. 51, 52.

simuler la perspective. Une lampe y est suspendue. De chaque côté sont attachées deux cornes qui figurent l'*éthrog* et le *loulab*. Ce *ciborium* abrite un autel sur lequel reposent les tables de la Loi. Bien que le tabletier ait voulu se rapprocher, dans la mesure de ses connaissances archéologiques, de ce qui pouvait convenir à l'histoire de Moïse dont la pyxide rappelle trois épisodes, il n'a guère fait qu'ajouter le symbole juif à un type d'autel chrétien[1] (fig. 2920).

V. Thessalonique. — Les mosaïques de Saint-Georges à Thessalonique nous ont conservé plusieurs spécimens de *ciboria*. Bien que les dessins de Texier ne soient pas d'une exactitude très rigoureuse, on peut accepter, d'une manière générale et faute de mieux, les données qui s'y trouvent. Un premier

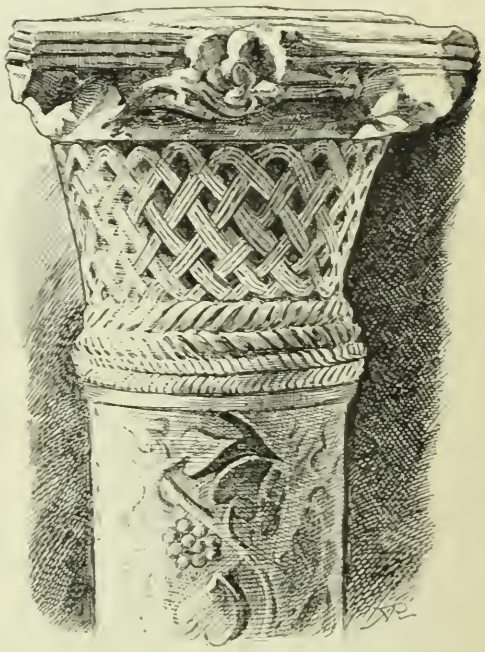


2920. — Ciborium figuré sur une pyxide de la collection Basilewsky.
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. I, pl. 41.

ciborium se voit dans une abside : il se compose d'un toit pyramidal, porté sur quatre colonnes. La maladresse de la perspective pourrait donner lieu de croire que le toit est polygonal, mais la présence de quatre colonnettes de support et l'usage constant du plan carré ne permettent guère de s'arrêter à cette idée d'un plan polygonal. Le sommet est couronné d'une aigrette et les pans du toit imitent des tuiles en forme d'écailles. L'entablement dessine trois bandes : les deux, inférieure et supérieure, ornées de treillis or sur fond rouge; celle du milieu, d'une série de disques or sur fond bleu. Des pendeloques rouges sont accrochées au-dessous de cet entablement entre les colonnes; au milieu, une lampe bleue semble imiter le cristal de roche. Les chapiteaux sont byzantins, les fûts en spirale, les bases reposent sur une marche garnie d'arcatures alternativement bleues et rouges. Les colonnes sont d'or; le fond de l'abside offre une série d'arcades[2].

A Saint-Démétrius de Thessalonique, le *ciborium* d'argent était une des pièces les plus précieuses du mobilier liturgique : « Cet ouvrage, écrit un de ses admirateurs, aussi sacré que remarquable, s'élève au milieu du temple dans la partie gauche. Il est de forme hexagone, soutenu par six colonnes, avec des murs en même nombre, d'argent fin, et orné de ciselures, et la couverture de même s'élève circulairement sur les six côtés et supporte comme sur une base une sphère d'argent d'une grandeur non médiocre, sur laquelle courent comme des tiges de lys admirables et au-dessus rayonne le signe de vie, l'adorable croix de notre divin Sauveur. » Un peu plus loin il est question des portes d'argent du *ciborium*[3].

VI. Saint-Clément a Rome. — La basilique de Saint-Clément, déjà si précieuse à tant de titres, devait encore fournir un *ciborium* du commencement du VIe siècle, ses deux chapiteaux, son architrave, sa date et le nom de son auteur. Cette trouvaille était digne de celui qui l'a faite, J.-B. De Rossi, et qui en



2921. — Chapiteau du Ciborium de Saint-Clément.
D'après une photographie.

a montré toute l'importance historique en même temps que l'intérêt artistique[4]. L'inscription d'un des chapiteaux donne le nom de Mercurius.

+ MERCVRIVS PB SCE E[*ccl. Rom. servu*]S · DNI

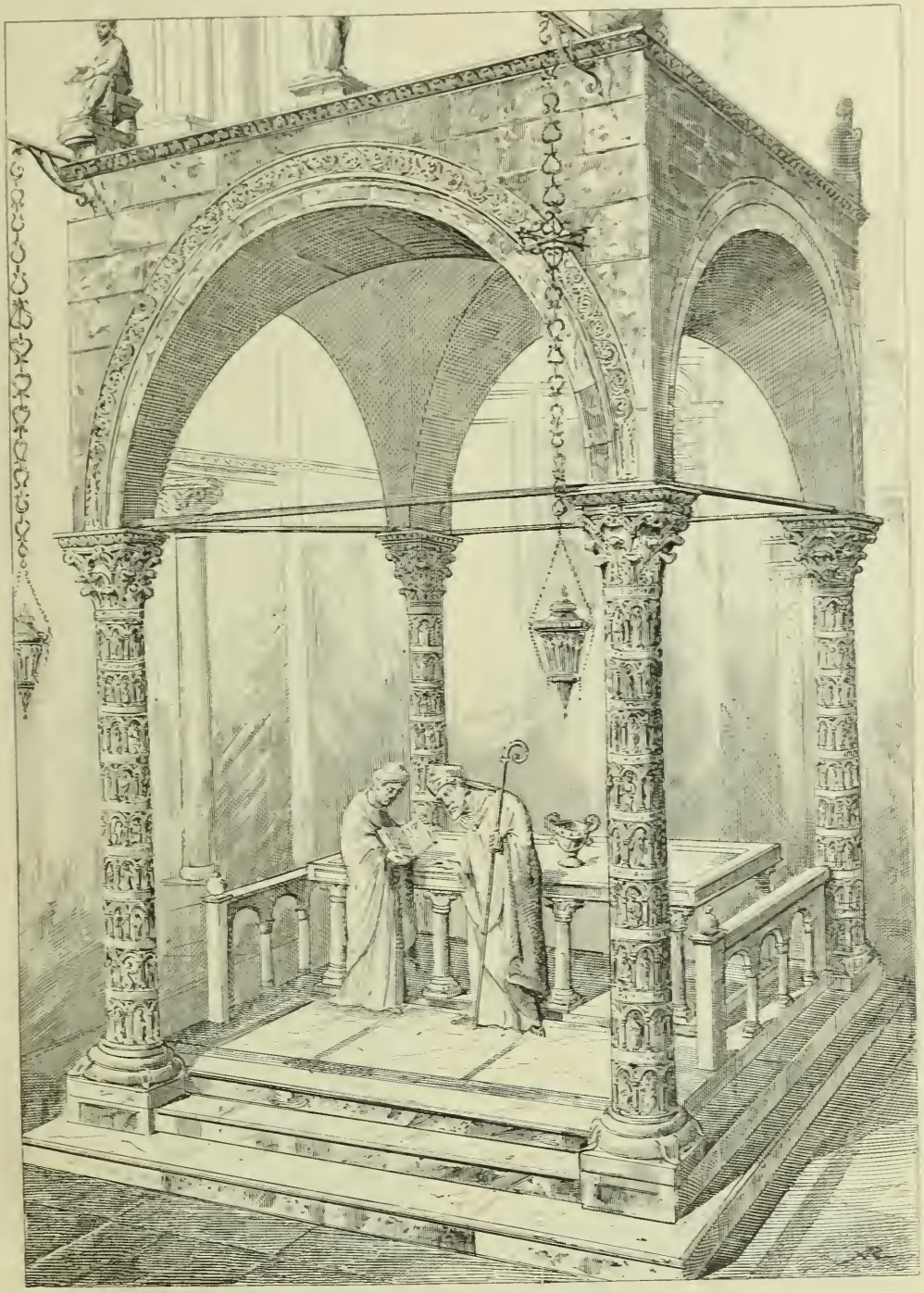
Ce prêtre Mercurius devint pape sous le nom de Jean II, il érigea l'autel de Saint-Clément entre 514 et 523. Nous le retrouverons en étudiant la basilique de Saint-Clément. Voir ce mot.

De l'architrave il reste un fragment formant le socle d'un chancel à gauche, côté de l'évangile, près de la porte latérale du chœur; on y lit cette inscription : ALTARE TIBI DEVS SALVO HORMISDA PAPA MERCVRIVS PRESBYTER CVM SOCIIS OF(*fert*). Si on complète ce fragment, ainsi que la longueur de l'inscription autorise à le faire, elle nous offre 2m80 de longueur sur 0m17 de hauteur. Les deux autres fragments épargnés ne l'ont été que grâce à leur réemploi dans le tombeau du cardinal Venerio, mort en 1489[5]. L'inscription du chapiteau ne laisse

[1] A. Darcel, *Collection Basilewsky*, in-4°, Paris, 1874, p. 6, n° 29; Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, t. VI, pl. CXI, p. 61; Rohault de Fleury, *La messe*, t. I, pl. XLI, p. 122; t. I, p. 8. — [2] Ch. Texier, *Architecture byzantine*, in fol, Paris, 1864, pl. XXXII-XXXIII; Rohault de Fleury, *op. cit.*, t. II, p. 8. — [3] Ch. Texier, *op. cit.*, p. 134. — [4] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1870, p. 163; Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, t. VI, pl. 409; Rohault de Fleury, *La messe*, t. II, pl. XCIII; Venturi, *Storia dell'arte ital.*, Milano, 1901, t. I, p. 91, fig. 74. — [5] Ce tombeau est situé dans la nef de gauche

aucun doute sur la provenance de ces fragments. Les chapiteaux et les fûts offrent un travail d'une élégance achevée; ils représentent parmi les feuillages enroulés des oiseaux d'une observation très juste. Si nous n'avions la date sous les yeux, dit avec raison Rohault de Fleury, nous pourrions les prendre pour un ouvrage antique (fig. 2921).

L'inscription parle d'un autel, mais cette longue architrave, ces hautes et fortes colonnes ne peuvent avoir appartenu qu'à un *ciborium*; le type de celui-ci différait sans doute assez peu de ceux que nous connaissons, son mérite était dans sa technique soignée.



2922. — Ciborium de Saint-Marc, à Venise. D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. II, pl. CIII.

VII. Saint-Marc de Venise. — Dans la première moitié du VIe siècle nous trouvons les colonnes

2923. — Colonne du Ciborium de Saint-Marc, à Venise.

2924-2926. — Détails du Ciborium de Saint-Marc.

D'après une photographie.

sculptées du *ciborium* de Saint-Marc à Venise (fig. 2922). Le *ciborium* primitif n'est plus représenté que par ces seules colonnes qui ont été conservées quand l'autel et le ciborium ont été élargis au XIIe siècle. Ce *ciborium* mesure aujourd'hui 4 mètres d'entre-colonnement et près de 6^m 50 de hauteur. Les colonnes ornées de neuf étages de figures ont trois mètres du dessus de la base à l'affleurement des chapiteaux (fig. 2923).

Ces colonnes présentent un ensemble iconographique d'une importance considérable pour l'histoire de l'art chrétien. Adrien de Longpérier a cru pouvoir les attribuer au IXe siècle, mais cet archéologue était plus familier avec l'antiquité classique, le monde oriental et le moyen âge gothique qu'avec la période chrétienne qu'il jugeait sur des dessins d'une incorrection parfois manifeste. D'ailleurs, l'antiquité chrétienne n'était pas encore traitée sur le même pied scientifique que l'antiquité classique.

Les deux colonnes antérieures offrent un mélange de scènes des évangiles synoptiques et des apocryphes. Chacun des neuf anneaux offrent un portique de neuf colonnettes. A une époque postérieure, on a imaginé de graver des inscriptions sur les bandeaux entre ces anneaux, mais on l'a fait avec tant de maladresse que souvent l'explication ne correspond pas à la scène qu'elle vise; il n'est pas douteux que le sculpteur a interprété minutieusement un récit apocryphe, tandis que le graveur ignorait le sens des scènes qu'il accompagnait de ses inscriptions soi-disant explicatives. En voici un exemple. Dans l'anneau de la colonne de droite on voit le Christ marchant sur le manteau étendu à terre par le courrier de Pilate qui invite le Fils de Dieu à pénétrer dans le palais du gouverneur en lui disant : « Marche et entre, le gouverneur te réclame. » Et dans les arcades suivantes on voit Pilate assis devant une table et la femme de Pilate à la fenêtre, ensuite les enseignes qui s'abaissent devant le Christ. Tout ceci est une combinaison de l'évangile de Nicodème et de l'Évangile. Le graveur n'y a rien pu démêler et il en a pris bravement son parti : *Traditur Christus militibus flagellatus.* Voilà qui n'est pas compromettant (fig. 2927-2928). D'autres scènes sont aussi démonstratives de l'écart chronologique qui existe entre la sculpture des colonnes et les inscriptions. La part d'inspiration des évangiles apocryphes est prépondérante, notamment l'évangile de Nicodème; bien des détails qu'on tire tant bien que mal à soi et qu'on explique par des textes peu précis du Nouveau Testament ne prennent leur sens véritable que dans la version des apocryphes. Une autre source d'inspiration, c'est la *Hiérarchie céleste* de Denys, dit l'Aréopagite, qui, au commencement du VIe siècle, commençait à obtenir une vogue qui devait durer jusqu'à la fin du moyen âge.

Nous avons déjà plusieurs fois représenté des détails de ces colonnes (voir *Dictionn.*, t. I, fig. 598,990) qui sont une sorte d'arsenal de types iconographiques trop négligé et dans lequel l'interprétation des sujets est souvent originale et toujours ingénieuse, eu égard à la difficulté de représenter une scène sur une surface circulaire. Certaines particularités de vêtement sont aussi intéressantes. Pilate avec sa chlamyde retenue sur l'épaule droite au moyen d'une fibule semblable à celles qui furent à la mode au Ve siècle et qu'on nommait *cornucapia.* Le Christ conduit au supplice porte la couronne royale qu'Hérode lui infligea par dérision comme à un roi de comédie, ainsi que le manteau dont il fit affubler Jésus. On serait assez embarrassé de découvrir parmi tous ces personnages un seul qui porte un vêtement à la mode du IXe siècle et on sait si les artistes de ce temps se préoccupaient d'éviter les anachronismes. D'autres détails ne sont pas moins caractéristiques, par exemple : la table de la cène en forme de *sigma* lunaire telle que nous la voyons sur les fresques anciennes; le lit du paralytique calqué sur le modèle de ceux des sarcophages; la *cathedra* du Seigneur dans le ciel avec son coussin et ses ornements byzantins; le *pallium* qui recouvre les mains des anges, des apôtres, des mages, rappelle un usage bien délaissé et oublié au IXe siècle. Enfin, la technique suffirait à elle seule à écarter cette date tardive. Les figures des mages, des bergers, celle d'Hérode rageur, la tête appuyée sur le poing, sont des morceaux encore pénétrés des modèles antiques (fig. 2924-2926).

Systématiquement dédaignées par les archéologues et les historiens de l'art chrétien, ces admirables colonnes antérieures du *ciborium* de Saint-Marc ont été attribuées par Zanetti au XIe siècle; c'est Dobbert

2927-2928. — Détails du Ciborium de Saint-Marc de Venise. D'après des photographies.

qui, le premier, a revendiqué cet ouvrage pour l'antiquité et Zorzi s'est un peu aventuré en soutenant qu'elles étaient sorties d'un atelier ravennate au ve ou au vi^e siècle; A. de Waal a mis en évidence la date tardive des inscriptions et Haseloff a relevé des rapprochements dans le thème des illustrations et celui de l'evangile de Rossano. A. Venturi leur accorde l'attention et le rang auxquels elles ont droit tout en résolvant un peu prestement la question d'origine qui, d'après lui, serait occidentale [1].

Voici la description des sujets représentés sur les colonnes :

Colonne de gauche, en commençant par la zone inférieure : l'Annonciation de la Vierge et les reproches de saint Joseph (protévangile de Jacques); Visitation et Nativité avec l'accoucheuse Salomé : la Vierge, assise sur une chaise à escabeau, semble étrangère à la scène. — *Deuxième zone :* les trois mages observant l'un une sphère, l'autre un rouleau manuscrit, le troisième une étoile; les trois bergers à qui un ange annonce la naissance du Sauveur; Hérode songeur. — *Troisième zone :* adoration des mages, un serviteur aux noces de Cana désigne à Marie et à Jésus un vaisseau devant une maison. — *Quatrième zone :* Jésus et Marie se rendent au repas de Cana; vocation des apôtres sur le lac de Galilée. — *Cinquième zone :* le miracle de l'eau changée en vin; le Christ chasse les vendeurs du Temple; le puits de la Samaritaine. — *Sixième zone :* Zachée grimpe sur un sycomore pour apercevoir Jésus et donne un verre de vin à un pauvre; Jésus reçoit le centurion qui sollicite pour son fils. — *Septième zone :* le centurion et un homme de sa suite rendent grâces à Jésus; Jésus se penche vers la terre pour y prendre la boue et guérir les aveugles; un homme près d'une fontaine et qui s'émerveille. — *Huitième zone :* Jésus guérit le paralytique et ressuscite Lazare. — *Neuvième zone :* le possédé; la Cananéenne agenouillée, la guérison de sa fille; la multiplication des pains et des poissons.

Colonne de droite : zone inférieure : l'entrée du Christ à Jérusalem; la dernière Cène; le lavement des pieds. — *Deuxième zone :* Jésus qui réveille les apôtres et Judas qui se rend auprès des princes des prêtres pour recevoir le prix de la trahison; Jésus dans le jardin trahi par un baiser. — *Troisième zone :* Pierre coupe l'oreille de Malchus; reniement de saint Pierre; le Christ devant Caïphe. — *Quatrième zone :* Pierre entend le coq chanter, il fait pénitence; les prêtres conduisent le Christ devant Pilate, assisté de deux greffiers avec leurs tablettes; Judas jette l'argent de son crime. — *Cinquième zone :* le coureur de Pilate; le jugement; Judas se pend à un arbre. — *Sixième zone :* Jésus conduit au Calvaire; crucifiement, les saintes femmes au tombeau. — *Septième zone :* les morts sortent de leurs tombes; les apôtres entourent le Christ qui tient Adam par la main. — *Huitième zone :* le Christ dans la gloire. — *Neuvième zone :* le Père Éternel parmi les chœurs des anges.

VIII. Basilica Ursiana. — Le *Liber pontificalis* d'Agnellus de Ravenne nous apprend que la basilique Ursiana était ornée d'un *ciborium* précieux donné par l'évêque Victor (545) [2].

Fecit autem et ciborium de argento super altarium S. ecclesiæ Ursianæ quæ a nomine ædificatoris vocatur, miro opere. Alii aiunt una cum plebe, et alii dicunt quod temporibus Justiniani orthodoxi senioris imperatoris per suggestionem sibi postulasset, quod tale opus facere voluisset, ut auxilium præberet; qui misericordia motus omnem censum istius Italiæ in ipso anno beato Victori largivit, quem cum accepisset construxit, ut cernitis, opus, quod dehinc sublato ligneo vetusto, centies viginti librarum argenti justo pondere structum est. Et super arces [arcos] ciborii versus conscripti hi sunt :

HOC VOTVM CHRISTO SOLVIT CVM PLEBE SA-
[CERDOS
VICTOR QVI POPVLIS AVXIT AMORE FIDEM
PONTIFICI CHRISTO SOLVENTI VOTA MINISTRAT
ALIGERVM CINGENS HAEC LOCA SANCTA MA-
[NVS
EGREGIVM MIRATVR OPVS SVBLATA VETVSTAS
QVAE MELIOR CVLTV NOBILIORE REDIT
CATHOLICAE LEGIS VENIT.....SI QVIS AMATOR
MOX REPARATVS ABIT CORPORE CHRISTE TVO

Ce précieux *ciborium* fut conservé jusqu'au xvie siècle; en 1512, il fut détruit et dépecé.

IX. Saint-Apollinaire. — Le chœur de Saint-Apollinaire à Ravenne a été reconstruit et son mobilier dispersé; on croit cependant conserver encore les colonnes de son antique *ciborium* dans celles que nous voyons à la chapelle des reliques; ce sont quatre fûts de porphyre de 23^m80, non compris les chapiteaux et les bases. Les chapiteaux paraissent du vi^e siècle, ils rappellent ceux de Saint-Vital. La hauteur des deux colonnes par derrière est moindre de 0^m10, mais on ne peut en conclure qu'elles n'appartiennent pas au même *ciborium*, parce que le style et les ornements, sauf quelques légères différences, sont identiques.

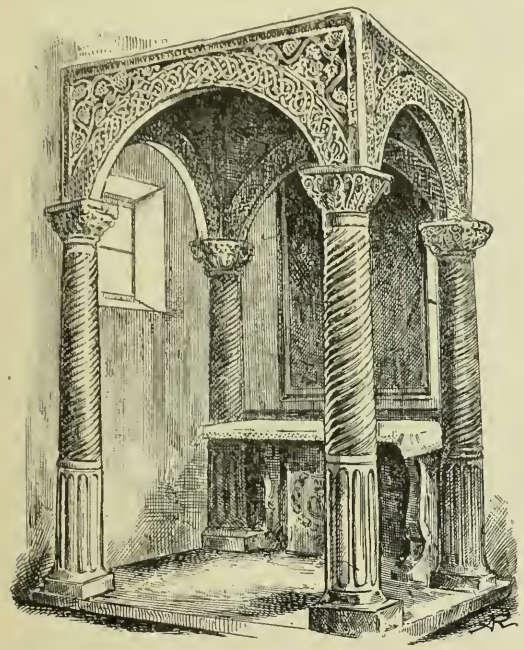
X. Sainte-Sophie. — Nous avons déjà parlé de l'ambon (voir t. i, col. 1333) de Sainte-Sophie et du mobilier liturgique d'une magnificence désordonnée que l'orgueil plus que la piété de Justinien imagina de donner à l'église reconstruite par lui. Le *ciborium* a été décrit par Paul le Silenciaire :

« Au-dessus de l'autel très pur, s'élève dans les airs une immense tour (πύργος), laquelle repose sur quatre arcades et quatre colonnes d'argent. Au-dessus des arcades s'élève une sorte de cône qui n'en a pas cependant rigoureusement la forme. En effet, ce couronnement n'offre pas en bas une courbe circulaire, mais il s'élève comme un octogone régulier qui de cette base au sommet se rétrécit insensiblement jusqu'à la pointe. Chaque pan est formé d'une table d'argent et à l'endroit des joints est appliquée une crête; chaque face pareille à un triangle vient au sommet se réunir et se confondre avec les autres. C'est là qu'on avait disposé l'image d'une coupe dont les bords recourbés étaient formés de fleurs de lis. Cette coupe recevait un globe d'argent, image du ciel; sur cette sphère, on voit dominer une croix, signe de propitiation. Au-dessus des arcs une torsade s'enroule autour de la base, s'élève vers le sommet du cône en rayonnant comme les fruits d'un poirier sauvage. C'est là aussi qu'on a placé des coupes d'argent, ou pour mieux dire des simulacres de coupes, seulement pour l'ornement et non pour la lumière. » Une tringle d'or fixée au-dessus des chapiteaux supportait la coulisse d'un rideau d'étoffe précieuse qu'on

[1] Zanetti, *Della origine alcune arti principali appresso i Viniziani*, Venezia, 1758; Cicognara, *Storia della scultura*, t. i, c. vi, p. 417; Selvatico, *L'architettura e la scultura in Venezia*, 1847; Rohault de Fleury, *La messe*, in-8°, Paris, 1883, t. ii, p. 24, pl. ciii; J. Durand, *Trésor de l'église de Saint-Marc à Venise*, Paris, 1862; R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1876, t. vi; Zorzi, *I colonne storiate che sostengono il ciborio dell'altar maggiore*, dans Ongania, *La basilica di San Marco*; Dobbert, *Ueber den Styl Nicola Pisano's und dessen Ursprung*, in-8°, München, 1873; P. Tedeschi, dans *Arte e storia*, 1866, n. 30; A. de Waal, dans *Römische Quartalschrift*, 1887, t. i; A. di Erbach di Fuersteinau, dans *Archivio storico dell'arte*, 1896, t. ii, fasc. 3; A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. i, p. 144-155, fig. 219-272. — [2] Agnellus, *Liber pontificalis*, *Vita S. Victoris*, *P. L.*, t. cvi, col. 599-600.

fermait à certains moments de la liturgie. L'agencement de ces rideaux variait assez. Le plus souvent, si l'on s'en rapporte aux miniatures du *Ménologe*, ils étaient doubles et se retroussaient le long des colonnes par des coulisses qui en fronçaient les plis, ou encore par des agrafes et même par des crochets en forme de serpents. On les passait aussi dans de larges anneaux ou bien l'on se contentait de les rejeter sur les acrotères du couronnement du *ciborium*. A Sainte-Sophie, le rideau devait être simplement rattaché à la colonne, mais le motif du milieu exclut le double rideau; on devait donc ramasser les plis d'un seul côté lorsqu'on voulait dévoiler l'autel.

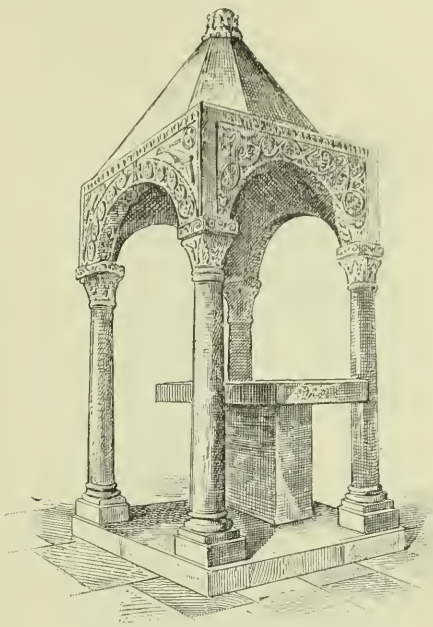
En 1203, à l'époque du sac de Constantinople par les croisés, le *ciborium* de Justinien existait

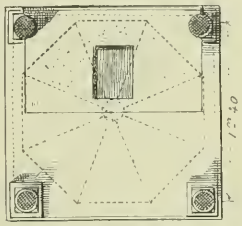


2929. — Ciborium de Saint-Eleucadius à Ravenne. D'après une photographie.

encore; il est mentionné dans le *Livre du pèlerin* écrit fort peu de temps avant cette date : « Les couronnes des autres tsars sont suspendues autour du *ciborium*. Ce *ciborium* est tout entier d'or et d'argent; les colonnes du sanctuaire et de l'ambon sont en argent. Il y a aussi de petites couronnes au nombre de trente, qui sont suspendues au *ciborium*, en mémoire des temples chrétiens et des trente deniers de Judas pour lesquels le Seigneur a été vendu. »

XI. VIIe SIÈCLE. — Le *Liber pontificalis* mentionne, dans plusieurs notices consacrées aux papes du VIIe et du VIIIe siècle, l'érection ou la réfection de *ciboria* qui n'intéressent guère que par comparaison avec les magnificences des siècles précédents. Le poids d'argent est singulièrement diminué et le mérite artistique était nul ou peu s'en faut; comme, périodiquement, des invasions, des violences, des vols dépouillaient les basiliques des métaux précieux qu'elles possédaient, on préférait les marbres, moins coûteux et moins faciles à dérober. Jean IV (639) fit élever au Latran un oratoire aux martyrs Venance, Anastase et Maur et y plaça un *ciborium* dont quelques fragments semblent s'être conservés. Panvinio, qui le vit encore debout, le décrit ainsi : *Ara maxima intus vacua est paulo supra aliquot gradus elevata prope absidam; habet supra se marmoreum ciborium quattuor nobilissimi operis columnas albis striatis cum capitulis ornatissimis substentatum, sub quo corpora sanctorum, quos supra enumeravi, dormiunt.* Ces quatre colonnes cannelées en spirale sont probablement celles qui sont conservées au palais de Latran, les deux premières au-dessus d'un sarcophage chrétien, les deux autres dans une des salles du premier étage. Les bases et les chapiteaux ne sont conservés





2930. — Ciborium de S. Prospero de Pérouse. D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. II, pl. XCVIII.

que sur les premières; elles répondent exactement à la description de Panvinio qui nous les montre excessivement ornées; c'est une surcharge de feuilles, d'oves, de rais de cœur qui accuse une décadence avancée.

Dans la notice du pape Sergius (687-701), le *Liber pontificalis* nous apprend qu'il éleva dans la basilique de Sainte-Suzanne un *ciborium* de marbre à la place d'un *ciborium* de bois : *Ciborium basilicæ S. Suzannæ quod ante lignum fuerat ex marmore fecit.* On en avait donc été réduit à recourir au bois.

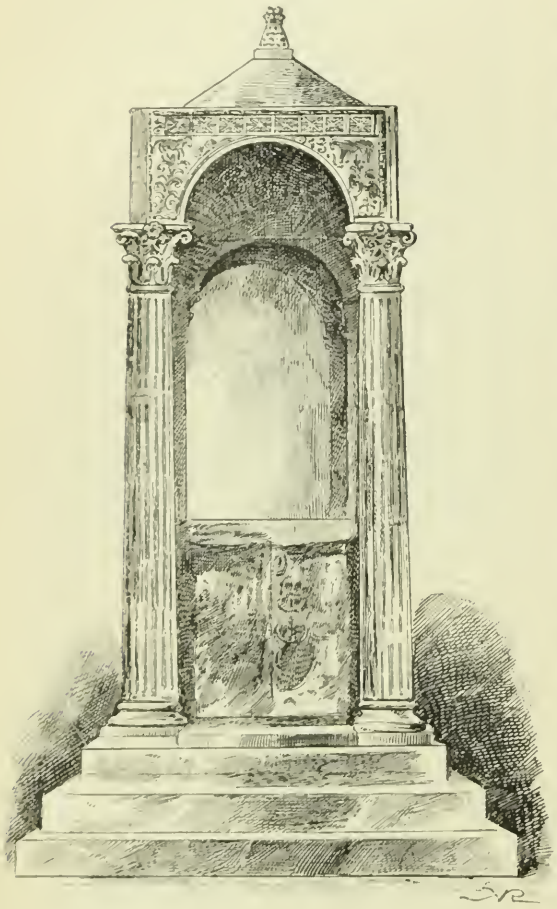
XII. VIIIe SIÈCLE. — Les *ciboria* deviennent moins rares, ou plutôt leurs débris se conservent plus nombreux à mesure qu'on s'éloigne de l'antiquité. Les colonnes du *ciborium* de San Giorgio nella Valpolicella se sont conservées jusqu'à nos jours avec les inscriptions datant le monument du règne de Luitprand (711-744). Voir VÉRONE.

Quelques mentions du *Liber pontificalis* nous font

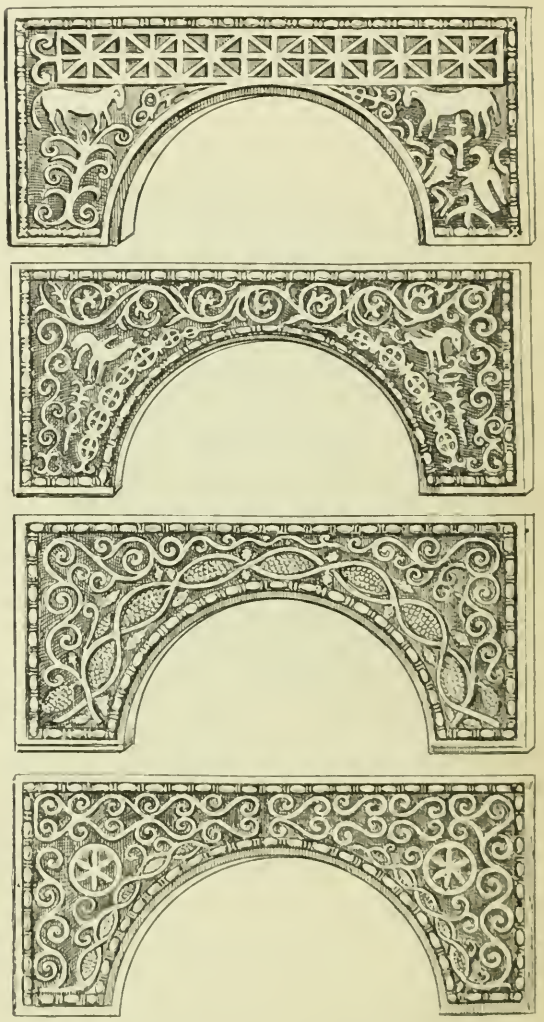
voir Grégoire II, Grégoire III, Hadrien, Léon III, s'essayant à imiter de loin les *ciboria* d'argent du passé, mais leur indigence ne leur permet que de pauvres appliques de métal pour la plupart du temps; cependant Grégoire II donne à Sainte-Agathe un *ciborium* d'argent du poids de 720 livres; il est vrai que c'est un fait exceptionnel, Grégoire III ne dépasse pas 220 livres. Un peu plus tard Léon III et Léon IV pourront élever le premier à Sainte Marie-du-Transtévère un *ciborium* de 504 livres et demie et à Sainte-Marie-Majeure, du poids de 611 livres; à Saint-Paul enfin, du poids de 2015 livres; on se croirait revenu aux jours de Constantin, il est vrai qu'on est au temps de Charlemagne.

Vers le même temps, Jean VI, archevêque de Ravenne (771-784), élève à Saint-Apollinaire *in Classe* un autel et *ciborium* en argent, lequel n'échappa pas à la convoitise des Sarrasins.

XIII. IXe SIÈCLE. — Charlemagne donna une illusion de paix et d'abondance grâce à laquelle on vit, non pas un renouveau, encore moins une renaissance artistique, mais un effort réel vers une activité qui rappelât les grandes époques de l'histoire de l'art. Le mobilier liturgique ne fut pas oublié; malheureusement on n'improvise pas une forme d'art et les artistes et orfèvres qu'employait Charlemagne n'eurent guère d'originalité. En ce qui concerne le point particulier des *ciboria* on ne rencontre rien qui mérite une description minutieuse. Le poids d'argent mentionné est intéressant mais nous apprend peu de chose et même rien du tout au point de vue artistique.



2931. — Ciborium de Bolsena.



Détails du Ciborium de Bolsena.

D'après *Römische Quartalschrift*, 1892, t. VI, pl. 4.

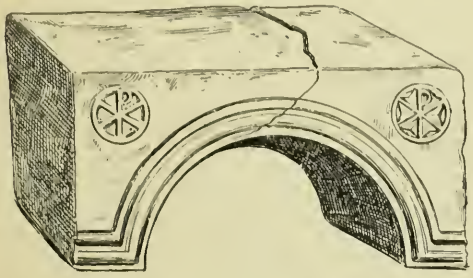
Quelques *ciboria* de pierre ou de marbre, si médiocres qu'ils soient, nous renseignent du moins sur le degré de la décadence.

1° *Ravenne.* — Nous ne faisons que rappeler ici le *ciborium* de Saint-Apollinaire *in Classe* à Ravenne, érigé sous l'archevêque Valérius (807-812), comme on le lit sur le listel de la face principale :

+ AD HONOREM·DNI·N·IHV·XPI·ET SCI ELEVCHA-
|DII SVB TEMP · DOM · VALERII ARCHIEP · EGO
|PETRVS PRESB · FECI

Les tympans sont ornés de rinceaux de pampres, l'archivolte, de torsades capricieusement nouées; la

face latérale montre sur les tympans des paons buvant dans des canthares; les faces intérieures, des croix accostées de quatre rosaces et d'oiseaux. Sous les archivoltes, on voit scellés plusieurs anneaux, trois par arcade, qui tenaient les rideaux suspendus. Les colonnettes sont cannelées en spirales aux deux tiers du fût et garnies dans le bas de rudentures saillantes. Les chapiteaux très évasés, peu élevés, offrent de



2932. — Fragment de Khenchela (Algérie).
D'après les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1893, t. XIII, pl. VII, n. 1.

grossiers caulicoles, des croix ou des rosaces variées [1] (fig. 2929).

Ce *ciborium* a toujours été placé près d'un mur, comme aujourd'hui encore; ayant eu la curiosité de voir le revers des tympans, Rohault de Fleury [2] a constaté que les constructeurs ont négligé d'effacer d'anciennes sculptures qui couvraient les marbres dont ils se servaient. Ces sculptures, oubliées le long du mur et qu'on n'aurait certainement pas laissées apparentes, nous prouvent que le monument y fut toujours appliqué et de plus qu'il fut érigé avec les clôtures du VIe siècle, comme leur peu d'épaisseur pouvait déjà le faire supposer.

A San Spirito, quatre colonnettes et deux fragments d'archivolte ont permis la reconstitution du *ciborium* démoli et employé dans les matériaux d'une reconstruction de l'église. Les quatre colonnes entrèrent dans l'ordonnance de la façade et soutinrent le porche; les débris de l'archivolte furent sciés et transformés en consoles sous le lavabo de la sacristie. Les quatre colonnes entrées dans le porche avaient une décoration particulière et portaient encore sur le fût les entailles des croix de consécration avec, à 0m88 de hauteur, l'encastrement des claires-voies. Ces caractéristiques sont concluantes et ces débris semblent remonter au IXe siècle.

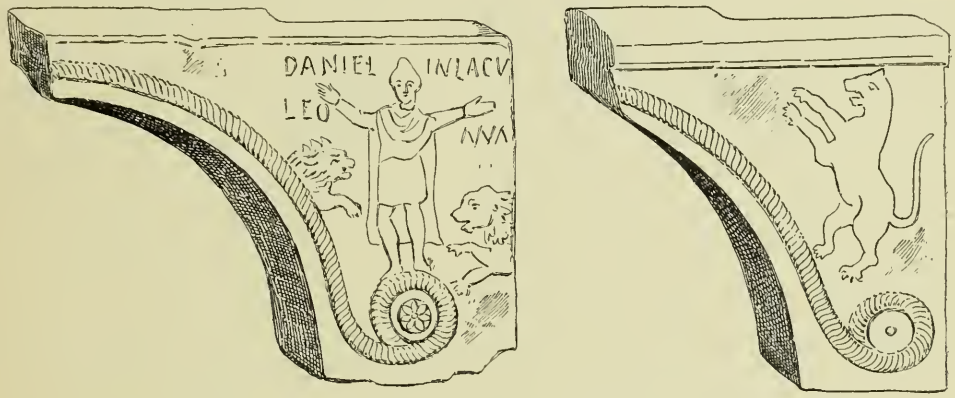
2° *Porto.* — Le musée du Vatican possède un arc de ciborium trouvé dans les fouilles de Porto et qui porte une inscription mentionnant sa provenance et sa date : + SALBO BEATISSIMO DN̄N LEONE TERTII PAPAE STEFANVS INDIGNVS EPIS̄C· FECIT + C'est donc sous Léon III (795-816) que ce *ciborium* a été érigé, dans une église dédiée à Sainte-Marie [3].

3° *Bagnacavallo.* — Voir ce mot, t. II, col. 63.

4° *Pérouse.* — Les monuments que nous venons d'énumérer sont pour la plupart mutilés. Au musée chrétien de Pérouse nous en rencontrons un bien complet. Ce *ciborium* provient de l'église San Prospero; il est parfaitement conservé et possède même sa couverture octogonale et son autel. Les quatre faces sont ornées de rinceaux entrelacés, les deux plus remarquables sont la principale et la face droite. Sur la face principale, l'archivolte est dessinée par une série de rosaces et le tympan nous montre un paon picorant des fruits. Ce paon est accompagné d'un *flabellum* et d'un animal qui semble fuir en rugissant; la face droite présente plus de variété; quelques rinceaux vers la face principale ont été supprimés pour faire place à deux oiseaux affrontés qui se becquètent. Au bas des rinceaux, proche de l'imposte, un autre oiseau paraît manger des grains répandus sur le sol. Au-dessus des tympans, tout autour de l'édicule, règne une frise de feuilles verticales. Le dessous des arcs est décoré d'entrelacs; les chapiteaux sont d'un travail grossier et présentent une sorte de volute qui paraît être une réminiscence du type ionien. Le tailloir au milieu est moins accusé que ne le suppose la gravure. Le fût des colonnes, un peu plus large de diamètre au milieu qu'aux extrémités, présente un galbe désagréable à l'œil; les bases sont très camardes [4] (fig. 2930).

L'autel est soutenu sur un seul pied, la table engagée dans les colonnes postérieures, présente à la surface une cavité pour les reliques. Le monument est du IXe siècle [5]. Conservé intact jusqu'en 1891, il a été détruit par les soins de la municipalité.

5° *Bolsena.* — A Bolsena (voir t. II, col. 980 sq.),



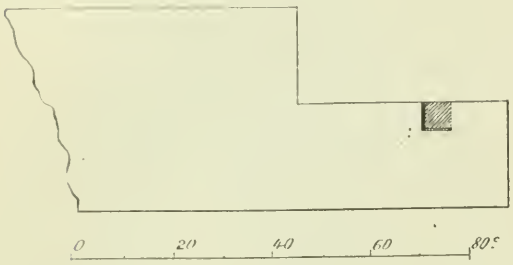
2933. — Ciborium de Beni-Fouda. D'après les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1892, suppl. *Mélanges De Rossi*, p. 359, fig. 11, 12.

[1] Rohault de Fleury, *La messe*, t. II, p. 18, pl. XCVI. — [2] *Ibid.*, pl. XCVII. — [3] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1866, p. 100; Rohault de Fleury, *La messe*, t. II, p. 19, pl. XCV. — [4] Rohault de Fleury, *La messe*, t. II, p. 19, pl. XCV. — [5] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1877, p. 111; F. X. Kraus, *Realencyclopädie*, t. I, p. 219.

on conserve un *ciborium* de la même époque[1]. Ce monument n'offre rien de particulièrement digne d'intérêt. Voici ses dimensions : hauteur totale, 5m42; hauteur des gradins, 0m21; hauteur des colonnettes, 2m42; hauteur des bases, 0m16; hauteur des chapiteaux, 0m33; hauteur des frontons arqués, 0m70; largeur, 3m60.

Le *ciborium* est entièrement en marbre blanc, à l'exception des quatre colonnes cannelées en marbre di *Porto Venere*, provenant d'un édifice antique. Le couronnement, très simple, est conservé (fig. 2931).

6° *Afrique.* — Dans l'étude consacrée aux CIMETIÈRES (voir ce mot), nous avons l'occasion de rappeler que parfois des tombes étaient recouvertes d'un petit édicule et peut-être s'est-on hâté un peu trop de voir des *ciboria* liturgiques dans quelques débris de *ciboria* dont la provenance funéraire peut, à tout le moins,



2934. — Plan de la partie supérieure du ciborium de Beni-Fouda.

D'après les *Mélanges De Rossi*, p. 360.

être revendiquée. A Khenchela, nous rencontrons une sorte d'arcade ornée de signes chrétiens[2] (fig. 2932) qui pourrait bien n'être tout simplement qu'un couronnement de porte[3]. C'est vraisemblablement la même destination qu'il faut attribuer à un petit arc de pierre provenant d'Aïn Sultan (près de Bordj-bou-Arréridj), entré dans les collections du musée d'Alger. De Rossi en fait un *ciborium* liturgique[4], Holtzinger un *ciborium* funéraire[5]; ni l'un ni l'autre n'ont remarqué la présence à l'intérieur, à droite, d'un trou rond pour recevoir les gonds d'une porte[6]; au reste, deux autres monuments analogues sont connus, un à Megroun[7], un à Tigzirt[8].

Par contre, il a existé des *ciboria* liturgiques en Afrique, notamment à Mechta-el-Bir[9], à Beni-Fouda[10]; de ce dernier il reste deux fragments dont nous donnons la reproduction. L'un d'eux, appartenant sans doute à la face antérieure, représente Daniel entre deux lions, avec l'inscription[11] :

DANIEL IN LACV
LEO NVM

Les figures sont à relief très plat avec des incisions à l'intérieur (fig. 2933). Nous donnons, en outre, le plan de la partie supérieure de ce fragment : la feuillure, ainsi que la petite mortaise qu'on y remarque[12], montrent clairement que ce morceau était emboîté dans un autre morceau semblable le rejoignant et confirmant l'hypothèse qui fait de ces fragments les restes d'un *ciborium* (fig. 2934).

Nous n'admettons pas comme *ciborium* ou comme pseudo-ciborium ce qui n'est rien du tout, tel décor architectural plaqué contre une muraille. A-t-on voulu, en pareil cas, procurer l'illusion d'un petit édicule, c'est possible, mais en définitive nous avons tout au plus une niche plus ou moins profonde, plus ou moins ornée. C'est le cas pour le temple de Clitumne. Voir ce mot[13].

H. LECLERCQ.

CIEL. Nous ne reviendrons pas sur ce que nous avons dit touchant le ciel ou firmament représenté

2935. — Le ciel, fragment de sarcophage à Goudargues.

D'après le *Bull. de la Soc. des antiquaires de France*, 1882, t. XLIII, p. 148.

sous la figure d'Ouranos tenant un voile éployé au-dessus de sa tête. Voir *Dictionn.*, t. I, fig. 1062, 1063, 1064. Le type est invariable, nous le rencontrons sur des sarcophages à Rome[14], à Brescia[15], à Dellys[16],

[1] Cozza-Luzzi, *L'antico ciborium dell' ipogeo di Bolsena* dans *Romische Quartalschrift*, 1892, t. VI, p. 67-76, pl. IV. — [2] Conservée au cercle militaire; longueur 0m99, largeur 0m42, hauteur 0m50. De Rossi, *Bull di arch. crist.*, 1878, p. 115; Holtzinger, *Die altchristliche Architektur*, p. 141. — [3] Gsell, *Recherches archéologiques en Algérie*, in-8°, Paris, 1893, p. 282, note 2; S. Gsell, *Exploration archéologique dans le département de Constantine. Ruines romaines au nord de l'Aurès*, dans *Mélang. d'archéol. et d'histoire*, 1893, t. XIII, p. 498. — [4] De Rossi, *Bull di arch. crist.*, 1878, p. 115, pl. VII. — [5] *Op. cit.*, p. 141. — [6] S. Gsell, *Note sur la basilique de Sertei (Mauretanie Sitifienne)*, dans *Mél. d'arch. et d'hist.*, 1892, Supplément *Mélanges De Rossi*, p. 352, note 3. Les dimensions exactes sont : longueur 1m44, hauteur 0m57, épaisseur 0m48. — [7] De Rossi, *Bull di archeol. crist.*, 1877, p. 97, pl. VIII. — [8] Vigneral, *Ruines romaines de l'Algérie, Kabylie du Djurdjura*, pl. III, au milieu. Cf. peut-être aussi Delamare, *Exploration scientifique de l'Algérie*, p. 180, fig. 1 et 2. — [9] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1878, p. 25. Cf. *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 8431. — [10] Beni-Fouda, au nord-est de Sétif; fragments actuellement conservés à Saint-Arnauld, chez l'administrateur de la commune mixte des Eubmas. — [11] Hauteur des lettres 0m045; cette inscription avait été publiée incomplètement par Poulle, dans *Recueil de la Soc. archéol. de la province de Constantine*, 1890-1891, t. XXVI, p. 378; elle a été donnée correctement par S. Gsell, *Note sur la basilique de Sertei*, dans *Mél. d'archéol. et d'hist., Mélanges De Rossi*, 1892, p. 358. — [12] Un tenon en plomb devait y être introduit. — [13] Rohault de Fleury, *La messe*, t. II, p. 8, pl. XCI. — [14] A. de Waal, *Der Sarkophag des Junius Bassus in den Grotten von S. Peter. Eine archaeologische Studie*, in-1°, Rome, 1900, pl. I-II-V, p. 57-65; Th. Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1881, t. II, pl. LVIII, n. 1; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1872, pl. 323, n. 1. — [15] Odorici, *Le antichità cristiane di Brescia*, in fol., Brescia, 1845, pl. XII, n. 3. Voir *Dictionn.*, t. II, col. 1156. — [16] G. Doublet, *Musée d'Alger*, in-4°, Paris, 1890, pl. XIII, p. 88; Garrucci, *op. cit.*, t. V, pl. 321, n. 3; L. de Rostan, *Le sarcophage de Dellys au musée d'Alger*, dans le *Congrès archéologique de France*, 1869, t. XXXV, p. 269-275. Voir *Dictionn.*, t. II, col. 2463, fig. 2182.

en Gaule (fig. 2935)[1], il n'y a donc pas lieu d'insister[2] pour le moment. Voir Cosmogonie.

H. Leclercq.

CIERGES. — I. Les cierges dans les usages religieux des païens et des Juifs. II. Emploi liturgique des cierges chez les chrétiens : 1° d'après les monuments archéologiques; 2° d'après les textes des Pères et des autres écrivains. III. Autres usages des cierges dans la liturgie. IV. Bibliographie.

I. Les cierges dans l'usage religieux chez les païens et chez les Juifs. — Le cierge (du latin *cereus, cera*, d'où, en bas latin, *cergium*) désigne tout flambeau fait d'une mèche trempée dans de la cire, du suif ou toute autre substance. La *candela* signifie plus particulièrement la chandelle de suif, par opposition à la bougie de cire, *cereus*[3]. La *lucerna* désigne plus spécialement la lampe, dans laquelle la mèche plonge au milieu de l'huile contenue dans un récipient d'argile, de fer, ou de toute autre matière. Voir Lampes.

Nous laisserons de côté ici tout ce qui concerne les lampes, sujet qui sera traité en son lieu avec tout le développement qu'il comporte, pour ne parler que des cierges.

Ce genre de luminaire est bien connu chez les anciens. Si les Grecs semblent n'en avoir usé qu'assez tard, les Romains l'ont connu de bonne heure et l'ont vraisemblablement emprunté aux Étrusques[4]. On a retrouvé dans un tombeau étrusque d'Orviéto la représentation de bougies allumées, de couleur blanche, fixées aux branches d'un candélabre et éclairant un repas de nuit[5].

L'usage d'allumer des flambeaux, des cierges ou des lampes dans les sanctuaires, durant les cérémonies du culte, devant les idoles, pour les funérailles, existe dans la plupart des religions, notamment dans le paganisme romain. Cicéron rappelle l'encens et les cierges que l'on brûle devant les dieux, *ad cos thus et cerei*[6]. Macrobe raconte que, l'oracle de Dodone réclamant des victimes humaines, on les remplaça par des flambeaux de cire (en jouant sur le mot φῶτα)[7]. Dans une savante dissertation, Longpérier commente un texte d'Ammien Marcellin, *Rer. gest.*, l. XXII, c. xiv, d'après lequel le philosophe Asclépiade, dans une visite au temple d'Apollon, à Daphné, alluma des cierges devant la statue, *ante pedes statuit simulacri sublimes, accensisque cereis ex usu cessit*[8]. Suétone parle aussi des cierges que les païens allument sur les tombes[9]. L'inscription suivante parle des cierges allumés devant une tombe païenne :

ITA VT STATVAM MEAM ET VXORIS MEAE TERGEAT ET VNGVAT ET CORONET ET CER(*eos*)II ACCENDAT[10].

Dans la *Notitia dignitatum imperii*, on parle de cierges portés devant certains dignitaires de l'empire. Ailleurs il est dit que le portrait du prince est posé sur une table carrée, autour de lui brûlent quatre cierges sur candélabre[11]. Le P. Thurston croit que l'usage des cierges portés à l'évangile, ou devant le pape et les évêques, peut tirer de ce fait son origine[12].

Dans le dessin de Furius Dionysius Philocalus, le calligraphe du pape Damase, la ville d'Alexandrie, personnifiée sous les traits d'une femme, est accostée à droite et à gauche de deux amours ailés qui tiennent chacun un chandelier surmonté d'un cierge allumé. Le motif est évidemment païen. Voir ci-dessus, fig. 2010, t. II, col. 1838.

On ne voit pas que les Juifs se soient servis dans leur liturgie de cierges proprement dits. Mais ils usèrent du chandelier. Le chandelier à sept branches (Ex., xxv, 31, 40; Levit., xxiv, 4, Num., viii, 4), le chandelier du Tabernacle (Ex., xxxix, 36; Num., iii, 31), le chandelier du Temple de Salomon (III Reg., vii, 13, 49; II Par., iv, 7), le chandelier du second temple et celui du temple d'Hérode (I Mach., i, 23; iv, 49), le candélabre de la fête des tabernacles, étaient allumés dans diverses cérémonies[13].

Mais tous ces chandeliers sont d'ordinaire surmontés de godets remplis d'huile dans laquelle trempait la mèche. Ce luminaire appartient donc plutôt au genre lampe; on ne sera pas étonné que la métaphore dont se servent l'Ancien et le Nouveau Testament, pour désigner la lumière, soit presque toujours des mots λύχνος, *lucerna* ou lampe, λυχνία, chandelier. Dans ce sens le terme est très fréquemment usité : *ne extinguas lucernam Israel; Tu lucerna mea Domine; tu illuminas lucernam meam; lucerna pedibus meis verbum tuum; neque accendunt lucernam et ponunt eam sub modio; lucerna corporis tui est oculus tuus et lucernæ ardentes in manibus vestris*, etc.[14].

II. Emploi liturgique dans le christianisme. — 1° *D'après les monuments archéologiques.* — Les cierges et les lumières dans le culte, comme l'encens, les génuflexions, les prostrations, la musique, les ablutions, les processions, sont des rites d'un emploi indifférent en eux-mêmes, et qui tirent leur signification du but même dans lequel on les emploie. C'est ce qui peut expliquer que quelques-uns de ces symboles, proscrits à une époque où leur emploi pouvait rappeler des idées de paganisme, ont été au contraire favorisés à d'autres époques, quand le danger d'une interprétation dangereuse eut été écarté.

[1] E. Le Blant, *Sarcophages chrét. de Mende et de Goudargues*, dans le *Bul. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1882, t. xliii, p. 148; fragment dessiné en 1862 par M. Germer-Durand, dans une maison attenante à l'ancien monastère de N.-D. de Goudargues. *Sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-4°, Paris, 1886. — [2] F. Piper, *Mythologie und Symbolik*, in-8°, Weymar, 1851, t. ii, p. 45. Cf. W. de Grüneisen, *Sainte-Marie-Antique*, in-fol., Rome, 1911, fig. 192, Ciel à coupole. Le monde d'après la conception des Chaldéens; fig. 193, Ciel à coupole. Figuration du mythe égyptien : *Schou* (air) soulevant *Nouit* (ciel); fig. 194, Ciel à coupole. La Pentecôte. Miniature de l'évangéliaire de Raboula, bibl. Laurentienne de Florence; fig. 195, Ciel rectangulaire : Essai de reconstruction de l'Univers égyptien; fig. 196, Ciel rectangulaire porté par Hercule, représentation sur un lécythe; fig. 197, Ciel rectangulaire, schématisation d'après le *codex Rossanensis* (v^e ou vi^e siècle); fig. 198, Zodiaque circulaire porté par quatre déesses; fig. 199, Ciel segmenté porté par Atlas (air). Vase italiote. Musée national de Naples; fig. 200, Le ciel suprême avec l'image du Sauveur porté par quatre archanges; fig. 201, Un des quatre archanges qui portent le ciel avec l'image du Sauveur (Sainte-Praxède, Rome); fig. 202, Ciel zodiaque entier porté par Atlas (air); fig. 203, Ciel suprême en cercle, superposé à l'espace aérien en coupole (panneau de la porte de l'église de Sainte-Sabine à Rome); fig. 204, Les quatre poteaux traditionnels de l'Égypte soutenant le royaume céleste chrétien; au-dessous l'espace aérien à coupole recouvrant la montagne terrestre. Miniature du ms. de Cosmas Indicopleustes de la Bibl. de Smyrne; fig. 205-206, Le monde d'après Cosmas Indicopleustes. — [3] Amm. Marc., xviii, 6; Mart., xiv, 40. — [4] Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, aux mots *Cereus, Candela*, t. i, 2e part., p. 869 sq. — [5] *Loc. cit.*, p. 869. — [6] *Officia*, III, 80. — [7] Macrobe, *Saturnales*. Cf. E. Chatel, *Bougeoir romain*, etc., p. 469. Voir à la Bibliographie. — [8] A. de Longpérier, *Œuvres complètes réunies et mises en ordre* par G. Schlumberger, in-8°, Paris, 1883, t. ii, p. 366-368. — [9] *In Tib.*, c. xcviii. Cf. Corblet, *Revue de l'art chrétien*, 1883, p. 332. — [10] *Corpus inscript. latin.*, t. viii, n. 9052. Cf. plus haut, Candélabre, col. 1837. — [11] *Notitia dignitatum, Pars Orient.*, c. iii, édit. Bœcking, p. 12; *Pars Occident*, c. ii, édit. Bœcking, p. 8. — [12] Art. *Candle*, dans *The catholic encyclopedia*, t. iii, p. 246. — [13] Cf. *Dictionnaire de la Bible*, t. ii, col. 547, au mot *Chandelier*. — [14] II Reg., xxi, 17; xxii, 29; Ps. xvii, 29; cxviii, 105; Matth., v, 15; vi, 22; Luc., xii, 35, etc.

Il semble qu'il en ait été ainsi pour les cierges [1].

Tertullien, en différents passages, condamne l'usage d'allumer des lampes au porche des maisons en l'honneur des dieux [2].

Lactance raille les païens qui allument des lumières en l'honneur de leur dieu, comme s'il était dans les ténèbres. Que si leurs dieux ont besoin de lumières terrestres, c'est précisément une preuve qu'ils sont terrestres et non divins [3].

Les prescriptions du concile d'Elvire procèdent des mêmes préoccupations. Le canon 31 s'exprime ainsi : *Cereos per diem placuit in cœmeterio non incendi, inquietandi enim sanctorum spiritus non sunt. Qui hæc non observaverint, arceantur ab Ecclesiæ communione.* Les archéologues et les historiens ont donné de ce canon diverses interprétations [4]. La plus naturelle, en rapprochant ce canon des exemples que nous avons cités dans le § I, c'est que la coutume d'allumer des cierges durant le jour, dans les cimetières, parut dangereuse et superstitieuse aux Pères du concile, comme rappelant une pratique et une croyance païenne. Car, ajoutent-ils, il faut laisser dormir en paix les âmes des saints (défunts). Toutes les autres explications nous paraissent faire violence au texte (Garsias, Binterim, l'Aubespine, etc.) [5].

Mais une fois ce péril écarté, et là où le danger de superstition ne menaçait pas, nous pouvons constater chez les chrétiens la présence des lampes et des cierges allumés dans un but religieux. Nous allons citer quelques exemples pour les cierges.

L'inscription de Fonteia Concordia, qui est donnée dans son entier au mot CHUSI (voir ce mot), mentionne les cierges employés à l'enterrement.

. . . . . QVEM
SEMPER CIVES MA
TREM APPELLAVE
RVNT ADQVE CE
*rei*S CALICIBVS
funus DVXERVNT
. . . . . .
. . . . . .
fili NEPTES QVE SVI
posuerunt cALICIBVSQ
*cereis funus duxe*RUNT

Il y a lieu d'accepter la correction de Rossi et de lire *scolacibus* (mèches enduites de cire) au lieu de *calicibus* [6].

Cette inscription est curieuse. Il faut la rapprocher de ce texte des Actes de saint Cyprien où il est dit que le corps du martyr fut enlevé la nuit et enseveli avec des cierges et des torches de cire, *per noctem sublatum cum cereis et scolacibus* [7].

Le texte de Minucius Félix [8] ne fait que rapporter une calomnie des païens, mais la mention de candélabres armés de flambeaux sur la table du repas des chrétiens est peut-être une allusion à un fait réel.

Dans l'article CANDÉLABRE, dom Leclercq cite la notice de saint Silvestre (*Liber pontificalis*) dans laquelle il est fait mention de chandeliers d'or et d'argent, de bronze ou d'airain [9].

Dans un autre article de ce dictionnaire (t. I, col. 1826, fig. 492) est reproduite une médaille qui montre un fidèle offrant un calice, et un petit enfant du nom de Gaudentianus à l'autel et, sur le ciborium qui couronne cet autel, sont fichés une rangée de cierges allumés. Au revers est reproduit le sacrifice d'Abraham. Cette médaille de dévotion très curieuse représente l'*oblation* d'un enfant par son père devant la « confession » d'un saint. Cette médaille antérieure au VIe siècle est illustrée par un texte de la Règle de saint Benoît. Dom Leclercq, qui fait ce rapprochement, se demande si ce ne serait pas ici un prêtre offrant l'enfant à l'offertoire. « La présence de trois flambeaux allumés sur la confession pourrait être l'indice que le sacrifice de la messe s'y célèbre à ce moment [10]. »

Dans les catacombes de Naples, au Ve siècle, au cimetière de saint Gaudiosus, nous voyons sur un arcosolium le jeune PASCENTIVS accompagné par saint Pierre et un saint inconnu. Pascentius, les mains voilées, s'approche de l'apôtre qui étend la main vers lui. La scène est encadrée par deux candélabres [11].

A Naples encore, dans le cimetière de Saint-Janvier, trois arcosolia, remontant environ au Ve siècle, nous font voir des orantes posées entre des candélabres ou de simples cierges. La plus curieuse de ces fresques, donnée t. II, fig. 2008, et expliquée col. 1836, représente le martyre éponyme du lieu : les deux orantes sont désignées par leur nom. A droite et à gauche du saint sont deux cierges allumés, évidemment en son honneur. D'après De Rossi, les cierges allumés n'étaient jamais censés figurer dans les scènes de ce monde, mais seulement au paradis [12].

A Aquilée, nous retrouvons le chandelier aux cierges de chaque côté du défunt, assez semblable aux modèles de Naples et d'Afrique. Ce type se rencontre deux fois à Aquilée, la première sous une forme très simple, la seconde dans une épitaphe. Trois orants se tiennent debout, entre eux des arbustes, à chaque extrémité deux chandeliers à trois pieds avec un cierge allumé. La figure a été donnée : voir AQUILÉE, t. I, col. 2675, fig. 871.

L'autre épitaphe d'Aquilée représente le défunt en orant, sous le chrisme astrifère, entre deux candélabres avec cierges, grossièrement représentés. Voir CANDÉLABRE, fig. 2009. Au-dessus de la tête du défunt, deux astres. « Peut-être y a-t-il opposition, nous dit dom Leclercq, entre la lumière des deux astres et celle des flambeaux [13]. »

Dom Leclercq constate encore, à la même place, qu'il est remarquable qu'entre Naples et Aquilée l'épigraphie romaine ne nous offre pas une étape du même symbole. A Rome on n'a rencontré qu'un exemple unique, c'est l'épitaphe de Bessula en orante entre deux candélabres et deux bustes de saints. Elle se trouve au musée de Latran, c. XIV, n. 44. Ce type est évidemment exceptionnel. Le nom de la défunte est un *cognomen peregrinum* qui invite à chercher sa patrie loin de Rome, ce qui expliquerait comment elle a eu souci de faire graver de son vivant une épi-

[1] Cf. Delehaye, *Légendes hagiographiques*, p. 169; Vacandard, *Études de critique et d'hist. religieuses*, IIIe série, p. 208-209. — [2] *De idolol.*, P. L., t. I, col. 759. — [3] *Div. instit.*, l. VI, c. II. — [4] Sur ce concile et les divers travaux auxquels il a donné lieu, cf. la bibliographie très riche de dom Leclercq, *Hist. des conciles*, t. I, p. 212, 213. — [5] Binterim, *Der Katholik*, 1821, t. II, p. 435; Noël Alex., *Hist. eccles.*, Venetiis, 1778, t. IV, p. 143; Gams, *Die Kirchengeschichte von Spanien*, Regensburg, 1864, t. II, p. 85 sq. — [6] Liverani, *Spicilegium*, p. 776; *Colac.*, c. XXXIX, p. 170; Bormann, *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 2538. Cf. Cabrol et Leclercq, *Monumenta liturgica*, t. I, p. CLVIII-CLIX, et *Römische Quartalschrift*, 1910, p. 97. — De Rossi fait remarquer ailleurs que, pendant les premiers siècles, les funérailles des chrétiens se célébraient durant la nuit, parce que, selon les païens, l'*elatio cadaveris* de jour était considérée comme pouvant jeter un mauvais sort, *Roma soter.*, t. III, p. 506-507. — [8] *Octavius*, c. IX, *P. L.*, t. III, col. 272. — [9] T. II, col. 1841-1842. Cf. aussi CHANDELIER, col. 210-215. — [10] *Regula S. P. Benedicti*, c. LIX, *P. L.*, t. LXVI, col. 839; dom Leclercq, art. AMULETTES, t. I, col. 1826. Cf. De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1869, pl. III. — [11] Cf. CANDÉLABRE, t. II, col. 1835. — [12] *Bullettino di archeologia cristiana*, 1887-1888, p. 126. — [13] Col. 1836. Cf. aussi Mgr Wilpert, *Die altchristlichen Inschriften aus Aquileia*, dans *Ephemeris Salonitana*, 1891, p. 46, n. 8.

taphe qui rappelât les marbres funéraires de son pays d'origine. Bessula est un *cognomen* employé en Afrique au ve siècle. En effet, c'est dans cette région, comme nous allons le voir, que ce symbole est le plus souvent employé. On peut donc croire que d'Afrique il ait émigré dans l'Italie méridionale, au temps de la persécution vandale [1].

Nous trouvons fréquemment en Afrique le cierge surmontant le candélabre. Citons en particulier le couvercle de la célèbre cassette d'argent d'Aïn-Zirara dite *capsella argentea Africana* (entre Tébessa et Constantine) découverte dans les fouilles de la basilique. Un personnage tient en main la couronne gemmée, emblème des apôtres et des martyrs sur un si grand nombre de monuments primitifs, principalement sur les fresques et les mosaïques. De chaque côté, sont deux candélabres, à pied en trident, surmontés chacun d'un cierge allumé ou torche. Une main qui sort de la nue et couronne le personnage achève de donner à la scène sa signification liturgique. Ce curieux monument est reproduit dans ce dictionnaire [2].

Les fouilles de Thabraca (aujourd'hui Tabarca), en 1890, ont fait découvrir un grand nombre de tombes chrétiennes dont le couvercle est recouvert de mosaïques; elles sont conservées au musée du Bardo à Tunis. Les sujets, dit dom Leclercq qui a décrit quelques-uns de ces monuments, se ramènent à trois types principaux [3]. Nous ne parlerons ni du calice où se désaltèrent paons et colombes, ni des animaux divers qui accompagnent parfois le défunt. Nous nous contenterons de remarquer ici que la troisième catégorie comprend l'orant entre deux flambeaux allumés. Quelques-unes de ces mosaïques peuvent remonter jusqu'au ve siècle. Celle de Dardanius et celle de Cresconia, qui sont les plus anciennes, peuvent être données comme type [4]. A Sour-Djouab, sur un bas-relief, nous voyons un calice, auquel viennent s'abreuver deux colombes, de chaque côté un flambeau [5]. A Thabraca encore, une mosaïque tombale d'une chapelle de martyrs, de la fin du ve siècle, représente quatre cierges très ornés et allumés [6]. Dans une autre mosaïque, sur l'autel d'une basilique chrétienne, trois cierges de cire jaune sont allumés [7]. Dans l'inventaire de la basilique de Cirta, il est fait mention de deux chandeliers pour cierges [8]. Il faudrait donc faire remonter jusqu'à l'âge de Constantin, contrairement à l'opinion commune, l'usage de faire brûler des cierges sur l'autel. Voyez par exemple, Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, p. 177, *Cierges et lampes*.

Le sarcophage de Tébessa mériterait aussi une description détaillée, si elle n'avait été donnée avec soin par dom Leclercq, t. II, col. 1838-1840. La figure 2011 représente ce monument d'après S. Gsell, *Le musée de Tébessa*, 1902, pl. IX, n. 2. Il est nécessaire néanmoins de dire ici un mot des cierges ou flambeaux qui décorent cette scène. Chacune des trois parties du sarcophage contient un personnage et, à droite et à gauche de chacun, est un flambeau allumé. Dans le personnage du milieu, on reconnaît la personnification de Rome, la Rome chrétienne, « à laquelle les Africains rendent ici un solennel hommage, dit dom Leclercq, comme mère de la catholicité. » Dans la figure de droite, dom Leclercq reconnaîtrait assez volontiers une personnification de l'Église d'Afrique ou de celle de Théveste; dans l'orant, l'image du défunt déposé dans le sarcophage [9]. Le monument n'est probablement pas antérieur au vi^e siècle. Ce qui nous intéresse seulement ici dans ce curieux tombeau, c'est la présence des flambeaux allumés. Cet exemple, rapproché de quelques autres types où se retrouvent les cierges ou flambeaux (exemples cités par dom Leclercq, *loc. cit.*, col. 1840), et qui tous appartiennent à l'Afrique du Nord, permet au savant auteur de conclure que le symbolisme du candélabre ou du cierge allumé a eu son principal centre dans ce pays. Dans tous ces monuments, les *ceriolaria*, *candelabra*, etc., seraient une réminiscence de ce qui se faisait pour rendre honneur aux grands

2936. — Épitaphe romaine.
D'après Marucchi, *I monum. del mus. Lateranense*, pl. LVII, n. 44

fonctionnaires de l'empire, d'après les prescriptions du cérémonial de l'empire [10].

Mais en passant chez les chrétiens, cet usage prit une signification plus haute. D'après J.-B. De Rossi, il est vraisemblable que l'emploi des cierges allumés signifie que la scène dans laquelle ils figurent se passe dans le ciel, non sur la terre [11]. C'est aussi à cette conclusion que nous amènent l'épitaphe d'Aquilée et la scène de la *capsella* d'Aïn-Zirara, que nous avons citées.

Employés aux funérailles des fidèles et dans le culte des saints, les cierges et, en général, les lampes allumées, sont aussi destinés à montrer l'honneur qu'on leur rend et à consoler ceux qui demeurent ici-bas,

[1] Marucchi, *I monumenti del Museo cristiano Lateran.*, cl. XIV, n. 44; dom Leclercq, *loc. cit.*, t. II, col. 1836. — [2] Cf. fig. 148, t. I, avec l'interprétation, col. 710; cf. aussi CASSETTE, t. II, col. 2343, 2344. — [3] T. I, col. 715. — [4] *Dict. d'archéol. et de liturgie*, t. I, col. 718, 719, fig. 152, 156. Cf. aussi de la Blanchère, *Tombes en mosaïque de Thabraca*, p. 5, 6, 9, pl. I, II, dans *Bulletin archéologique du Comité*, 1901, p. 151. — [5] CANDÉLABRE, *loc. cit.*, col. 1837, — [6] *Mosaïques tombales d'une chapelle de martyrs à Thabarca*, par P. Gauckler, dans *Fondation Piot, Monuments et mémoires*, Paris, 1906, t. XIII, p. 209. L'auteur remarque, il est vrai, en note, qu'on pourrait aussi prendre ces cierges pour des gousses ou des courges, comme on en trouve sur les monuments de basse époque. On n'avait jusqu'ici pas rencontré à Thabraca plus de deux cierges sur le même tableau. — [7] *Loc. cit.*, p. 188, 192. — [8] *Loc. cit.*, p. 182. — [9] *Loc. cit.* col. 1839, 1840. — [10] *Loc. cit.*, col. 1841. — [11] *Roma sotter.* t. III, p. 506-507; *Bull. di arch. cristiana*, 1869, p. 49, 51, 64; 1871, p. 69. Cf. aussi dom Leclercq, *loc. cit.*, col. 1841.

en rappelant que cette flamme est le symbole de la clarté éternelle du ciel. C'est ce que dit saint Jérôme dans ce texte souvent cité : *ad significandum lumine fidei illustratos sanctos decessisse et modo in superna patria lumine gloriæ splendescere* [1].

Les candélabres allumés aux côtés d'une *memoria* de saint Étienne en Afrique symbolisent la lumière de la foi chrétienne [2].

Nous en avons un autre exemple curieux dans l'inscription de Bessula (fig. 2936) [3].

Le Blant, dans un de ses recueils, a donné l'inscription d'un couvercle de sarcophage à Antigny (Vienne) dans laquelle le nom *Theovaldo* (?) est surmonté d'un trident qui, d'après M. Prou et E. Le Blant, pourrait bien être une croix portant un cierge sur chacun de ses bras [4] (fig. 2937). Cette figure servirait alors d'illustration à un trait du rituel de la bénédiction du cimetière où des cierges sont allumés sur les bras de la croix.

Nous avons donné (t. I, col. 1413, 1414, fig. 1762) la reproduction d'un curieux ivoire de Trèves qui

2937. — Inscription d'Antigny.
D'après Le Blant, *Nouv. rec. des inscr. chrét. de la Gaule*, p. 283, n. 267.

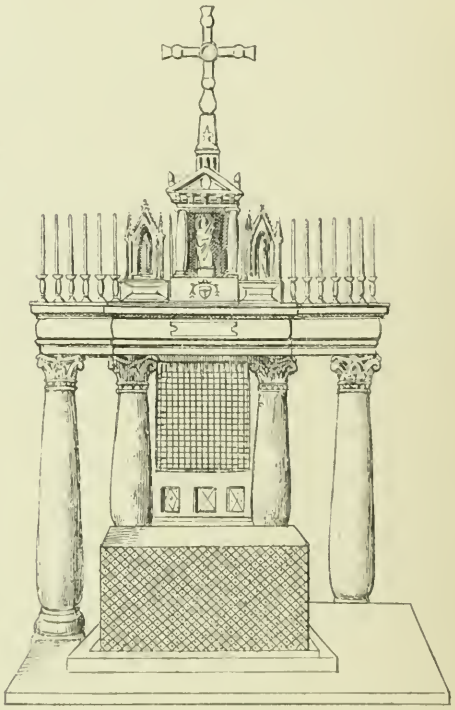
montre une procession de personnages tenant des cierges à la main.

Rohaut de Fleury, dans son ouvrage sur la messe, cite aussi plusieurs exemples antiques de cierges brûlant sur des chandeliers, à Ravenne, à Classe, à Venise, sur le ciborium de Sainte-Sophie, et, à une époque moins ancienne, à Reims [5] (fig. 2938).

2° *Textes des Pères.* — Les textes des Pères et des écrivains illustrent en représentations des monuments chrétiens. Saint Paulin de Nole décrit avec enthousiasme l'éclat des lumières qui brillent nuit et jour au tombeau de saint Félix [6]. La *Peregrinatio ad loca sancta* (fin IVe siècle ou commencement du Ve) parle à plusieurs reprises des cierges allumés dans les églises durant les cérémonies et les offices. C'est surtout durant l'office du soir, le lucernaire, λυχνικόν, proprement l'office des lumières, qu'on allumait toutes les lampes ou flambeaux de l'église, « ce qui fait, dit l'auteur, une lumière infinie [7]. » Elle parle aussi de l'illumination à l'office de matines et des laudes [8].

Eusèbe dit qu'un si grand nombre de cierges avaient été allumés dans l'église, à la vigile de Pâques, que la nuit se trouvait transformée en jour. Il y avait des cierges de cire qui étaient, par leur grosseur, de vraies colonnes [9]. Prudence décrit aussi ces lumières dans quelques-uns de ses poèmes [10].

Vigilance reproche aux chrétiens de brûler des lumières durant le jour : *moles cereorum accendi*



2938. — Autel à Reims.
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. VI, p. 37.

faciunt. Saint Jérôme lui répond que les lampes sont allumées, durant la lecture de l'évangile, non à cause de l'obscurité, mais en signe de joie.

Per totas Orientis ecclesias, quando evangelium legendum est, accenduntur luminaria, jam sole rutilante, non utique ad fugandas tenebras, sed ad signum lætitiæ demonstrandum... ut sub typo luminis corporalis, illa lux ostendatur, de qua in Psalterio legimus : Lucerna pedibus meis verbum tuum, etc. [11].

[1] *Adv. Vigilantium*, c. XIII, *P. L.*, t. XXIII, col. 349. — [2] *De miraculis S. Stephani*, l. II, c. II, 4, *P. L.*, t. XLI, col. 846. Cf. d'on Leclercq, *loc. cit.*, col. 1842. — [3] Cf. O. Marucchi, *I monumenti del museo cristiano Lateranense*, fol. 1911, pl. LXII, n. 11; reproduite d'abord par De Rossi, dans *Triplice omag.io alla santità di papa Pio IX*, Roma, tipografia della Pace, 1877, fol. V, pl. XIV, n. 44. — [4] Le Blant, *Nouveau recueil des inscriptions chrét. de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, in-4°, Paris, 1892, p. 283, n. 267. Cf. *Bull. de la Soc. des antiquaires de l'ouest*, IIe série, t. III, p. 158; *Bull. de la Soc. des antiquaires de France*, 1885, p. 213; Rossi, *Bull. di archeologia cristiana*, 1884-1885, p. 131; *Bull. archéol. du Comité des travaux historiques*, 1886, p. 252. — [5] Rohaut de Fleury, *La messe*, t. VI, p. 36, 38 sq. A noter le nombre des cierges sur l'autel. Cf. à la Bibliographie la dissertation d'Edmond Bishop sur les six cierges de l'autel. — [6] *Poemata*, *P. L.*, t. LXI, col. 467, 657. — [7] *Peregrinatio ad loca sancta*, édit. Gamurrini, p. 77 sq. Cf. aussi notre mémoire : *Étude sur la Peregrinatio Silviæ*, Paris, 1895, p. 47. Sur la profusion des lumières à l'office du lucernaire, cf. S. Paulin, *P. L.*, t. LXI, col. 585; Mabillon, *De lit. Gallic.*, 1729, p. 141-142; *Constit. apost.*, l. VIII, c. XXXV; cf. II, LIX. Voir aussi l'article LUCERNAIRE. — [8] *Étude sur la Peregrinatio*, *loc. cit.*, p. 52 sq., cf. p. 112. — [9] *Vita Constantini*, IV, XXII. — [10] Notamment dans l'hymne *Ad incensum lucernæ*, et les remarques de l'éditeur Arevalo : *Prudentii carmina*, 1788, t. I, p. 124. — [11] *Adv. Vigilant.*, *P. L.*, t. XXIII, col. 345, 361. Cf. aussi *P. L.*, t. XXII, col. 996. Cf. Cahier et Martin, *Mélanges d'archéologie*, in-4°, Paris, 1853, t. III, p. 1 sq.

Saint Paulin décrit les candélabres et les cierges attachés aux colonnes de sa basilique[1]. Sidoine Apollinaire fait aussi, dans ses lettres, allusion au luminaire[2]. Saint Grégoire de Tours nous apprend qu'on porte des cierges avec les reliques de saint Remi contre le fléau, *accensis super cruces cereis atque ceroferalibus*[3].

Isidore de Séville fait allusion, dans ses *Étymologies*, aux cierges que l'on allume pendant la lecture de l'évangile[4].

On voit, par tous ces exemples, que l'usage des lumières n'avait pas, même à l'origine, un but purement utilitaire. De Vert, dans une longue dissertation sur ce sujet, s'est efforcé de prouver que les lumières avaient été rendues nécessaires durant les offices par ce fait que le service avait lieu de nuit à l'origine, ou que, dans les catacombes, où se célébrèrent d'abord les offices, l'usage des cierges était rendu nécessaire par suite de l'obscurité des lieux. Il fait remarquer, comme traces de cet usage, que, de son temps encore, on allumait les cierges aux offices de nuit, matines, laudes, vêpres, mais qu'on ne les allumait pas à prime, à tierce, à sexte ou à none[5].

Le Brun, dans son ouvrage sur la messe, a déjà montré que ce système ne tient pas devant les faits[6]. On peut voir aussi que plusieurs des exemples que nous avons donnés s'opposent à cette théorie.

La réforme protestante prétendit abolir l'usage des cierges, comme superstitieux, mais cet usage des lumières dans le culte divin est si naturel à l'homme, et convient si bien comme expression symbolique dans le culte rendu à la divinité, que la plupart des sectes protestantes y sont revenues, sous une forme ou sous une autre, comme on peut le voir par l'étude de leur rituel. Celui de l'Église anglicane est surtout remarquable à ce point de vue, et l'usage du cierge sacré y est très répandu.

III. Autres usages des cierges dans la liturgie. — En dehors de cet usage des cierges devant les tombeaux des martyrs, sur les autels, dans les cimetières, aux ordinations, ils sont employés avec une signification spéciale dans les *funérailles*, à l'office du *lucernaire*, dans les *excommunications*, à la fête de la *Purification*, au chant de l'*exultet*, à la *dédicace* des églises, au *baptême*, pour la réconciliation des *pénitents* (voir ces différents mots), aux *ordinations* (voir ce mot et *acolyte* et *céroféraire*) et en général dans l'administration de la plupart des sacrements et des sacramentaux[7].

IV. Bibliographie. — *Usage du feu et de la lumière chez les païens :* G. S. Gruner, *De cultu ignis apud gentiles*, in-4°, Bernæ, 1736. — A. D. Richter, *De solemniori usu ignis in rebus divinis apud priscos*, in-fol., Zittav., 1764. — J. Rogberg, *De sacris ignium apud gentiles*, in-8°, Aboæ, 1690. — C. S. Schurzfleisch, *De cultu ignis apud gentes usitato*, in-4°, Viteb., 1705. — H. C. L. Stockhausen, *De cultu et usu luminum antiquo*, in-4°, Traj. ad. Rhen., 1726. — E. Chatel, *Bougeoir romain trouvé dans les fouilles du vieil Évreux. Des chandelles de suif, des bougies de cire, des cierges, des candélabres, des chandeliers, des bougeoirs et des lanternes chez les Romains*, dans *Mémoires de la Société des antiquaires de Normandie*, Caen, 1862, t. xxiv, p. 459-479. — *Statue d'un dieu dédiée à un autre dieu*, de Longpérier (cierges chez les païens), *Œuvres complètes*, édition Schlumberger, t. ii, p. 367, 368. — I. Faes, *De cereis baptismalibus veterum christianorum libri III*, Helmstadii, 1712. — J. S. Schneider, *De cereorum diurnorum in ecclesiis christ. origine et usu*, Marburgi, 1715. — I. Sartorius, *De cereis ad S. eucharistiam accendi solitis*, dans *Meletemata hist. eccles.*, t. iii. — C. C. Hofmann, *De vero cereorum usu in cœna*, Lipsiæ, 1774.

Usages des cierges chez les chrétiens : Laurent Beyerlinck, *Magnum theatrum vitæ humanæ*, Lugdun., MDCLVI, c. *De benedictione*, t. i; t. i', p. 159, *De cera*; t. vii, p. 47-49, *De sacrificio*. — Trombelli, *De cultu sanctorum*, disp. VIII, c. xxx-xxxii, Bologne, 1740-1743. — Muratori, *De divino cereorum usu apud christianos*, disp. XVI, dans l'édition des *Opera S. Paulini*. — Abbé Greppo, *Sur l'usage des cierges et des lampes dans la primitive Église. Dissertations relatives à l'histoire du culte des reliques*, Lyon, 1842. — Dom Claude de Vert, *Explication simple, littérale et historique des cérémonies de l'Église*, Paris, 1713, t. iv, p. 132-162. — Le Brun, *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe*, Liége, 1777, p. 66 sq. — T. E. Bridgett, *A history of the holy eucharist in Great Britain*, édit. Thurston, London, 1908, p. 85, 86, 91, 94 sq. — E. Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuses*, IIIe série, *Les origines du culte des saints*, Paris, 1912, p. 183, 189, 210.

Cierges brûlés devant les saints : Bullettino di archeologia cristiana, 1896, p. 95. — Le Blant, *Nouveau recueil d'inscriptions*, p. 283. — Piot, *Mémoires et monuments*, t. xiii, p. 209.

Cierge pascal : cf. *Revue d'histoire ecclésiastique*- 1903, p. 268, n. 4542; 1906, p. 332, n. 6041; 1907 p. 310, n. 5718. — *Analecta juris pontificii*, 1855, t. i, p. 396-399. — *Revue bénédictine*, 1892, t. ix, p. 392-397.

Mühlbauer, *Geschichte u. Bedeutung der Wachslichter bei den kirchlichen Funktionen*, Augsbourg, 1874. — Thalhofer, *Liturgik*, Freiburg, 1893, t. i, p. 666-682. — Martin et Cahier, *Mélanges d'archéol.*, Paris, 1853, t. iii, p. 1-51. — L'article *Kerze*, par Baumer, dans *Kirchenlexicon*, vol. vii, p. 395-402. — Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, aux mots *Cierges* et *Lampes*. — Moroni, *Dizionario di eruditione ecclesiastica*, t. vii, p. 205 sq. — Hastings, *Dictionary of religion and ethics*, au mot *Candle*.

Sur les prescriptions modernes concernant la matière dont les cierges doivent être composés, la couleur, le nombre, etc., voir *The furniture of the altar*, dans *The ecclesiastical review*, juillet 1904, p. 60-64. — Van der Stappen, *Sacra liturgia*, Mechlin, 1902, t. iii, p. 74-85. — *Coll. Brugenses*, Bruges, 1905, t. x, p. 398-400; *Ephem. liturg.*, t. xv, p. 379-388. — Edmond Bishop, *Of six candles on the altar*, dans *The Downside review*, juillet 1906, p. 188-209.

Voir les articles Candélabre, Céroféraire, Exultet, Lucernaire, Luminaire, Purification.

F. Cabrol.

CIGOGNE. Dans la catacombe de Santa Mustiola, à Chiusi (voir t. iii, col. 1395), on lit le graffite suivant :

HIC POSITVS EST
PEREGRINVS

[1] *Poemata*, xix, *P. L.*, t. lxi, col. 535. — [2] *Epist.*, v, 17. — [3] *De gloria confessorum*, c. lxxix, *P. L.*, t. lxxi, col. 886, D'autres témoignages de même genre, *Hist. Francorum*, v, *P. L.*, t. lxxi, col. 326; *De miraculis S. Martini*, III, l; et dans Fortunat, *Vita S. Radegund.*, xxxii. — [4] *Etymol.*, VII, xii, 29. — [5] De Vert, *Sur les cierges*, dans *Explication simple, littérale et historique des cérémonies de l'Église*, Paris, 1713, t. iv, p. 132-162. — [6] *Explication littérale, historique et dogmatique de la messe*, Liége, 1774, notamment, t. i, p. xix sq. et 66, *Des cierges qu'on allume pour la messe. D'où vient qu'on en allume en plein jour. Origine de cet usage*, p. 66-73. — [7] Sur ces différents usages, cf. surtout Mühlbauer, *Geschichte u. Bedeutung der Wachslichter bei den kirchlichen Funktionen*, Augsbourg, 1874; Thalhofer, *Liturgik*, Freiburg, 1893, t. i, p. 666-682; van der Stappen, *Sacra liturgia*, Mechlin, 1902, t. iii, p. 74-85, et la Bibliographie.

CICONIAS CVIVS
no[MEN DEUS SCIT [1]

Il s'agit sans doute de quelque étranger, pèlerin, voyageur, exilé, dont on ignorait le nom et sur la tombe duquel on écrivit : « Ici repose l'inconnu venu du pays des cigognes : Dieu sait son nom. » Ce pays des cigognes a intrigué les épigraphistes. Cavedoni et Liverani opinent pour la France : *nel paese dei ciconi, popoli di Francia... Povero esule di Francia!* De Rossi tenait pour la Phrygie, d'où Homère fait venir la cigogne. Une discussion serait aussi oiseuse que superflue; ce que nous retenons, c'est une mention curieuse, unique en son genre dans l'épigraphie chrétienne et qui provoque une formule sur laquelle nous reviendrons bientôt : *cujus nomen Deus scit.*

H. Leclercq.

CILICE. Un tissu grossier confectionné avec du poil de chèvre ou du poil de chameau, selon les ressources du pays, prit le nom de *cilicium*, parce que, encore qu'on tirât la matière première de Lycie, d'Espagne, d'Afrique, c'étaient principalement la Phrygie et la Cilicie qui expédiaient à profusion la matière première, grâce aux immenses troupeaux de chèvres à longs poils qui pâturaient dans leurs montagnes. Cette rude production servait à fabriquer des vêtements, des couvertures à l'usage des pauvres, des pêcheurs, des matelots. Outre sa solidité, l'étoffe tissée avec des poils offrait l'avantage d'être presque imperméable, aussi en tirait-on parti non seulement pour des vêtements, mais pour divers usages : tentes pour les soldats, bâches pour les marchandises, rideaux pour les édifices exposés au vent ou à la pluie.

En étudiant les institutions et les pratiques du cénobitisme (voir ce mot, t. II, col. 3114), nous avons montré que les moines égyptiens, moins hirsutes qu'on ne se l'imagine volontiers — exception faite pour quelques originaux à peine décents — se contentaient de vêtements modestes et pauvres, sans rechercher une mortification particulière dans la grossièreté du tissu et son incommodité. Les moines basiliens ne s'obstinèrent pas à conserver le « vêtement sordide » que leur fondateur avait adopté dans la solitude d'Annesi. Le monachisme palestinien et romain a probablement fait usage du *cilicium* (voir *Dictionn.*, t. II, col. 3188), les moines gaulois du IVe et du Ve siècle portaient des vêtements d'une extrême rudesse (t. II, col. 3194) et saint Benoît réglemente minutieusement le vestiaire de chaque moine (t. II, col. 3238) sans faire place au cilice. Il ne semble pas même avoir prévu pour eux la possibilité de revêtir cet instrument de gêne, ce qui s'explique sans peine par l'estime qu'il professait pour la tradition monastique. Vers le IVe et le Ve siècle, la mode se mit au cilice. Une antienne de l'office de sainte Cécile nous apprend que *cilicio Cæcilia membra domabat*, mais on sait que les Actes de cette sainte ne peuvent être tenus pour antérieurs au Ve siècle et le texte en question témoigne tout au plus pour cette date ou peu après. Saint Jérôme, dans l'épitaphe de Népotien, nous apprend à son sujet, *quod in palatii militia, sub chlamyde et candenti lino, corpus ejus cilicio tritum sit* [2], et après avoir renoncé au monde, il abandonne aussi le cilice : *excepta vili tunica et operimento pari, quo tecto tantum corpore, frigus excluderet, nihil sibi amplius reservavit* [3]. La *Vita Antonii* nous montre que le grand solitaire, quelques instants avant sa mort, charge ses disciples présents de l'ensevelir et de répartir ses quelques vêtements : une mélote à l'évêque Athanase et une couverture, une autre mélote à l'évêque Sérapion et à ses auditeurs τὸ τρίχινον ἔνδυμα [4]. Et ce mot nous amènerait à mentionner les *Trikhinaires* si nous n'en avions déjà parlé. Voir *Dictionn.*, au mot Chalcédoine, t. III, col. 100.

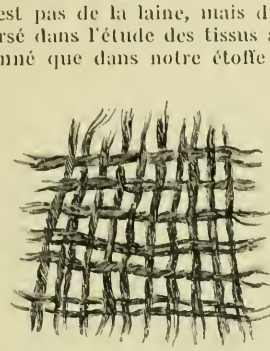
Exception faite pour ces derniers qui forment un groupe minuscule, on peut dire que, dans son ensemble et pendant la période qui nous intéresse seule, l'institution monastique a adopté pour ses membres un vêtement simple, modeste, sombre et pauvre; s'il s'est trouvé être rude, c'est par une conséquence toute naturelle qui veut qu'un objet préparé économiquement conserve une grossièreté que les procédés industriels et coûteux auront précisément pour effet de faire disparaître. Nulle recherche, semble-t-il, d'un vêtement incommode et douloureux, au moins d'une manière habituelle. Cassien le réprouve chez les moines comme une insupportable prétention à la singularité et remarque que cette austérité supérieure a pour principal résultat de gêner le travail et d'engendrer la paresse : *Quidquid enim inter famulos Dei præsumitur ab uno vel paucis, nec catholice per omne corpus fraternitatis tenetur, aut superfluum, aut elatum est et ob id noxium judicandum est, magisque speciem vanitatis quam virtutis ostentans. Et ideireo hæc quæ nec a veteribus sanctis qui hujus professionis fundamenta fecerunt, neque a Patribus nostri temporis, qui eorum per successiones instituta nunc custodiunt, tradita videmus exempla, ut superflua et inutilia nos quoque resecare conveniret. Quamobrem cilicinam vestem velut circumspectam a cunctis atque notabilem, et quæ ex hoc ipso non solum nulla spiritui possit emolumenta conferre, sed etiam elationis concipere vanitatem, quæque ad necessarii operis exercitium, in quo monachum semper impigrum expeditumque oportet incedere, inhabilis atque inepta sit, omnimodis refutarunt. Quod si quosdam hoc amictu circumdatos audivimus probabiles exstitisse, non ex eo nobis monasteriorum est regula sancienda, vel antiqua sanctorum Patrum sunt perturbanda decreta, quod pauci præsumentes aliarum virtutum privilegio, ne in his quidem quæ non secundum catholicam regulam ab eis usurpata sunt, reprehendi debere creduntur* [5].

Les fouilles entreprises à Rouen, en mars 1871, dans l'ancien jardin des moines de Saint-Ouen devenu propriété municipale, permirent à l'abbé Cochet d'étudier « l'une des plus curieuses nécropoles que j'aie, disait-il, rencontrées de ma vie. » La couche la plus profonde des inhumations est mérovingienne; nous ne nous arrêtons pas ici à la découvrir puisque nous aurons à le faire plus tard en détail, voici ce qui nous intéresse pour l'instant.

« Le 20 mars, dans celui de tous nos tombeaux qui était le plus profondément enseveli et qui était

[1] F. Liverani, *Spicilegium liberianum*, in-fol., Florentiæ, 1864, p. 777; G. Cavedoni, *Appendice al ragguaglio storico archeologico di due antichi cimiteri cristiani della città di Chiusi*, dans *Opuscoli religiosi*, 1865, série II, t. VI, p. 10; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 56; F. Liverani, *Le catacombe e antichità cristiane di Chiusi*, in-8°, Siena, 1872, p. 95; *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 2568. — [2] S. Jérôme, *Epist.*, LX, *P. L.*, t. XXII, col. 594. — [3] *Ibid.*, col. 594. Voir aussi Le Blant, *Rec. des inscript. chrét. de la Gaule*, t. I, p. 69, n. 31; p. 230, n. 169; t. II, p. 236, n. 503. — [4] S. Athanase, *Vita Antonii*, n. XCI, *P. G.*, t. XXVI, col. 972. — [5] J. Cassien *De cœnobiorum institutis*, l. I, c. III, *P. L.*, t. XLIX, col. 66. Quoi qu'en pût dire Cassien, le cilice ne laissa pas d'obtenir une assez grande vogue dans les agglomérations monastiques; mais il est notable que saint Benoît, qui professe pour saint Basile et pour J. Cassien un respect filial, donne la préférence à Cassien et laisse le c. XC des *Regulæ brevius tractatæ*, *P. G.*, t. XXXI, col. 1145; et l'*epistola* XLI, *ad monachum lapsum*, *P. G.*, t. XXXII, col. 365 : *corpus tuum cilicio aspero laceranas et zona dura astringens lumbos tuos, patienter ossa tua atterebas*. Cf. V. Texier, *Mémoire sur quelques monuments des premiers temps du christianisme*, p. 7.

foré par le fond, nous avions rencontré un corps parfaitement entier et à sa place naturelle. Ce sujet, que nous supposerions volontiers une femme, nous a donné un bracelet de fer, encore passé à l'un de ses bras. Sur les genoux et autour de la tête nous avons recueilli une étoffe brune d'un tissu gros et mal serré. Nous donnons ici un échantillon de cet intéressant tissu. Ce n'est pas de la laine, mais du crin. M. de Linas, si versé dans l'étude des tissus anciens, avait déjà soupçonné que dans notre étoffe le crin avait



2939. — Fragment de cilice (?).
D'après la *Revue archéologique*, 1873, p. 95.

remplacé la laine et il avait été jusqu'à prononcer le nom de *cilice*[1] » (fig. 2939).

H. Leclercq.

CIMELIA. Voir Vases sacrés.

CIMELIARCHA. Voir Trésorier.

CIMETIÈRE. — I. Le mot « cimetière ». II. L'aménagement des cimetières. III. La délimitation. IV. L'aspect. V. Cimetières dans les églises. VI. Rome. VII. Italie. VIII. Dalmatie. IX. Afrique. X. Irlande. XI. Gaule.

I. Le mot « cimetière ». — Toutes les inhumations, auxquelles nous devons tant et de si utiles indications sur l'histoire et les usages du christianisme primitif, se répartissent en deux catégories suivant qu'elles sont souterraines ou faites à la surface du sol. Les inhumations souterraines sont généralement classées sous le nom de catacombes; nous les avons étudiées quand ce mot s'est présenté, nous n'avons pas à y revenir. Voir *Dictionn.*, t. II, col. 2376 sq.

Nous lisons sur un grand nombre d'épitaphes les mots κοιμητήριον (et la forme vulgaire κυμητήριον), *cymeterium*, *cimiterium*, *cymiterium*, terme exclusivement employé par les fidèles et qui équivaut, pour les monuments sur lesquels on le lit, à un certificat d'origine. C'est que ce terme est un acte de foi à la résurrection; κοιμητήριον vient de κοιμᾶσθαι, dormir, et saint Jean Chrysostome prend soin d'en expliquer le sens à ses auditeurs : διὰ τοῦτο καὶ αὐτὸς ὁ τόπος κοιμητήριον ὠνόμασται· ἵνα μάθῃς ὅτι οἱ τετελευτηκότες καὶ ἐνθαῦτα κείμενοι οὐ τεθνήκασιν, ἀλλὰ κοιμῶνται καὶ καθεύδουσι, « le lieu de la sépulture est appelé *cimetière* afin que tu saches que ceux qui y reposent ne sont pas morts mais endormis[2]. » Les défunts s'étaient couchés dans l'attente du réveil annoncé par l'Écriture, ils sommeillaient, on ne les appelait plus comme font les païens qui n'ont pas d'espérance : οἱ νεκροί, mais « ceux qui reposent » : οἱ κεκοιμημένοι[3], et la mort fut dite la κοίμησις[4].

Bien qu'on ne rencontre nulle part dans les Septante et dans le Nouveau Testament l'emploi de κοιμητήριον[5], il est certain que le symbolisme de la mort comparée à un simple sommeil doit être rapporté au Christ lui-même qui annonce à ses disciples : *Lazarus amicus noster dormit; sed vado, ut a somno ressuscitem eum*, Λάζαρος... κεκοίμηται, ἀλλὰ πορεύομαι ἵνα ἐξυπνίζω αὐτόν[6]. Nous en retrouvons l'écho sur une inscription de Thessalonique du IIe-IIIe siècle[7]. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 339, fig. 65.

ΚΑΛΟΚΕΡΟΣ ΜΑΚΕΔΟ
ΝΙΚΕΣΩΣΙΓΕΝΙΑΤΟΙΣ
ΓΛΥΚΥΤΑΤΟΙΣ ΓΟΝΕΥ
ΣΙΝΤΟ ΚΟΙΜ-Τ-ΡΙΟΝΕΩΣ
5 ΑΝΑΣΤΑΣΕΩΣ

Καλόκερος Μακεδόνι κὲ (καὶ) Σωσιγενίᾳ τοῖς γλυκυτάτοις γονεῦσιν τὸ κοιμητήριον ἕως ἀναστάσεως. « Calocerus à ses parents bien-aimés, Macédonius et Sosigenia, le lieu de repos jusqu'à la résurrection. »

Cimetière a, on le voit, le sens de tombe individuelle et pas seulement celui d'agglomération funéraire. Voici qui est plus clair encore[8] (fig. 1559, t. II, col. 911) :

ΚΥΜΗΤΗΡΙΟΝ ΜΟ
ΝΟCΩΜΟΝCΩΜΟ
ΝΕΝΘΑΚΙΤΕΜΑΞΙ
ΜΙΑΝΟC ΝΟΜΕΡΟΥ
5 ΑCΚΑΡΙΟΝΕΙΝΟΥ
ΡΟC ✝

Κυμητήριον μονόσωμον. Ἔνθα κεῖτε Μαξιμιανὸς νομέρου Ἀσκαριονείνουρος. Puisqu'on a pris soin de spécifier qu'il s'agit d'un tombeau pour un seul corps, c'est qu'il existait donc des « cimetières » pour plusieurs défunts, ainsi que nous l'avons déjà vu à Rome. Voir *Dictionn.*, t. II, col. 910 sq. En effet, le sens de chambre funéraire, nous dirions aujourd'hui « caveau

[1] Cochet, *Archéologie sépulcrale, Une fouille en Normandie, ou notice sur des sépultures chrétiennes trouvées en mars 1871, à Saint-Ouen de Rouen*, dans *Revue archéologique*, 1873, p. 95. — [2] Origène, *P. G.*, t. XIII, col. 288; Denys d'Alexandrie, *P. G.*, t. X, col. 1321; Eusèbe, *P. G.*, t. XX, col. 208, 676, 804; S. Athanase, *P. G.*, t. XXV, col. 629, 652; t. XXVI, col. 704; S. Jean Chrysostome, *P. G.*, t. XLIX, col. 393; Jean Moschus, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 2892; Jean Climaque, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 720. — [3] Thessal., I, 4, 13; Hermas, *Pastor*, vis. III, 5; Clément d'Alexandrie, *P. G.*, t. VIII, col. 980; ps.-Denis Aréop., *P. G.*, t. III, col. 552, 560, 565; Jean Damascène, *P. G.*, t. XCIV, col. 69, 252. — [4] Hermas *Pastor*, vis. III, 11; *Philosophumena*, édit. Duncker, p. 456, 464; Origène, *P. G.*, t. XII, col. 1020; Eusèbe, *P. G.*, t. XXIV, col. 72. — [5] On y trouve le verbe κοιμᾶσθαι. Cf. Matth., XXVII, 52; Act., VII, 59; XIII, 36; I Cor., VII, 39; XV, 6, 18, 20, 51; I Thessal., IV, 13 sq.; II Petr., III, 4; cf. Matth., XXVIII, 13; Luc., XXII, 45; Joa., XI, 11 sq.; Act., XII, 6; I Cor., XI, 30. — [6] Joa., XI, 11; cf. I Cor., XV, 18 : κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ. — [7] P.-M. Paciaudi, *Monumenta Peloponnesi a commentariis explicata*, in-4°, Romæ, 1761, t. II, p. 214, fig. 8, n. VIII; p. 225 : *e Thessalonica*, 1754; à cette date l'inscription fut apportée à Venise au musée Nani; J. Nani, *Collezione di tutte le antichità che si conservano nel museo Naniano*, Venezia, 1815, n. 391; entrée depuis dans la collection du *Campo Santo Tedesco*, à Rome. Kirchhoff, dans *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9439; C. Bayet, *De tituli Atticæ christianis antiquissimis*, in-8°, Lutetiæ, 1878, p. 44; Delacoulonche, *Mémoire sur le berceau de la puissance macédonienne des bords de l'Haliacmon à ceux de l'Axius*, dans la *Revue des sociétés savantes*, 1858, t. V, p. 204; L. Heuzey, *Mission de Macédoine*, in-fol., Paris, 1876, p. 26-27; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1890, p. 54; *De christianis monumentis ἰχθὺν exhibentibus*, dans Pitra, *Spicil. Solesm.*, t. III, p. 554-555; De Rossi, *Eine altchristliche griechische Inschrift, aus Thessalonich*, dans *Römische Quartalschrift*, 1891, t. V, p. 1-9, pl. I, n. 2; J. Dölger. *Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit*, Rom, 1910, t. I, pl. I, n. 107. On trouvera dans la dissertation consacrée par De Rossi à ce monument la discussion de la paléographie. — [8] P. Perdrizet, *Inscriptions de Salonique*, dans les *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 1905, t. XXV, p. 86, n. VI, marbre blanc, haut. 0m22, larg. 0m28. ép. 0m02; fig. 15. Le graveur a répété par erreur la fin de μονόσωμον. Les cinq lettres σωμον (lign. 2-3) ne comptent pas.

de famille [illegible], est fréquemment employé comme on ferait de χρῶνον. A Mégare [1] :

+ΚΥΜΗΤΗΡΙΟ
ΝΑΝΔΡΕΟΥΡΟ
ΔΩΝΟϹ ΚΑΙ ΤΗ
ϹΓΥΝΑΙΧΟΣΑΥΤΟ
5 ΥΒΙΖΥϹ +

Κυμητήριον Ἀνδρέου, Ῥοδωνος καὶ τῆς γυναι[κ]ὸς αὐτοῦ...

On voit que ce mot est fréquent en Orient, mais dans certaines régions seulement, principalement la Grèce [2] et quelques provinces de l'Asie Mineure [3], en Macédoine [4]; on le rencontre même sur divers points, à Malte [5], à Damas [6].

ΥΜΟΙΤΗΡ
ΡΗΝΕΙΔ
ΙΜΟΝ
ΗϹ

Κ]υμοιτήρ[ιον..... εἴρηνε τῶ....., ailleurs encore.

Une inscription de Narbonne mentionne le défunt Dometius dans une inscription latine, puis, comme s'il y manquait quelque chose, on ajoute : κυμετήριον Δομετίου ἀπὸ κώ[μης] Ταουσῶν, avec le rappel du lieu d'origine en Syrie [7] (fig. 2940).

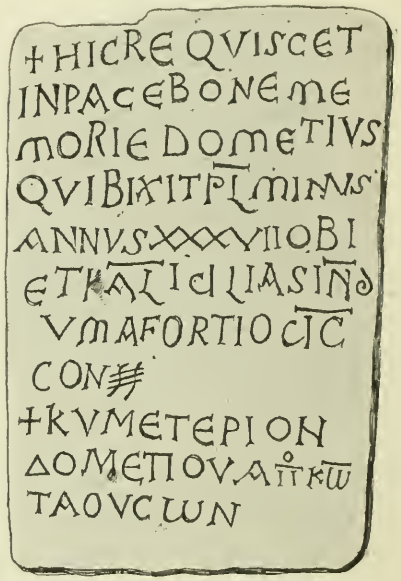
+ HIC REQVISCET
IN PACE BONEME
MORIEΔOMETIVS
QVI B IX IT PL MINVS
5 ANNVS XXXVII OBI
ET KAL IVLIAS IND
V MAFORTIO VC
CONSS
+ KVMETEPION
10 ΔOMETIOV ΑΠΟΚΩ
ΤΑΟV CΩN

L'itacisme et le parler vulgaire ont infligé quelques déformations au mot κοιμητήριον qu'on trouve orthographié : ΚΙΜΙΤΗΡΙΟΝ [8], ΚΥΜΙΤ[ήριον] [9], ΚΥΜΗΤΗΡΙΟΝ [10], ΚΥΜΙΤΙΡΙΟΝ [11], ΚΙΜΗ[τήριον] [12], ΚΥΜΗΤΙΡΙΟΝ [13], ΚΥΜΟΙΤΗΡ[ιον] [14], ΚΟΙΜΗΤΡΙΟΝ [15]. Ces variantes sont médiocrement intéressantes et il en est de même des formules: sauf celle déjà rappelée : κοιμητήριον ἕως ἀναστάσεως et la suivante [16] :

+ ☧
κ]ΟΙΜΗΤΗΡΙ
ΝΕ ΩΙΥ
ΟΥ ΕΥΤΥ
ΟΝΙΕΛΠΙ
Ο

κοιμητήριον ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ ...ου καὶ Εὐτυχίδος καὶ Ἐλπιδίου.

D'Orient le terme passa en Occident et fit sa toilette



2940. — Inscription de Narbonne.
D'après Le Blant, *Recueil*, t. II, pl. 82, fig. 499.

à la mode latine, il devient *cœmeterium* avec ses variantes. La principale modification consiste à délaisser le sens restreint de tombe [17]; chez les latins,

[1] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9304; cf. n. 9305, 9306, 9310, 9311, 9312, 9313, 9314, 9315, 9316; quant au n. 9298, on y lit : κοιμητήριον sans hésitation possible. — [2] C. Bayet, *De titulis Atticæ christianis antiquissimis*, in-8°, Lutetiæ Parisiorum, 1878, n. 2, 3, 4, 7, 8, 10, 11, 15-19, 21, 22, 24, 25, 27, 28, 34, 36, 37, 39, 40, 44, 46, 47, 49, 50, 51, 55-59, 61, 65-73, 77, 83, 85-91, 93, 95, 97, 98, 101, 103, 104, 106, 108-110, 112-117, 121, 122, 125. — [3] Phrygie Pacatienne: P. Paris, dans *Bulletin de corresp. hellénique*, t. VIII, p. 242, n. 4; p. 249; *Journ. of hellenic studies*, t. IV, p. 107; *Bull. de corr. hellén.*, t. XVII, p. 250; Phrygie Salutaire : dans *Journ. of hellen. studies*, t. IV, p. 429; *Bull. de corresp. hellénique*, t. XVII, p. 275, 276; Pisidie : W. Ramsay, dans *Mittheilungen des deutsch. archäolog. Instit. in Athen*, t. XIII, p. 138 sq.; Galatie, [illegible] : *Sitzungsberichte d. Akad. d. Wissensch. zu Berlin*, 1888, p. 891, n. 68, 69; *Papers of the American school at Athens*, t. II, p. 312, n. 363; F. Cumont, *Les inscriptions chrétiennes de l'Asie Mineure*, dans *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, 1895, t. XV, n. 366-389 : « On a trouvé à Travium et dans les environs toute une série d'épitaphes d'assez basse époque commençant par κατάκειται ou κοιμᾶται. » Nous ne songeons pas à réunir toutes les attestations ni toutes les variantes du mot [illegible]; la suivante vaut cependant la peine d'être notée. En Arménie, à Tchiftli, village situé dans la haute vallée du Lycus, non loin de la source, devant la principale maison : ☩ ΚΟΙΜΗΤΗΡΙΟΝ ΤΗϹ ΜΑ ΚΑΡΙΑϹ ΘΕΟ ΚΡΑΤΗϹ. Cf. R. Cagnat, *Militaire de la vallée du Lycus*, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1894, p. 318. — [4] P. Perdrizet, *Inscription de Salonique*, dans *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, 1899, t. XIX, p. 541-548; 1900, t. XX, p. 223-235; 1905, t. XXV, p. 81-95; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9410. — [5] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 633. — [6] Celle-ci est d'autant plus intéressante que le *Corp. inscr. græc.* n'avait recueilli aucune inscription chrétienne à Damas. — [7] Cénac-Moncaut, *Voyage archéol.*, p. 600; E. Le Blant, dans le *Bulletin archéologique de l'Athenæum français*, 1856, p. 54; *Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, in-8°, Paris, 1867, t. II, pl. 82, fig. 499; Tournal, *Catalogue du musée de Narbonne*, p. 48, n. 202; Lebègue, *Épigraphie de Narbonne*, n. 1275; Hirschfeld, dans *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 5340; G. Kaibel, *Inscript. græcæ*, p. 661, n. 2517; trouvée pendant les travaux d'établissement de la voie ferrée; entrée depuis au musée de la ville; Mavortius fut consul en 527. A Narbonne comme à Rome, pour l'inscription du sarcophage publiée par Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Romæ, 1651, t. I, p. 5, nous avons donc des Orientaux qui conservent un mot κοιμητήριον le sens privé en usage dans le pays dont ils étaient originaires. — [8] C. Bayet, *op. cit.*, n. 114. — [9] *Ibid.*, n. 116. — [10] *Ibid.*, n. 2, 3, 15, 16, 21, 24, 25, 27, 36, 39, 47, 49, 50, 68, 69, 70, 73, 77, 83, 89, 90, 91, 97, 101, 103, 109, 110, 115, 121, 122. — [11] *Ibid.*, n. 17. — [12] *Ibid.*, n. 87. — [13] *Ibid.*, n. 108. — [14] A Damas. Voir ci-dessus; *Revue archéologique*, 1869, p. 456. — [15] Boldetti, *op. cit.*, p. 633. — [16] C. Bayet, n. 20. Pierre trouvée dans l'église ἁγίας Τριάδος, 0m32 × 0m19. *Corp. inscr. atticarum*, t. III, part. 2, p. 245, n. 3475. — [17] Foggini, *De romano itinere Petri et episcopatu ejusque antiquissimis imaginibus exercitationes historico-criticæ*, in-4°, Florentiæ, 1741, p. 295.

cimetière a presque invariablement le sens d'agglomération plus ou moins importante. Ce n'est pas d'ailleurs la seule déformation qu'on inflige au sens primitif du mot. *Cœmeterium* s'identifie volontiers avec le lieu des assemblées liturgiques. L'édit de persécution de Valérien et Gallus vise particulièrement ces lieux de réunion : *Præceperunt etiam ne in aliquibus locis conciliabula fiant, neve cœmeteria ingrediantur* [1], ainsi le préfet d'Alexandrie interdit aux fidèles l'accès de leurs cimetières : εἰς τὰ καλούμενα κοιμητήρια εἰσιέναι, en 257; et cette interdiction fut levée quand la persécution prit fin. Les évêques eurent de nouveau le droit de convoquer dans les « cimetières » τὰ τῶν καλουμένων κοιμητηρίων ἀπολαμβάνειν χωρία [2].

Une seule inscription de Florence conserve, à notre connaissance, la signification restreinte de tombe particulière : B M ‖ FLƀROMVLIANVS ‖ INFAS·Q·VIXIT·AN ‖·VI·ET·M·VII·ET ‖ FRATRES·IPSIVS ‖ QVI·POSITI SVNT·‖ PER SINGVLA CŒ ‖ METERIA·VERV[*s*] ‖ Q·VIXIT·AN·X ‖ *et* ROMANVS Q ‖ *vixit* AN·V ‖ *et* AVGVSTVLA ‖ AN·III ƀ S ‖ IN·PACE [3]. D'assez bonne heure *cœmeterium* commence à être appliqué à une nécropole. Une petite plaque de marbre que nous avons déjà étudiée [4] porte cette mention : *in cimi*TERV, idiotisme qui laisse reconnaître sans peine *cœmeterium*. Ici il est question du *cœmeterium majus*, sur une autre épitaphe romaine du IVe siècle, nous lisons CIMITERO [5] et nous pouvons encore rappeler SABINI BISO ‖ MVM SE BIB*u*M ‖ FECIT SIBI IN CYMI ‖ IERIVM BALBINAE ‖ IN CRYPTA NOBA [6], puis : .....NS... ‖ *se viv*O CONPARAV*it locum* ‖ *i*N CIMITERIO (*Lucinæ*?) [7], puis encore : (*ren*)-OVAVIT CYMETERIV TOTV... [8] et enfin ce fossoyeur *qui laboravit per totum cœmeterium* [9] :

DEBESTVS MONTANARIVS
QVI LABORAVIT PER OMNIVM
CLIMITERIVM · MERITVS FECIT

II. L'AMÉNAGEMENT DES CIMETIÈRES. — Tandis que les riches païens pratiquaient un respect superstitieux à l'égard de leurs morts, les fournissaient de provisions de bouche, d'objets usuels, célébraient des repas en leur honneur, les pauvres, les esclaves n'avaient d'autre perspective que d'être portés dans les *puticuli*, les « pourrissoirs », et mettaient leur espoir et leurs chétives ressources pour éviter l'odieuse fosse commune. Pauvres et riches avaient au moins ceci de commun qu'on les livrait à la corruption et à la disparition. Les fidèles croyaient au contraire que, si la mort et la corruption n'épargnaient pas leurs frères, ceux-ci n'en gardaient pas moins leur personnalité dans l'attente de la résurrection, et c'est vraiment ainsi que les nécropoles, de quelque nom qu'on les désignât, étaient des cimetières, des lieux de repos. Les rites de la sépulture s'étaient inspirés de cette croyance : lavage, onction du corps, prières, déposition dans un lieu honnête et non souillé par la présence d'un autre cadavre. *Est relatio apud nostros in cœmeterio corpus corpori juxta collocando spatium recessu communicasse* [10], écrit Tertullien, et l'emploi du mot *cœmeterium* sous sa plume est d'autant plus remarquable que le terme vulgaire en Afrique et notamment à Carthage, pour désigner les cimetières, était *area*. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 2787 sq. D'ailleurs, ce n'est pas seulement le mot qui nous intéresse, c'est l'institution, et nous constatons dans les textes antérieurs à la paix de l'Église que les chrétiens possédaient des lieux d'inhumation distincts de ceux des païens, dont la promiscuité dans les *columbaria*, les *hypogées*, etc., leur eût semblé plus qu'une souillure, presque un danger pour leurs restes qu'un tel voisinage empêcherait peut-être de prendre part à la résurrection. Tertullien, Hippolyte de Porto, la notice du pape Fabien, Denys d'Alexandrie, Eusèbe de Césarée, le concile d'Elvire attestent l'existence de cimetières en Afrique, en Égypte, en Orient, à Rome, en Espagne [11].

De cet ensemble de témoignages le fait ressort très clair de l'existence de lieux d'inhumation d'étendue variée portant le nom de cimetières dès le IIIe siècle, connus et désignés sous ce nom par les fidèles et même par l'administration impériale. L'usage était exclusivement réservé aux chrétiens. Il est vrai qu'en Afrique nous rencontrons une inscription, à Constantine, placée au-dessus d'une porte et désignant une sépulture gentilice et héréditaire [12] :

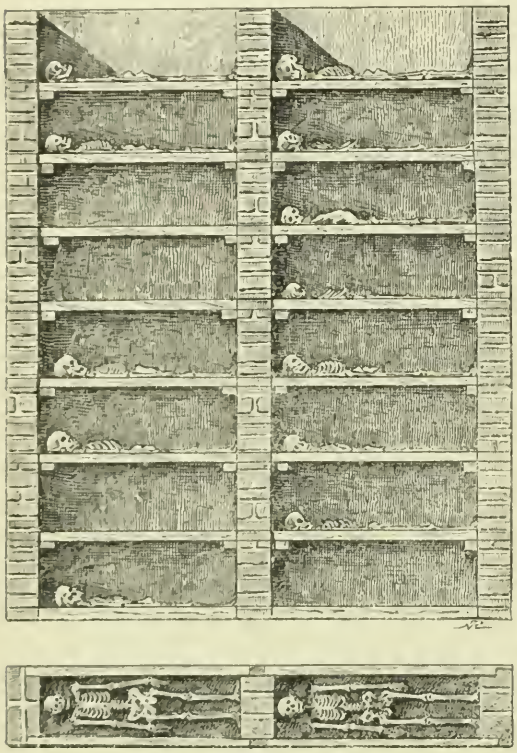
COEMETERIA ƀ MEMORIAE GEN
TIS LEPIDIORVM ƀLƀ LEPIDI NAMPV
LI ET STENNIAE POTITAE ET HERE
DVM HERE DVMVE EORVM VIVVNT
5 IN DIEM SVVM ƀ ISTANTIVSƀFECƀ

Cette inscription est-elle chrétienne ou païenne? Dans ce dernier cas elle offrirait un exemple unique de l'emploi du mot *cœmeterium* par des païens, ce qui ne serait pas autrement extraordinaire, vu les rapports continuels existant entre les fidèles et les adorateurs des idoles. Ce qui est plus digne d'attention, c'est la rencontre en Maurétanie du mot κοιμητήριον exactement traduit et correctement orthographié. Enfin, le mot est encore intéressant parce que c'est en Afrique, à Cherchel, que nous lisons sur une épitaphe chrétienne, pour rendre l'idée exprimée par κοιμητήριον, non pas *cœmeterium* mais *accubitorium*, « lieu pour se coucher », « lit de repos » [13]. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 2798, fig. 943.

[1] *Acta proconsularia sancti Cypriani*, n. 1, dans Ruinart, *Acta sincera*, p. 216. — [2] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XXX; l. VII, c. XI, XIII; l. IX, c. II, *P. G.*, t. XX, col. 589 sq. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 1700; Gori, *Inscripl. Etruriæ*, t. III, p. 306; De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 428. A Rome, nous trouvons un exemple du mot κοιμητήριον appliqué à une tombe particulière; c'est sur un sarcophage mentionné par Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Romæ, 1651, t. I, p. 5. Mais à ce propos, De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 85, remarque avec raison que l'épitaphe est grecque et mentionne la femme d'un individu nommé Laudicius (ΛΑΥΔΙΚΙϹ), vocable qui rappelle quelqu'une des nombreuses villes de Laodicée dont cet homme était probablement originaire. — [4] De Rossi, *Del luogo appellato ad Capream, presso la via Nomentana dall'età arcaica ai primi secoli cristiani*, dans le *Bull. della Commiss. archeol. comunale*, 1883, t. XI, p. 244-258; *Dictionn.*, t. II, col. 2107, fig. 2069; la paléographie de l'inscription engage à l'attribuer à la fin du IVe siècle ou au début du Ve. — [5] Marangoni, *Acta sancti Victorini*, in-4°, Romæ, 1740, p. 101; Corsini, *Notæ Græcorum disserl.*, in-4°, Florentiæ, 1749, p. 12; Pilier du Latran, VIII, 25, dans O. Marucchi, *I monumenti del museo Pio Lateranense*, in-fol., Roma, 1910, pl. LI. — [6] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 547, note 2. — [7] *Ibid.*, p. 547, note 2. — [8] *Ibid.*, p. 463, à propos de la restauration au VIe siècle du cimetière voisin de la basilique de Saint-Paul. — [9] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 534. Le *Règlement ecclésiastique égyptien* contient, n. XXXI, une mention relative aux cimetières, Cf. F.-X. Funk, *Didascaliæ et Constitutiones*, in-8, Paderborn, t. II, p. 116. — [10] Tertullien, *De anima* c. LI, *P. L.*, t. II, col. 738. — [11] Tertullien, *Ad Scapulam*, c. III, *P. L.*, t. I, col. 701; *Philosophumena*, édit. Cruice, l. IX, c. XI, p. 441; *Catal. Bucherian.*, Fabien; S. Cyprien, *Epist.*, LXXXII; Denys d'Alexandrie, dans Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XI; Eusèbe, *op. cit.*, l. IX, c. II, *P. G.*, t. XX, col. 804; *Conc. Illiberit.*, can. 34, 35, dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 11. — [12] Delamare, *Exploration de l'Algérie*, pl. 147, n. 15; L. Renier, *Inscriptions de l'Algérie*, n. 2031; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 7543; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 85-86. — [13] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9586.

On voit assez, par tout ce qui précède, qu'une distinction s'impose entre *catacombes* et *cimetières*, mais ce qui achève d'établir cette distinction, c'est que, vers le temps de la paix de l'Église, on s'habitua à donner le nom de *cœmeterium* aux basiliques et édicules élevés à la surface du sol par-dessus les cryptes souterraines renfermant les corps des martyrs [1]. « Cimetière » avait quelques vocables qui lui faisaient concurrence, comme *area*, *hortus*, *polyandrum*, qui n'eurent pas grande vogue et cessèrent d'assez bonne heure d'être employés généralement.

Les cimetières requéraient une étendue assez considérable, si l'on tenait à donner satisfaction aux fidèles en ne superposant pas les corps et en supprimant la fosse commune. Toutefois, si l'on regarde de



2941. — Coupe d'un cimetière.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 94.

plus près aux textes et aux ruines, on peut constater que la répugnance insurmontable pour cette promiscuité de la tombe concernait le cas où les corps étaient enterrés sans cercueil [2]. Celui-ci remédiait à tout; et les païens paraissent avoir pensé de même sur ce point, puisque, à Ostie et à Rome, J.-B. De Rossi a vu beaucoup de sépultures païennes consistant en une série de cases superposées [3]. La construction était simple, rapide et économique. Entre deux murs, élevés verticalement à la distance convenable, se succédaient régulièrement des dalles posant sur une console; chaque dalle portait un défunt (fig. 2941). Ce mode de sépulture a été usité dans le vestibule de la petite catacombe juive de la vigna Randanini [4]. Ce sont, en somme, des puits sectionnés horizontalement par des étagères, dont le nombre peut aller jusqu'à huit ou dix. Le puits s'appelait *forma* et les logettes des cadavres, *introformas* [5].

A Rome, dès la fin du IVe siècle, les basiliques cimétériales s'entourèrent de ces sortes de cimetières; des fouilles exécutées en 1689 à la basilique du Vatican amenèrent une découverte très intéressante dont un témoin oculaire rend compte en ces termes : *Scoprimento d'una sepoltura antica al n. 545 secondo la pianta della basilica Vaticana antica stampata dall'Alfarano e luogo indicato sotto le lettere dd-Li 6 settembre 1689 si scoprì casualmente dal calpestio d'un cavallo dell'Emo card. Lauria un sepolcro antichissimo per la rottura di una parte della lapide, che serviva per coprire la bocca di esso, e si trovava coperta di tre palmi di terra in circa... Si trovò in questo una cassa di marmo composta di più pezzi connessi con calce o stucco di lunghezza palmi 10 e larga p. 4 ed alta p. 4 incirca, compresavi la grossezza delle tavole di marmo bianco con il coperchio composto di pezzi, con dentro esservi un corpo collocato alla supina infasciato ed imbalsamato ad uso degli antichi Hebrei, costume passato alli cristiani della primitiva Chiesa. Discavata la suddetta ve se ne scoprì un'altra sotto alla medesima tramezzandovisi però un massiccio di un palmo; il di cui coperchio era intiero dell'istessa grandezza e misura dell'altra con dentro esservi un corpo più ben custodito, infasciato ed imbalsamato con il cranio intiero... e nell'istessa positura dell'altro corpo di sopra di sopra e con l'infrascritta iscrizione nel coperchio di detta cassa nello parte di sotto verso il corpo. Dopo questo escavazione si scoprirono altri sepolcri sotto alli detti, ma per essere l'hora tarda si tralasciò l'opera* [6].

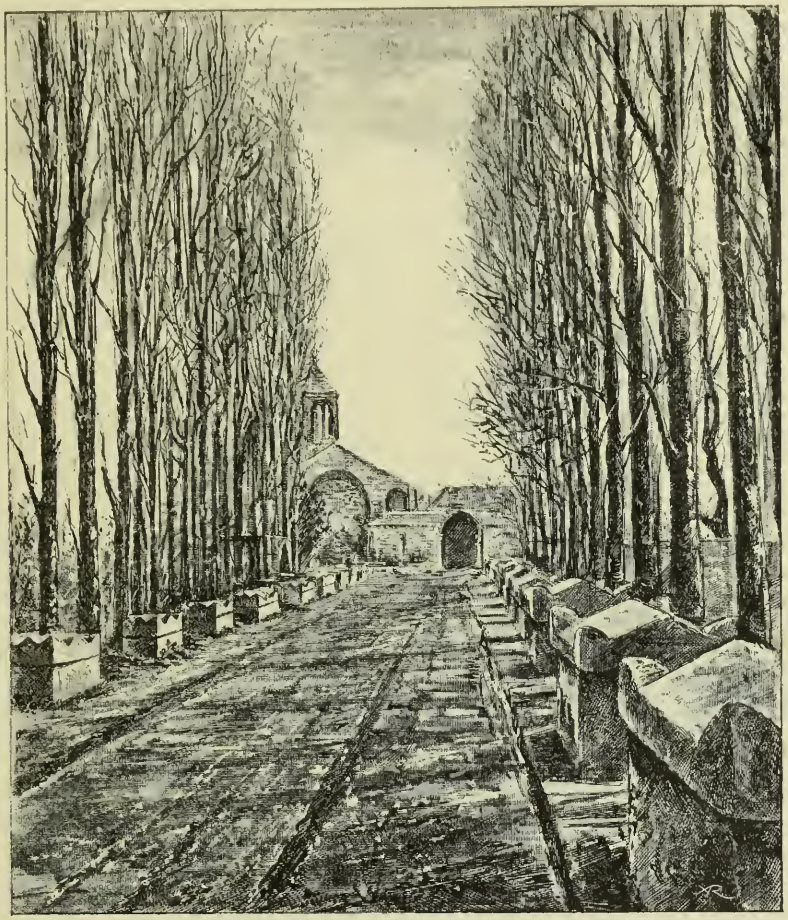
Mais ce système de puits funéraires à couchettes ne fut pas le seul procédé employé par les fidèles. Ils aménagèrent, sous le pavement des basiliques et des exèdres contiguës à celles-ci, des niches couvertes de tuiles disposées en plan incliné à la façon des toits [7], ou bien des niches faites de dalles de pierre ou de marbre et dans lesquelles on introduisait soit le cercueil soit même un sarcophage.

On pense bien que ce que nous savons de ces cimetières est fort peu de chose, car pendant des siècles les indigènes semblent s'être évertués à n'en rien laisser subsister. Tantôt les faubourgs d'une ville se sont étendus jusqu'à l'emplacement des anciens cimetières, tantôt les laboureurs ont nivelé le sol et en ont arraché tout ce qui pourrait mettre sur la voie d'une découverte. Quand les cimetières ont été protégés par la présence d'une basilique, des remaniements et des bouleversements non moins funestes ont trop souvent amené la disparition des moindres vestiges; parfois cependant les tombes ont triomphé

[1] Settelé, dans *Atti della pontific. accad. di archeologia*, t. II, p. 51. — [2] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 479 sq., au mot Ad Sanctos, nous avons eu l'occasion de montrer l'empilement des corps dans le voisinage des corps saints. Afin d'obtenir une meilleure place, on ne regarde plus de si près à être au dernier étage d'une rangée. Un dessin représente cet entassement de cercueils dans le cimetière des Aliscamps à Arles (t. I, fig. 94). Cochet, *Normandie souterraine*, p. 209, n'a pu s'expliquer comment certains cimetières mérovingiens offraient deux ou trois rangs de sépultures superposées; il y voyait en la, d'après lui, contravention à la loi salique qui, sur ce point, est pleinement d'accord avec le droit romain : *si quis mortuum hominem aut in nauffo aut in petra, quæ vasa ex usu sarcophagi dicuntur, super alium miserit... culpabilis judicetur* (Lex salica, c. XVII, n. 1); mais F. de Lasteyrie, dans la *Revue archéologique*, mai 1876, p. 361, a fait justement observer que la superposition des cadavres ne vise que le fait s'il est accomplis dans un même sarcophage ou un même *loculus*. — [3] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 93. — [4] *Ibid.*, t. I, p. 94. — [5] *Ibid.*, t. III, p. 110; *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 25-32. Parfois la dalle de fermeture au ras du sol donne le nombre des étagères que contient la *forma*. — [6] De Rossi, *Inscriptiones christianæ urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, p. 108, n. 211, ad ann. 369; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 396. — [7] Ce qu'on appelle vulgairement *a capanna*.

des causes acharnées à leur destruction. Dans l'église Saint-Pierre à Vienne, en Dauphiné, on a retrouvé un triple étage de sarcophages chrétiens [1]. A Trèves, dans les basiliques de Saint-Paulin et de Saint-Mathias s'élèvent de même des couches amoncelées de sarcophages et de niches funéraires [2]. En général, ces sarcophages d'époque romaine sont encore de grandes dimensions et de poids considérable, ce sont moins des cercueils que des sarcophages, il faudra attendre l'époque barbare pour voir les auges de pierre minces et légères, avec leur fermeture plate. Au contraire, les tombes romaines, même celles destinées à être enterrées et superposées, présentent un couvercle anguleux ou en dos d'âne. On a des exemples de ces tombes massives aux Aliscamps d'Arles (fig. 2942), dans la crypte de Saint-Géréon à Cologne, dans la basilique de Sainte-Ursule de la même ville. Les plus anciennes niches funéraires paraissent avoir été dépourvues de toute inscription permettant l'identification du défunt, puis on se ravisa, on mit quelques mots, une formule indiquant la croyance chrétienne. Avec le IVe siècle, on commence à voir apparaître à Vienne, à Trèves, à Cologne, de nombreuses épitaphes gravées sur de petites tablettes de marbre carrées ou rectangulaires, qu'on fixait soit sur la niche, soit sur une des faces du sarcophage ou même sous le couvercle avec l'inscription tournée à l'intérieur.

Quand on voit ces menues précautions, une question se présente à l'esprit : Dans quel but? Les fidèles prévoyaient-ils les bouleversements futurs du sol d'après ceux que les grandes constructions de l'époque impériale devaient leur offrir et escomptaient-ils le respect des générations à la vue des restes que protégeaient et recommandaient les symboles chrétiens? C'est possible. Les menus objets disposés à l'intérieur des tombes n'avaient plus la destination de servir ou de distraire le défunt, il est difficile parfois d'y voir des objets usuels ensevelis avec le mort, des bijoux, des souvenirs intimes. La plupart sont parfaitement insignifiants, mais ils sont timbrés d'un symbole destiné à devenir la sauvegarde des cendres contre les mains rapaces et irrespectueuses. Les inscriptions ensevelies dans le sol ne peuvent avoir la prétention d'instruire les passants sur un défunt de qui tout semble avoir disparu à jamais, et cependant ces petits cartels grossièrement tracés, rappelant un nom et une date, sont aussi marqués d'un symbole



2942. — Allée des Aliscamps à Arles.

[1] Allmer, dans le *Bulletin de la Société impériale des antiquaires de France*, 1860, p. 158. — [2] Schmitt, *Die Kirche des heil. Paulinus*, p. 75, 76, 424; F.-X. Kraus, *Altchristliches Cœmeterium bei S. Matthias in Trier*, dans *Jahrbücher d. Ver. Alterth. Rheinl.*, 1877, t. LXI, p. 85-87; de Florencourt, *Grabschriften*, dans *Jahrbücher*, t. XII, p. 84.

destiné peut-être à réclamer le respect dû à la poussière d'un chrétien[1].

III. La délimitation. — Très longtemps les cimetières à ciel ouvert passèrent inaperçus. Settelé en révéla l'existence à Rome[2] et fit connaître ceux de Sainte-Constance et de Saint-Valentin qu'il estimait être les seuls et postérieurs à l'époque des persécutions[3], d'ailleurs il se déclarait prêt à se rétracter si on lui montrait son erreur[4]. Le P. Marchi, ayant rencontré au cimetière de Cyriaque une série de tombes non excavées, mais maçonnées, n'y vit qu'une nouveauté singulière de l'architecture catacombale[5], tandis que ces tombes appartenaient à un cimetière à ciel ouvert. Ce qui peut expliquer l'indifférence et l'inattention à l'égard de ces cimetières romains, c'est leur insignifiance relativement aux catacombes. Dans les deux premiers volumes de la *Roma sotterranea*, J.-B. De Rossi ne faisait encore que pressentir ce que des fouilles pourraient apprendre.

Nous avons étudié déjà le cimetière de Calliste[6] et les *cellæ* ou oratoires de Saint-Sixte-et-Sainte-Cécile et de Sainte-Sotère[7]; nous ne pouvons que renvoyer à cette description. Voir *Dictionn.*, t. II, col. 1753-1754. A l'occasion des cippes (voir ce mot), nous étudions leur rôle dans la délimitation des *prædia* funéraires. Un texte qu'on voudrait plus authentique, les Actes de saint Alexandre, évêque et martyr vers le temps de Marc-Aurèle, fait mention des mesures de l'*area* de *pedes per circuitum loci CCC* pour le cimetière environnant la tombe du saint[8]. Le *prædium* funéraire — un simple *prædiolum*, d'après la Passion de sainte Agnès — dans lequel les parents de la martyre ensevelirent la jeune fille, pouvait mesurer 45 mètres en longueur et 30 mètres en largeur[9]. Prudence, décrivant la tombe de saint Hippolyte et la nécropole souterraine où elle se trouvait, fait allusion à la délimitation du terrain[10]:

METANDO *eligitur tumulo locus.*

Une inscription de Préneste (= Palestrina), trouvée dans la basilique cémétériale de Saint-Agapit, sur la tombe d'un enfant, parle de la fondation de cette basilique et de la limitation du terrain affecté... TVMVLO METAS[11].

Toutefois, cette délimitation ne se présente plus telle que nous la lisons sur tant d'épitaphes païennes, ou renonce à donner le calcul exact en pieds suivant la longueur et la largeur, *in fronte* et *in agro*[12]. Le cippe d'Euménie, en Phrygie, se borne à mentionner que, jusqu'au point où il s'élève, « le côté oriental du cimetière appartient aux frères[13]. » Il est même possible, d'après l'inscription trouvée sur la voie d'Ostie et mentionnant une concession de sépulture *per epistolam* faite par ... ana Flavianilla à Silvana, dans une *villa* lui appartenant et située non loin du cimetière : IVXTA CIMITERIVM PARTE L*æva*[14], il est possible qu'un cimetière chrétien possédât des enclaves formant la propriété non aliénée d'un particulier ou d'une famille. Ce serait également le cas pour une parcelle anonyme de l'*area Callisti* qui aurait été un petit cimetière séparé, soumis au droit familial et situé *juxta cœmeterium Callisti*[15].

Quoi qu'il en soit, le fait de délimitation légale pour les cimetières chrétiens est indéniable, soit que la propriété fût *metata*, soit qu'elle fût, comme au cimetière de Calliste, *muro cincta*. Au cimetière de Calliste, ce mur est en tuf, sans aucun mélange de briques, ce qui s'accorderait bien avec la date probable de la création de ce cimetière; il est clair que nous ne parlons que du soubassement, le reste du mur a pu être refait, notamment après la persécution de Dioclétien, et on n'aura pas dû alors se faire faute d'y employer des briques. Le traitement qu'on faisait aux cimetières à ciel ouvert à Carthage, où les tombes étaient violées, les cadavres outragés, n'épargnait pas, selon toute vraisemblance, les bornes qui marquaient les limites du champ funéraire. J.-B. De Rossi a cru pouvoir reconnaître un cippe chrétien dans un cippe terminal de Fano que sa terminologie étudiée semble bien nous montrer comme tel[16].

LOC · SEP ·
CONVICTOR
QVI VNA EPVLO
VESCI SOLENT
IN FR P▨INAGR
P · $\overline{XX}$

Loc(us) sep(ulturæ) [collegii] convictor(um) qui una epulo vesci solent, in fr(onte) p(edes)... in agr(o) p(edes) viginti.

IV. L'aspect. — Touchant l'aspect d'un cimetière à l'époque des persécutions, nous ne sommes pas réduits qu'aux conjectures; néanmoins, bien des points restent douteux. C'est en Afrique, où les fidèles n'ont possédé que très exceptionnellement des catacombes, que nous pouvons espérer recueillir quelques renseignements positifs. On les trouvera réunis dans l'étude consacrée à Area, t. I, col. 2787 sq., et à Cella, t. II, col. 2881 sq.

L'inscription du cimetière chrétien de Cherchel, t. III, col. 1275 sq., nous apprend qu'Evelpius avait construit à ses frais une *cella* : ET CELLAM STRVXIT SVIS CVNCTIS SVMPTIBVS ; c'était, nous l'avons montré en son lieu, une véritable *cella memoriæ* ou *memoria martyrum*, édicule dont on ne saurait assigner les proportions, mais qui devait être suffisant pour recevoir la communauté lorsqu'on y célébrait les mystères. A Constantine (voir ce mot), la *cella* est

[1] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 406, constate lui aussi que le nombre extraordinaire d'inscriptions provenant de cimetières à ciel ouvert et la rareté extrême de mention globale de défunts déposés dans une fosse unique induit à croire que chaque case horizontale était pourvue d'une inscription, encore que celle-ci ne pût être lue de personne. On ne voulait pas que le défunt descendît anonyme dans la tombe, on ne prévoyait pas que la précaution servirait peu, car les pillages, les violences de tout genre dont Rome et ses environs furent victimes n'ont pas épargné les tombes et quand on découvre l'une d'elles encore intacte, c'est presque un événement... chez les archéologues. — [2] Settele, dans *Atti della pontif. accad. di archeologia*, t. II, p. 51-53. — [3] C. Fea, *Varietà di notizie economiche, fisiche, antiquarie sopra Castel Gandolfo, Albano, Ariccia, Nemi, loro Laghi ed Emissarii; sopra scavi recenti di antichità in Roma, e nei contorni, fabriche scoperte, sculture ed iscrizioni trovatevi*, in-8°, Roma, 1820, p. 169. — [4] Settele, dans *Atti*, t. II, p. 64, 65, note 10. — [5] G. Marchi, *Monum. primit. delle arti cristi.*, in-4°, Roma, 1844, t. I, pl. XLIII, XLIV, p. 225 sq. — [6] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 1664-1754, et le plan, fig. 1928. — [7] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 2894-2905, et fig. 2287-2294. — [8] *Acta sanct.*, sept. t. VI, p. 235. — [9] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 920, 921. — [10] Prudence, *Peri stephanon*, hymn. XI, vs. 151, *P. L.*, t. LX, col. 546. — [11] O. Marucchi, *San Agapito Prænestius*, in-12, Rome, 1898. — [12] Orelli, *Inscr. latinar selectiss. coll.*, in-4°, Turici, 1828, n. 4529; Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, t. II, p. 481. — [13] W. Ramsay, *Cities and bishoprics of Phrygia*, in-8°, Oxford, 1895, t. II, p. 658. — [14] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 2432. — [15] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 343-347, p. 401. — [16] Muratori, *Novus thes. veter. inscr.*, p. CDXCI, n. 7; S. Maffei, *Museum Veronense*, in-fol., Veronæ, 1749, p. 362, n. 19; Orelli, *Inscr. latin. select. ampliss. coll.*, in-8°, Turici, 1828, t. II, p. 231, n. 4073; *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 6244; De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 401; dans *Dictionn.*, t. I, col. 815, nous avons rattaché cette inscription aux collèges d'agapes. Le cippe de Fano (*Fanum Fortunæ*) mesure 0m58 de haut sur 0m29 de large. Sur les cippes chrétiens, voir *Dictionn.*, au mot Cippe.

suffisamment vaste pour que la communauté s'y réunisse et y procède à une élection épiscopale; il semble même qu'il y eut à Constantine plusieurs *cellæ*, une *cella major* et une *cella minor*. Peu à peu ces édicules s'élargissent, s'annexent peut-être des locaux contigus et échangent leur humble désignation primitive contre celle plus pompeuse de « basilique ». Dès la paix de l'Église, la substitution des *basilicæ* aux *cellæ* sera virtuellement résolue partout et cette transformation entraînera la modification du cimetière primitif. Celui-ci, pavé de tombes modestes, entouré d'un mur, forme un enclos d'apparence mesquine, s'efforçant de passer inaperçu et d'échapper aux violences. Transformé, agrandi, le cimetière devient, après la paix de l'Église, un lieu de réunions liturgiques solennelles, on y célèbre à certains jours la *statio* et, très vite, on délaisse les sombres ambulacres des catacombes pour les jolis enclos fleuris où l'on reposera dans un massif sarcophage, au centre d'un jardinet bien clôturé, parmi la verdure que des chèvres et des moutons viendront brouter. C'est comme une dernière partie de campagne pour ces Romains aussi amateurs de vie rurale que peut l'être un Parisien de nos jours. Deux époux chrétiens s'en faisaient une idylle et sur leur épitaphe ils ont écrit :

IN HORTVLIS NOSTRIS SECESSIMVS

Mais, avant cette période de sécurité, il a fallu traverser plus de deux siècles d'arbitraire et les cimetières n'ont pas été épargnés. De même que nous avons vu les catacombes n'échapper à la confiscation et au viol des tombes que par l'ensablement des galeries, de même nous voyons les cimetières saccagés et mis sous séquestre. Outre la pensée de vexer les faibles, toujours séduisante pour la foule et pour les gouvernements persécuteurs, il y eut dans ces violences et ces mesures administratives la préoccupation de s'opposer aux assemblées des frères. A Carthage, en 203, *sub Hilariano præside de areis sepulturarum nostrarum acclamatum est : areæ non sint*[1]; à Alexandrie, en 257, le préfet Émilien interdit εἰς τὰ καλούμενα κοιμητήρια εἰσιέναι[2]. Les édits de restitution sous Gallien et Maxence, conséquence des édits de confiscation de Valérien et de Dioclétien, concernent non seulement les catacombes, mais encore les cimetières[3]; de même l'édit de Maximin Daïa[4], en 313, l'édit de Milan, en 314 : *non ea tantum loca, ad quæ venire consueverunt (christiani), sed alia etiam... ad jus corporis eorum, id est, ecclesiarum, non hominum singulorum pertinentia*[5]. Pendant la durée de la mise sous séquestre, comment se comportait l'administration romaine? Prenait-elle soin du bien et, en se substituant au propriétaire, acceptait-elle les charges d'entretien, ou bien laissait-elle par mesure de tolérance le propriétaire évincé pourvoir aux réparations indispensables ? Nous l'ignorons. Il semble fort probable cependant que ces édits n'ont pas été pris bien longtemps à la lettre rigoureusement. En effet, nul indice, nulle mention que les chrétiens se soient résignés à partager les tombes païennes pendant que leurs propres cimetières leur étaient interdits. Si on regarde de plus près aux textes, on peut soutenir avec vraisemblance que l'interdiction portait sur les réunions tenues dans la *cella* du cimetière ou dans le *cubicule* de la catacombe; quant à l'inhumation, comme il fallait bien se débarrasser des cadavres, il est possible qu'on fermât les yeux ou qu'on eût assigné dans chaque cimetière un périmètre affecté aux enterrements sans communication avec la *cella* et le reste du cimetière. Mais, en somme, c'est ici pure hypothèse et chacun peut trouver mieux ou autre chose à son gré. Lorsque c'était le peuple qui se chargeait de mettre les cimetières hors d'usage, nous savons comment il se comportait : *in Bacchanalium suorum furiis agitati christianorum cadavera (ausi sunt) de requie sepulturæ et de asylo quodam mortis avellere*[6]; d'ailleurs, le peuple n'était pas le seul à recourir à la violence, Eusèbe mentionne le fait de l'exhumation des reliques de martyrs par ordre impérial afin de les jeter à l'eau[7], et saint Ambroise nous apprend qu'il a trouvé les restes des martyrs Agricola et Vital : *sepulti autem erant in Judæorum solo, inter ipsorum sepulcra*[8]; évidemment ces reliques avaient dû être cachées ou transférées pour éviter la violation à laquelle elles se trouvaient exposées dans un cimetière chrétien. La persécution de Dioclétien, qui fut destructrice entre toutes et débuta par la démolition et l'incendie à Nicomédie, ne dut pas épargner les cimetières chrétiens dont les stèles ornées de figures symboliques et de formules funéraires étaient autant d'offenses aux persécuteurs. Peut-être est-ce un écho de ces destructions que nous entendons sur l'inscription de l'*area* de Cherchel : ECLESIA FRATRVM HVNC RESTITVIT TITVLVM. Une épitaphe ainsi brisée et qui devait se trouver dans un cimetière à ciel ouvert, le cimetière de Saint-Pierre-l'Étrier, à Autun, nous est parvenue à peu près intacte; c'est la célèbre inscription de Pectorius[9].

L'aspect extérieur des cimetières, à l'époque des persécutions, demeure assez problématique. Outre l'inscription, passablement énigmatique pour un non-initié, que Pectorius plaçait à Autun, nous pouvons recourir à quelques monuments qui n'ont certainement jamais appartenu à des cimetières souterrains : les cippes. En étudiant ce mot, nous avons décrit les plus notables et les mieux conservés parmi les cippes antérieurs à la paix de l'Église et, de cette étude, il ressort que ces mémoriaux présentaient des formules et des symboles assez vagues pour ne provoquer en aucune manière l'hostilité des païens. Les cippes sont généralement de dimensions exiguës, peu faites pour attirer l'attention, on y grave une formule volontairement insignifiante, comme sur les cippes romains de Lucia Amias et d'Ægrilius Bottus Philadespotus, provenant du cimetière du Vatican. Des pains crucifères, une ancre, des poissons avertiront les initiés de la foi du défunt. Ou bien, comme pour Abercius (voir t. I, col. 68 sq.), on recourra à un symbolisme qui devait sembler aux païens pur galimatias, ou encore pour les cinq fils d'Aur. Alexandre à Euménie (voir CIPPE) la simple mention du « christianisme » et rien que cela.

Il semble donc que, pendant la période des persécutions, les cimetières à ciel ouvert ont dû être d'apparence très modeste : un enclos autour d'une maisonnette et, piqués en terre, parmi le gazon et les fleurs, de petits monuments guère plus majestueux que des bornes à peu près dégrossies. A l'abri des catacombes, on pouvait se permettre beaucoup de choses auxquelles il ne fallait pas songer ailleurs. Beaucoup d'épitaphes fermant les *loculi* mentionnent la condition de MARTYR; c'est une audace qu'on ne risque pas sur les stèles et les cippes exposés à la

[1] Tertullien, *Ad Scapulam*, c. III, *P. L.*, t. I, col. 701. — [2] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XI, *P. G.*, t. XX, col. 661. — [3] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XIII, *P. G.*, t. XX, col. 675. — [4] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. IX, c. X, *P. G.*, t. XX, col. 832-836. — [5] Lactance, *De mortib. persecutor.*, c. XLVIII, *P. L.*, t. VII, col. 267-270. — [6] Tertullien, *Apologet.*, c. XXXVI. *P. L.*, t. I, col. 460. — [7] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VIII, c. VI. *P. G.*, t. XX, col. 752. — [8] S. Ambroise, *De exhortatione virginitatis*, c. I, n. 7, *P. L.*, t. XVI, col. 338. — [9] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 3195, fig. 1143.

lecture des indiscrets et des malintentionnés. Le tronne a démontré l'authenticité de la tombe de saint Eutrope, martyr, à Saintes. C'est un sarcophage analogue à ceux qu'on rencontre à Vienne, à Trèves, à Cologne, et ailleurs, mais sans l'inscription gravée ou encastrée et sans les symboles qui commencent à pulluler dès l'époque de la paix. Le couvercle porte ce seul nom [1] :

EVTROPIVS

Letronne croyait ce monument du IVe siècle, Le Blant et Hirschfeld du VIe, J.-B. De Rossi estime plus vraisemblable que ce laconisme appartient à l'époque même de la persécution. Il rappelle à ce propos que les sarcophages de la crypte de Saint-Géréon à Cologne, ceux de la crypte de Sainte-Ursule et le sarcophage de sainte Afra à Augsbourg sont anépigraphes. A l'intérieur de ce dernier sarcophage on a trouvé une lame de plomb avec ce seul mot : AFRA, dont les caractères réguliers paraissent anciens. Cette prudence et ce silence ont dû servir de règle en des temps troublés et incertains [2].

Nous avons encore sur le sol de la Gaule un autre témoignage de cette réserve observée dans les épitaphes des cimetières. A Marseille, un marbre qui ne peut provenir d'une catacombe ni vraisemblablement d'une crypte, mais seulement d'une tombe à ciel ouvert, porte la mention de deux martyrs par le supplice du feu; cependant leur mère s'est gardée de leur donner le titre auquel ils ont droit, elle s'est bornée à rappeler la façon dont ils ont perdu la vie, ce qui, pour des païens, peut donner lieu de croire qu'ils ont été victimes d'un incendie. Au contraire, les chrétiens sont avertis par le mot *passus*, d'un usage constant parmi les fidèles pour déclarer le martyre, et de même la mention du *refrigerium* est là pour compléter l'allusion cachée [3].

Val]ERIO VOLVSIANO
]EVTYCHETIS FILIOƀ
et.....]O FORTVNATO QVI VIM
?igni]S PASSI·SVNT .
]EGIA PIENTISSIMIS I
]REFRIGERET NOS C
]TEST

Enfin, un dernier indice négatif de la simplicité de ces cimetières se trouve dans la stagnation, ou mieux — car ce ne serait pas assez dire — dans l'absence presque totale d'un art sculptural funéraire. Tandis qu'à l'abri des catacombes la peinture prend un développement considérable (voir CATACOMBES, [*Art des*], t. II, col. 2450 sq.), la sculpture chrétienne n'a point d'emploi. Les quelques sarcophages d'époque anté-constantinienne sont eux-mêmes beaucoup plus timides dans ce qu'ils représentent que ne le sont les fresques du même temps. Celles-ci abordent les récits historiques de l'Ancien et du Nouveau Testament, les bas-reliefs et la sculpture ne s'écartent guère des figures symboliques les moins compromettantes : bon pasteur, orante, ancre, poisson [4]. Comme nous l'avons montré ailleurs, ce n'est pas incapacité, c'est inutilité; les sculpteurs n'auraient pas le placement de leurs ouvrages, ils s'abstiennent d'en produire, ne paraissant pas s'être donné la peine d'imaginer pour les symboles, comme on l'avait fait pour les formules, une phraséologie conventionnelle à l'usage des seuls fidèles.

Toute décoration était-elle donc confinée dans les catacombes? Nous pouvons répondre avec assurance : non. Dès avant la paix de l'Église, celle-ci était en possession d'un grand nombre de lieux de prières qu'on ne songeait pas à dissimuler parce que, à dire vrai, cela eût été aussi impossible qu'inutile [5]. Ces lieux de réunion brillaient d'un certain éclat, quoique inférieur à celui des églises qui les remplacèrent après 311 [6]. Or la *cella* des cimetières était souvent ce lieu de réunion et en partageait les conditions. Un texte souvent discuté nous apprend qu'un concile d'évêques espagnols, réunis à Grenade, vers 300, prohiba désormais ces décorations murales ou autres dont la vue provoquait les indécences et les sacrilèges des païens : *placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur* [7]. Les démolitions, confiscations, destructions qui signalèrent la persécution de Dioclétien montraient assez les inconvénients de ces peintures ou bas-reliefs exposés au regard malveillant des païens dans les églises et dans la *cella* des cimetières. En Espagne notamment, et le concile d'Elvire ne légifère que pour ce pays, les cimetières étaient à ciel ouvert, ce qui amenait l'interdiction d'un autre abus : *placuit cereos in cœmeteriis per diem non accendi* [8].

Malgré l'intérêt qui s'y attache, les cimetières à ciel ouvert seront toujours un peu dédaignés, à raison de la redoutable concurrence documentaire et sentimentale que leur font les catacombes. Ce qui donne à celles-ci leur importance capitale, c'est bien moins l'aliment que la piété peut y trouver, au souvenir des péripéties tragiques et des générations héroïques d'un passé glorieux, que l'apport précis et méthodique qu'elles apportent à l'histoire d'une période couronnée d'incertitudes. En certaines parties, la topographie, l'épigraphie, les fresques, les chétifs débris des tombes violées deviennent toute une révélation de l'histoire de la communauté chrétienne. On ne doit rien demander, rien attendre de pareil des cimetières à ciel ouvert.

Ceux-ci cependant nous font connaître quelques détails qui ont leur prix. L'Église ne faisait pas aux fidèles un devoir de la sépulture commune et l'inhumation dans les cimetières souterrains ou dans les cimetières à ciel ouvert n'était pas obligatoire, aussi rencontre-t-on quelques exemples de tombes particulières réservées à une famille, mais ce sont là, somme toute, des cas exceptionnels. Ces tombes de famille étaient à leur manière comme de minuscules cimetières sur lesquels planait la préoccupation religieuse, comme sur ce marbre qui a dû orner l'entrée d'un hypogée [9].

MƀANTONI
VSƀRESTVTV
SƀFECITƀYPO
GEV SIBIƀETƀ
5 SVISƀFIDENTI
BVS IN DOMINO

On se montrait accueillant entre coreligionnaires à l'égard de ceux ou de celles qui sollicitaient, à un

[1] Sarcophage trouvé en 1843. Cf. Ed. Barthélemy, dans le *Bulletin monumental*, 1844, p. 494; Letronne, dans la *Revue archéologique*, 1845, p. 569 sq., 718 sq.; *Mém. de l'Acad. des inscr.*, 1847, t. XVII, p. 175; Audiat, *Épigraphie santone et aunisienne*, in-8°, Niort, 1870, p. 73; Le Blant, *Recueil des inscr. chrét. de la Gaule*, 1867, t. II, p. 569, pl. 171; Hirschfeld, *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, n. 1109. — [2] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 89. — [3] Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. II, p. 305, n. 548 *a*; p. CXXII, n. 437; *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 189. — [4] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, in-8°, Paris, 1907, t. II, p. 245-326, fig. 228, 229, 232, 233, 235, 236; le sarcophage de Velletri, fig. 239, est exceptionnel. — [5] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, 1907, t. I, p. 378-427. — [6] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. X, c. II; *De vita Constantini*, l. III, c. XLVII, *P. G.*, t. XX, col. 845, 1105. — [7] *Concil. Illiberit.*, can. 36. Cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, 1907, t. I, part. I, p. 212. — [8] *Concil. Illiberit*, can. 35, *ibid.*, t. I, part. I, p. 210. — [9] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 109.

titre plus ou moins familial, l'hospitalité de ces petits cimetières privés. En Phrygie, nous voyons une femme de naissance clarissime, Aurelia Flavia, chrétienne ainsi que sa fille, se faire enterrer dans un tombeau étranger mais chrétien, celui de son gendre, renonçant au sien propre, celui des Skymnos, qui était païen [1]. Ces hypogées devinrent parfois le noyau de cimetières chrétiens assez développés, du moment où l'on en ouvrait l'accès à la clientèle : LIBERTIS LIBERTABVSQVE POSTERISQVE AT RELIGIONEM PERTINENTES MEAM [2], et on veillait à en écarter les païens, ce que saint Hilaire de Poitiers n'hésitait pas à faire remonter à une prescription évangélique : *Dimitte mortuos sepelire mortuos suos* voulait dire que *inter fidelem filium patremque infidelem jus paterni nominis non relinqui. Non obsequium humandi patris negavit sed... admonuit non admisceri memoriis sanctorum mortuos infideles* [3].

Ces tombes isolées bénéficiaient de la loi qui prenait sous sa protection et rendait sacrée toute terre renfermant un cadavre, néanmoins cet isolement pouvait paraître une sorte de schisme ou d'excommunication, ainsi on était bien aise d'écarter ce soupçon en groupant d'autres tombes et surtout en se procurant quelque corps saint dont la présence ou du moins le voisinage valait un témoignage d'orthodoxie. Les hérétiques novatiens, pour *authentiquer* en quelque sorte leur cimetière suspect, déroberont les reliques du martyr Silanus dans la catacombe de la *vigna Massimo* [4].

V. Cimetière dans les églises. — A partir du IVe siècle, et sauf un retour de vogue très passager à l'époque des travaux d'aménagement du pape Calliste dans les cryptes historiques, les catacombes sont rapidement délaissées comme lieux d'inhumation. On se groupe autour des *memoriæ martyrium* dont on s'approche le plus près possible (voir *Dictionn.*, t. I, col. 479 sq., au mot Ad sanctos) et l'encombrement est tel que les défunts s'empilent par couches, s'alignent, empiètent les uns sur les autres, et les plus favorisés pénètrent dans l'intérieur même des basiliques. Cette question a cependant été posée sérieusement et discutée copieusement de savoir si les fidèles furent enterrés à l'intérieur des églises. La réponse décisive se trouve sans doute dans les résultats des fouilles, lorsque, comme celles de Damous-el-Karita, à Carthage, à Tipasa et ailleurs, elles nous montrent les tombes alignées, pressées, superposées. A Tipasa, tout autour de la basilique de Sainte-Salsa, se voit un grand cimetière à ciel ouvert. A l'intérieur même de la basilique, il existe une cinquantaine de tombes sans compter celles qui peuvent se trouver dans la partie non fouillée (voir *Dictionn.*, t. I, col. 688, fig. 135); on remarquera que les tombes sont creusées surtout dans la partie antique de l'église, là où se trouvait le corps de la sainte. Ces tombes sont de trois sortes : tombes à amphores, tombes à couvercles, des piles disposées en dos d'âne (antérieures les unes et les autres à l'allongement de l'édifice), sarcophages en pierre, ces derniers beaucoup plus nombreux. Toutes ces tombes sont orientées de l'est à l'ouest et à l'intérieur le défunt a la tête à l'ouest (deux exceptions seulement). Dans le narthex de l'église on a aussi placé plusieurs sarcophages en pierre. La plupart des tombes ou des sarcophages présentent des inscriptions ou une décoration en mosaïque au moyen desquelles on peut entreprendre de dater les sépultures. Cette date paraît devoir être le Ve siècle.

On trouve souvent des tombes dans des églises affectées au culte ordinaire et situées en dehors des nécropoles. En Afrique, la basilique de Kherbet Guidra contient deux sépultures de femmes datant des années 444 et 467. A partir de la fin du Ve siècle, les ensevelissements dans les basiliques urbaines devinrent fréquents. Ce furent d'abord, semble-t-il, les évêques qui obtinrent cette faveur. Bientôt les laïques eurent leur tour, au déplaisir de l'autorité ecclésiastique. Certains sanctuaires chrétiens de l'Algérie sont encombrés de tombeaux de basse époque, par exemple, à Morsott, aux Ouled Agla, à Périgotville, à Sidi Embarek, à Souk-el-Khmis, à Tigzirt, à Et Tonal, à Zoui. Ailleurs on se contenta de faire des ensevelissements auprès des églises ou dans des annexes.

On lit au Code théodosien : *Ac ne alicujus fallax et arguta sollertia ab hujus se præcepti intentione subducat atque apostolorum vel martyrum sedem humandis corporibus æstimet esse concessam* [5], et encore : μηδεὶς ἐν ἐκκλησίᾳ θαπτέτο νεκρόν, « que personne n'enterre un mort dans une église. » On cite encore un concile de Braga : *Item placuit ut corpora defunctorum nullo modo intra basilicam sanctorum sepeliantur, sed si necesse est, de foris circa murum basilicæ usque adeo non abhorret. Nam si firmissimum hoc privilegium usque nunc retinent Galliæ civitates, ut nullo modo intra ambitus murorum cujuslibet defuncti corpus humetur, quanto magis hoc venerabilium martyrum debet reverentia obtinere* [6]. La législation impériale est connue et les rappels fréquents qui en sont faits suffiraient seuls à montrer que les fidèles considéraient les basiliques élevées sur l'emplacement des *cellæ martyrum* comme de simples cimetières [7].

Saint Paulin s'en explique dans sa lettre à Sévère : *Totum extra concham basilicæ spatium alto et lacunato culmine geminis utriusque porticibus dilatatur, quibus duplex per singulos arcus columnarum ordo dirigitur. Cubicula intra porticus quaterna longis basilicæ inserta secretis orantium, vel in lege Domini meditantium, præterea memoriis religiosorum, ac familiarum accommodatos ad pacis æternæ requiem locos præbent* [8]. Nous retrouvons ces *cubicula* avec le même nom et la même destination dans la notice du pape Serge au *Liber pontificalis* : *Hic tectum et cubicula universa in circuitu basilicæ B. apostoli Pauli studiosius renovavit ac reparavit.*

Si le pape Damase s'interdisait volontairement la sépulture dans une église, parce qu'il espérait ainsi créer un courant nouveau et donner une leçon à ses contemporains [9], il ne paraît guère avoir été compris.

[1] W. M. Ramsay, *Cities and bishoprics of Phrygia*, in-8°, Oxford, 1895, t. II, p. 535. — [2] A Aubagne (Bouches-du-Rhône): Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. II, n. 551 *b*; à Rome: *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 10412. — [3] S. Hilaire, *Comm. in Matth.*, c. VII, *P. L.*, t. IX, col. 954 sq. — [4] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 110. La répugnance pour la promiscuité des tombes païennes avait comme compensation le renoncement à une tombe distinguée et ornée, pour aller prendre rang, loin des parents et des amis, parmi la foule des inconnus qui s'alignaient dans les galeries des catacombes. Dans les catacombes on rencontre quelques tombeaux de famille, mais les cubicules qui les gardaient ne semblent pas avoir été toujours ni même longtemps à l'abri d'une indiscrète invasion d'étrangers; d'ailleurs, la nécessité de combler nombre de galeries anciennes avec la terre extraite des galeries nouvelles rendait impossible dans bien des cas la conservation d'une tombe de famille au delà d'une ou deux générations. — [5] *Code théodosien*, l. IX, tit. XVII, leg. 6. *Adversus sepulturam urbanam*, en 381. — [6] *Conc. Bracar.*, can. 18, dans Hardouin, *Conc. coll.*, t. III, col. 352. — [7] L.-A. Muratori, *Dissertatio XVII de veterum christianorum sepulcris*, dans S. Paulin, *Opera*, édit. Vérone, col. 838, dans *Codex theodosianus*, édit. Ritter, Lipsiæ, 1738, t. III, p. 165. — [8] S. Paulin de Nole, *Epist.*, XXXII, *ad Severum*, *P. L.*, t. LXI, col. 336. — [9] *Dictionn.*, t. I, col. 497.

Saint Paulin écrit à propos de son fils, le jeune Paulin[1] :

Quem Complutensi mandavimus urbe propinquis
Conjunctum tumuli fœdere martyribus
Ut de vicino sanctorum sanguine ducat,
Quo nostras illo purgat in igne animas,

et même il interroge saint Augustin : *an cuique post mortem prosit, quod corpus ejus apud sancti alicujus memoriam sepeliatur*[2], ce à quoi l'évêque d'Hippone répond par le *De cura pro mortuis gerenda*[3], où il dit : *Hoc abs te vidua memorata petiverat pro defuncto in eis partibus filio suo et rescripseras consolans eam, idque etiam nuncians de cadavere fidelis juvenis Cynegii quod materno et pio affectu desideravit esse completum, ut scilicet in beatissimi Felicis confessoris basilica poneretur*; et, en approuvant cet usage, Augustin constate à quel point il est répandu et termine son traité : *Quod vero quisque apud memoriam martyrum sepelitur, hoc tantum mihi videtur prodesse defuncto, ut commendans eum etiam martyrum patrocinio, affectus pro illo supplicationis augeatur.* Saint Maxime de Turin atteste de son côté que c'était là une coutume ancienne[4], et saint Ambroise annonce à son peuple qu'il s'était destiné à lui-même le caveau qu'il cède aux reliques des martyrs Gervais et Protais : *Hunc ergo locum prædestinaveram mihi ; dignum est enim ut ibi requiescat sacerdos ubi offerre consuevit. Sed cedo sacris victimis dexteram portionem. Locus iste martyribus debebatur*[5].

Mais ce n'est pas seulement l'évêque (*sacerdos*), c'est le simple fidèle qui a sa tombe dans l'église, c'est le cas de Satyre, frère de saint Ambroise :

VRANIO SATYRO SVPREMVM FRATER HONOREM
MARTYRIS AD LAEVAM DETVLIT AMBROSIVS
HAEC MERITI MERCES VT SACRI SANGVINIS HV- [MOR
FINITIMAS PENETRANS ABLVAT EXVVIAS

Onofrio Panvinio a donc eu pleinement raison de dire et Muratori de répéter : *Cœmeteria non solum ecclesias fuisse et basilicas, sed aliquid amplius quam ecclesiæ urbanæ, sepulcra scilicet christianorum, quæ intra urbem fieri non poterant, habuisse.*

En Orient la même pratique avait également prévalu[6]. Les épigrammes de saint Grégoire de Nazianze ne permettent aucun doute sur ce point. Dans une pièce relative à Livia, femme d'Amphiloque, il semble même indiquer que l'église était divisée en deux parties, l'une, la plus honorable, réservée aux martyrs, l'autre aux fidèles :

Una domus, sed inferiori parte sepulcrum, superiori [*vero templum*
Tumulus iis, qui ædificarunt, Templum martyribus.

Césaire, frère de Grégoire, *ad martyrum sacrarium cum pompa ductus est*; Nonna, sa mère, *martyribus apposuimus*, et plus clairement encore :

Templum hoc, non enim totam Nonnam fas erat retinere
Anima egressa, solum retinuit corpus.

On multiplierait les citations sans ajouter à l'évidence, nous en avons réuni un bon nombre tirées de l'épigraphie (voir AD SANCTOS, t. I, col. 479 sq.) qui, ajoutées à celles qui précèdent et à la mention des basiliques fouillées, ne permettent aucun doute sur la qualification de cimetière appliquée à ces lieux dont la destination nous semble aujourd'hui différente.

L'église était un « lieu saint » et non un « lieu sacré[7] », encore que la consécration liturgique eût donné au sol une dignité éminente, mais cette dignité n'avait pas pour effet d'interdire l'inhumation à titre de souillure et de sacrilège, ce qui eût été le cas dans un temple païen. L'inhumation des fidèles ajoutait quelque chose en ce que le lieu où ils étaient *perpetuæ sepulturæ traditi* devenait *religiosus ipso jure*, mais il ne devenait pas *sacer* : il eût fallu pour cela la consécration des pontifes, qu'on se gardait bien de solliciter. La consécration liturgique y suppléait, elle n'avait pas toutefois les mêmes effets légaux[8], aussi les chrétiens qui ne pouvaient usurper ceux-ci avaient adopté le titre de *locus sanctus*, ἅγιος τόπος, qui coupait court à toute équivoque. Une épitaphe de Hadriani ad Olympum en Bithynie mentionne la sépulture[9] :

. . . . . .
EN ΑΓΕΙΩ ΤΕ ΤΟΠΩ ΕΥ[δει
ΧΡΕΪΣΤΟΥ ΑΧΡΑΝΤΟ[υ
. . . . . .

Une inscription de Larisse n'est pas moins formelle[10] :

IN *d*OMO DEI POSITA EST

A partir de la paix de l'Église beaucoup de notions de l'ancien droit funéraire et des institutions anciennes tombent en désuétude, sont mal comprises; l'église devient un *locus religiosus* avec un sens très différent du sens particulier et exclusif de ce mot dans l'ancien droit, on accumule, on entasse les épithètes, *sanctus* et *religiosus* se trouvent accolés comme sur cette épitaphe chrétienne de l'agro Verano : HVIC SANCTO ET RELIGIOSO LOCO SEPVLTVS EGO SVN(*sum*)[11]. Ne pouvant se résoudre à donner à leurs tombeaux la consécration rituelle des pontifes, prétendant pouvoir y suppléer et même faire mieux puisqu'ils étaient en possession de pontifes et de rites sacrés, les chrétiens n'hésitèrent pas et donnèrent cette consécration. Il est possible que nous ayons un témoin de cette initiative dans un cippe trouvé parmi les débris précipités du sol extérieur dans un vestibule du cimetière de Domitille et qui devait marquer l'entrée d'un tombeau. Sur les deux faces on lit cette formule : LOCVS SACER SACRILEGE CAVE MALV(*m*)[12]. Ce cippe re-

[1] S. Paulin, *Poem.*, XXV, vs. 605, *P. L.*, t. LXI, col. 689. — [2] S. Augustin, *Retract.*, l. II, c. LXIX, *P. L.*, t. XXXII, col. 656. — [3] S. Augustin, *P. L.*, t. XL, col. 596. — [4] S. Maxime de Turin, *Serm.*, LV, *P. L.*, t. LVII, col. 637 : *Ideo hoc a majoribus provisum est, ut sanctorum ossibus nostra corpora sociemur, ut dum illos Tartarus metuit, nos pœna non tangat, dum illos Christus illuminat, nobis tenebrarum caligo diffugiat. Cum sanctis ergo martyribus quiescentes evadimus inferni tenebras eorum propriis meritis, altamen consorii sanctitate.* — [5] Voir *Dictionnaire*, t. I, col. 1447. — [6] Muratori, *De antiquis christianorum sepulcris*, dans *Codex theodosianus*, édit. Ritter, t. III, p. 166-171. — [7] Digeste, l. I, tit. VIII, leg. 9, n. 3 : *Proprie dicimus sancta quæ neque sacra profana sunt, sed sanctione quadam confirmata, ut leges sanctæ sunt... quod enim sanctione quadam subnixum est, id sanctum est, etsi Deo non sit consecratum.* — [8] Luebbert, *Commendationes pontificales*, p. 20 sq. — [9] G. Perrot, *Exploration de la Galatie et de la Bithynie*, in-fol., Paris, 1863, t. I, p. 65, n. 14; C. Bayet, *De titulis Atticæ christianis antiquissimis*, in-8°, Lutetiæ, 1878, p. 74, n. 4, note 2; *Dictionn.*, t. II, col. 919. — [10] L. Duchesne, dans *Ephemeris epigraphica*, 1875, p. 474, n. 1047. — [11] Marini, *Atti dei fratelli Arvali*, in-fol., Roma, 1795, p. 505. — [12] De Rossi, *Bullett. di arch. crist.*, 1875, p. 39, 56; *Roma sotterr.*, t. III, p. 434; G. Allegranza, *De sepulcris christianis in ædibus sacris*, in-4°, Mediolani, 1773; C. A. Winkler, *De jure sepulturæ in templis*, in-4°, Lipsiæ, 1784; J.-C. Bachov, *De sepulcris, cœmeteriis illorumque jure*, in-4°, Göttingue, 1725; W. Fuhrmann, *Historische Untersuchungen über die Begräbnissplätze der Alten*, in-8°, Halle, 1801. Et pour la période moderne le décret du 23 prairial an XIII interdit la sépulture dans les églises. Cf. Ch. Derée, *Lettres sur les sépultures dans les églises*, in-12, Caen, 1749; M. Maret, *Mémoire sur l'usage où l'on est d'enterrer les morts dans les églises*, in-8°, Dijon, 1773; P. Bronardel et O. Dumesnil, *Les sépultures, projet de revision du décret du 23 prairial an XII*, dans les *Annales d'hygiène publique et de médecine légale*, Paris, 1896, t. XXXVI, p. 385 sq.

monterait au début du IIe siècle, à une époque où le formulaire de l'épigraphie chrétienne était encore hésitant et prenait de toutes mains; mais à mesure que le temps s'écoula, l'expérience vint et on s'attacha à exclure tout vocable équivoque pouvant laisser soupçonner la moindre accointance entre le christianisme et les rites idolâtriques. C'est ainsi que la formule *locus sacer* fut exclue de la terminologie épigraphique chrétienne comme trop expressive du rituel païen, à la place on employa *locus sanctus* dont le sens, qui nous paraît analogue, était très différent, mais on n'y prenait plus garde en un temps où tout se brouillait.

VI. Rome. — Au cimetière à ciel ouvert de Calliste, les fosses destinées aux inhumations à la surface du sol présentent une sorte d'échiquier tracé suivant un plan d'ensemble; les cases de cet échiquier sont des caveaux funéraires séparés par des murs bas régulièrement disposés. Ces murs sont élevés au moyen de tuf et de briques maçonnés avec une chaux abondante; le tuf est plus abondant que la brique et l'ensemble présente les caractères particuliers des maçonneries du IVe et du Ve siècle. Les estampilles relevées sur les briques appartiennent principalement à des briqueteries des premiers siècles de l'empire, quelques-unes viennent d'officines des IVe, Ve et VIe siècles; il est possible qu'elles n'y représentent que des réparations tardivement exécutées. L'intérieur des caveaux était entièrement revêtu de dalles de marbre dont il subsiste à peine des vestiges, un caveau était décoré de magnifiques plaques de granit blanc et noir, mais le cas le plus fréquent était de laisser les murs latéraux sans aucun revêtement, qu'on réservait pour le fond et pour le couvercle du caveau. Chaque caveau formait une sorte de puits funéraire du type que nous avons décrit plus haut, les cadavres superposés et couchés sur la tablette servant à clore la case inférieure. Au sommet de ce puits, on opère souvent la fermeture au moyen de tuiles disposées obliquement, *a capanna*, par-dessus lesquelles on établit une *massa* qui se termine suivant un plan horizontal [1]. Certaines tombes à fleur de terre sont de véritables sarcophages en une seule pièce ou en deux pièces; la partie formant la cuve était restée en place jusqu'à nos jours; quant aux couvercles, ils avaient été dérobés ou débités depuis longtemps. Sous les sépultures de ce type on n'a pas trouvé de puits funéraires ni même de sépulture au ras du sol.

Ainsi qu'on peut s'y attendre, les méthodes de répartition du sol en caveaux différaient peu de ces mêmes méthodes employées pour les *loculi* souterrains. La distinction fondamentale consiste en tombes d'adultes et tombes d'enfants. Les adultes ont un espace long de 2 mètres à 2m10 au maximum, de 1m80 à 1m90 plus généralement et de 1m75 au minimum. La largeur de ces mêmes tombes est respectivement de 0m80 ou 0m90 à 1 mètre, pour la grande taille, 0m57, 0m59 ou 0m75 pour la taille moyenne et 0m53 ou 0m55 pour la petite taille. On a fait le calcul, d'après la taille moyenne, du nombre de tombes pouvant entrer dans la première *area* du cimetière de Calliste [2], en comptant huit défunts par puits funéraire, et on est arrivé au chiffre de 8 000. Pour les enfants, la gradation des âges et de la taille ne paraît pas représentée par des caveaux gradués, on se contentait vraisemblablement d'aligner plusieurs petits corps dans une case capable de contenir un adulte, peut-être à certaines places avait-on utilisé un espace trop étroit pour les tombes d'adultes en y établissant une tombe d'enfants. Les cases sont rectangulaires et régulièrement déblayées [3]. Les cloisons horizontales qui sectionnent le puits sont ordinairement épaisses et solides; en effet, on n'a pas besoin, comme dans les catacombes, de les poser de champ et de les faire poser sur la tranche plus ou moins friable de la paroi latérale de la tombe, ici les dalles reposent à plat sur de petites consoles ou sur des dents en forme de crémaillière; en outre, la dalle qui ferme la case supérieure du puits doit offrir une grande résistance puisqu'elle sert de pavement. Le poids des dalles, leur position normale assurant leur fixité, on se contentait d'ajouter un peu de chaux qui assurait l'adhésion et la fermeture hermétique.

La nécessité de restreindre les cimetières à ciel ouvert à une *area* déterminée et généralement peu considérable avait imposé la nécessité des tombes superposées et alignées de manière à ne perdre pas un pouce de l'espace dont on disposait. C'est en cela que l'aspect de ces cimetières diffère de celui des plus anciennes inhumations dans les cimetières souterrains [4]. On ne songeait pas encore, à ces débuts, à économiser le terrain et les matériaux. Une tombe comportait un sarcophage abrité dans une niche ou descendu dans le sol; on en taillait avec ampleur, mais bientôt l'encombrement se fit sentir et on adopta le procédé des *loculi* pour les souterrains, des cases ou fosses pour les autres cimetières. Ce ne fut que d'une manière exceptionnelle qu'on creusa dans les cimetières à ciel ouvert de véritables puits funéraires demeurant béants et dont les parois étaient trouées de *loculi* disposés, quant à l'excavation et à la fermeture, comme des *loculi* de souterrains. J.-B. De Rossi en a relevé quatre exemples par-dessus la crypte de Lucine [5]. Mais ces puits funéraires ont été rarement pratiqués par les chrétiens, et le nombre d'épitaphes provenant des tombes ainsi disposées ne saurait être bien considérable. Il y a lieu toutefois de ne pas omettre entièrement d'en tenir compte, car ces épitaphes n'appartiennent pas aux cimetières souterrains, encore qu'il soit à peu près illusoire d'espérer distinguer la tablette de marbre ayant servi de fermeture au *loculus* d'un ambulacre d'avec la tablette ayant servi de fermeture au *loculus* d'un puits.

Au cimetière à ciel ouvert de Calliste, la profondeur des fosses en maçonnerie peut contenir jusqu'à dix cadavres et plus dans certains cas, parfois aussi beaucoup moins, quatre seulement et parfois un seul; le plus ordinairement il y a place pour huit ou neuf. Chaque dalle ou chaque couchette n'est destinée qu'à un seul cadavre, mais on en rencontre qui peuvent contenir jusqu'à deux et trois corps alignés l'un à côté de l'autre. Aux environs de l'oratoire de Sainte-Sotère, plusieurs de ces couchettes ont 1m50 de largeur, ce qui équivaut au double de largeur dans les tombes de taille moyenne et au triple de celles de taille minime. Ces grandes couchettes étaient divisées par une ou deux cloisons verticales.

Tout cet aménagement, ce souci d'isoler chaque cadavre est curieux à noter; il semble que ce soit la revanche de l'odieuse promiscuité des *puticuli*, à l'égard desquels les fidèles éprouvaient cette insur-

[1] Sur ce mot *massa*, cf. Fabretti, *Inscript. antiquar.*, in-fol., Romæ, 1702, p. 98. On trouve des sépultures *a capanna* dans le sol des ambulacres souterrains. Boldetti en a signalé au cimetière « de Prétextat », c'est-à-dire de Calliste. — [2] La superficie de cette première *area* est d'environ 1 450 mètres carrés. — [3] Dans les cimetières souterrains, au contraire, on se contente d'une excavation qui dessine à peu près le contour du corps, plus large aux épaules qu'aux pieds. Cf. H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, 1907, t. I, p. 247, fig. 73. — [4] *Ibid.*, t. I, p. 252-253. — [5] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, *Analys. archit.*, p. 77; t. III, p. 404. D'après De Rossi, *tale probabilmente è il caso di alcune pietre del secolo sesto trovate sotto il pavimento della basilica Vaticana, che il Bosio nota essere « tavole sottili e lunghe alla misura dei sepolcri e nel modo che sono le altre iscrizioni cimiteriali.* » Bosio, *Roma sotterr.*, 1632, p. 105.

montable repugnance qu'ils expriment sur nombre d'épitaphes quand ils recommandent avec anxiété : NE QVIS MORTVVM SVPRA MORTVVM PONAT. Les *puticuli* furent surtout en usage sous la république et au début de l'empire; à cette époque, d'innombrables associations se formèrent sous le nom de *collegia* dont le but principal était ordinairement de ménager aux membres affiliés l'honneur d'une sépulture décente. Festus nous apprend ce qu'étaient ces « pourrissoirs » où l'homme s'engloutissait parmi les charognes et les immondices de toute sorte : *Puticulos dicunt esse appellatos, quod vetustissimum genus sepulturæ in puteis fuerit, eumque locum fuisse publicum extra portam Exquilinam. Sed inde potius appellatos esse existimat Ælius Stilo, quod cum in eum locum patres familias pecudes morticinas et vilia projicerent mancipia, ibi cadavera ea putrescerent*[1]. On voit à quel point différaient les cimetières à ciel ouvert dans lesquels chaque cadavre avait sa case. Les *puticuli* retrouvés sur l'Esquilin s'étendent entre les églises de Saint-Eusèbe, de Saint-Matthieu *in Merulana*, de Saint-Vit *in Macello* et l'*ager Servianus*[2]. Chaque *puticulus* est un puits rectangulaire de 5 mètres en longueur sur 3m50 en largeur, dont les deux tiers de la profondeur sont creusés dans le roc et le dernier tiers se compose d'une muraille en tuf tiré des carrières voisines. Les parois latérales n'offrent aucune niche, de même on ne rencontre aucune division soit horizontale soit verticale. Dans ces trous les cadavres étaient précipités (*projecta*) par fournées et à peine recouverts d'une légère couche de terre insuffisante pour cacher la corruption et empêcher l'infection; aussi les chiens, les loups, les oiseaux de proie rôdaient et tournoyaient, plongeant dans ces fosses, happant un lambeau : *insepulta membra different lupi et Esquilinæ alites*[3]. En hâte, un peu au hasard, ne pouvant se hasarder jusque dans ce charnier, les survivants jetaient un pauvre souvenir, une poterie, un médaillon de verre, un galet rudement sculpté, hommage suprême rendu par un parent, par un compagnon d'esclavage à celui qui disparaissait dans le gouffre[4]. Si délaissés qu'ils fussent à l'époque impériale, les *puticuli* n'étaient pas absolument et universellement désaffectés. On peut supposer que, parmi ceux qui y furent jetés, des chrétiens en petit nombre, des esclaves ont pu se trouver.

Nous avons déjà abordé l'étude des tombes destinées à un nombre plus ou moins considérable de défunts (voir *Dictionn.*, t. II, col. 910-915 : BISCANDENS BISOMUS) et l'interprétation des chiffres qui se lisent sur plusieurs épitaphes. Voir *Dictionn.*, t. III, col. 1334, CHIFFRE. Quelques cimetières, comme celui des Aliscamps (voir t. I, col. 1211 sq.), celui de Julia Concordia (voir *Dictionn.*, t. I, col. 1217, fig. 297), présentent un grand nombre de sarcophages disposés par groupes et ombragés par des arbres; il ne semble pas que Rome ait possédé de ces cimetières à l'aspect imposant mais d'apparence plus modeste, avec, probablement d'assez bonne heure, un enchevêtrement de *cellæ*, d'oratoires, de *martyria*, de monuments et de sépultures au type varié offrant un ensemble que, sans trop hasarder, on peut imaginer peu différent de la bigarrure monotone de nos grands cimetières modernes. Les cippes qu'on piquait dans le sol ont presque tous disparus, ils offraient une proie trop alléchante aux gens en quête de matériaux de construction, aussi nous n'avons guère d'exemples à rapporter. Cependant, sans sortir d'Italie, nous pouvons signaler un cippe de marbre dont la face principale est ornée de deux pilastres corinthiens, avec cette inscription relative à deux martyrs de Vicence, en 300[5] :

BAEATI MART
VRES
FELIX ET
FORTVNA
5 TVS

A Rome, nous n'avons que des souvenirs, des mentions dans les papiers des anciens antiquaires[6] et de rarissimes monuments que nous indiquons ailleurs (voir CIPPE) dont quelques-uns paraissent provenir de ce cimetière du Vatican qui semble avoir été le plus ancien et le plus illustre, pendant quelque temps, des lieux d'inhumation de la communauté de Rome.

Parmi ces trop rares vestiges des cimetières à ciel ouvert de Rome doit prendre place un cippe sur lequel était gravé :

ANIMA SANCTA CATA NOMEN BENEDICTA[7]

Nous ne pouvons passer sous silence une indication de nature à éveiller l'attention sur des cimetières romains à ciel ouvert. Dans les dernières années du XIXe siècle, les travaux exécutés à la gauche de la voie d'Ostie, pour la construction d'un égout collecteur, amenèrent le rétablissement de la topographie exacte des monuments chrétiens avoisinant la basilique de Saint-Paul. Les plus anciens documents relatant la sépulture de l'apôtre en fixent le lieu à l'*area Lucinæ*. Or, on sait maintenant que l'antique voie d'Ostie confondait sur ce point son tracé avec la route actuelle. Elle séparait donc la basilique de la colline qui se trouve à gauche de la voie; et le tombeau de saint Paul était placé à la droite de celle-ci. Il était donc dans la plaine marécageuse qui s'étend de là jusqu'au Tibre, et l'*area Lucinæ* ne pouvait pas être une catacombe souterraine, mais n'était qu'un petit cimetière à ciel ouvert entre la voie Ostienne et une antique route voisine de celle-ci, qui traversait les nefs actuelles de la basilique dans le sens de la largeur, et fut supprimée lors de la construction du grand sanctuaire vers la fin du IVe siècle. Dans la colline à gauche de la route se trouvait l'hypogée de Timothée; ceci est donc une catacombe souterraine complètement indépendante des cimetières de Lucine. Le tombeau primitif de saint Paul était plus rapproché de la petite route supprimée par la construction de la grande basilique de la voie Ostienne; probablement le bord de celle-ci était déjà occupé par des tombeaux païens antérieurs, et on dut construire la chambre souterraine pour les restes mortels de Paul sur la place libre encore et propriété d'un chrétien qui se trouvait entre cette rangée de tombeaux et la voie secondaire[8].

Cependant Rome posséda aussi avec le temps ses cimetières pourvus de sarcophages. Au cimetière de Calliste, tout a disparu, mais, au premier palier de l'escalier construit par le pape Damase pour conduire à la crypte des papes, nous voyons deux grands *arcosolia* en maçonnerie ménagés presque à fleur de terre et dont l'un garde quelques vestiges de sa décoration linéaire jaune garance sur fond blanc. D'autres *arcosolia* auront pu être ménagés dans les

[1] Festus, *De significatione verborum*, édit. Müller, p. 216. — [2] R. Lanciani dans *Bullettino della comm. archeol. munic.*, 1874, p. 42 sq. — [3] Horace, *Epod.*, V. — [4] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 407-409. — [5] G. de Schio, *Le antiche iscrizioni di Vicenza*, p. 91, 92; De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 436. — [6] De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1872, p. 98-100. — [7] G. Marini, *I papiri diplomatici*, in fol., Roma, 1805, p. 225. — [8] E. Stevenson, *L'area di Lucina sulla via Ostiense* dans *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, 1898, t. IV, p. 60-76; J.-P. Kirsch, *Bulletin archéologique*, dans la *Revue thomiste*, 1900, t. VIII, p. 88.

portiques des basiliques, des édicules; de même, des sarcophages s'éparpillaient probablement de tous côtés, car ce mode de sépulture permettait de garder en quelque manière le défunt plus proche des survivants. Le privilège concédé par Théodoric au sculpteur Daniel, qui exerçait son métier à Ravenne, offre ce curieux considérant : *quarum (arcarum) beneficio cadavera in supernis humata sunt, lugentium non parva consolatio* [1].

Ces sarcophages recevaient parfois un petit abri, *tegurium quod et ciborium vocatur*, composé de quatre colonnettes assemblées par des architraves qui, contrairement à ce qu'on pourrait attendre, ne supportent ni toit ni coupole. Entre les colonnettes on plaçait des cancels ou transennes, plaques de marbre ou de bois découpées à jour [2]. Cette disposition rappelait un peu celle des baldaquins (voir t. II, col. 158 sq.) et on se l'explique sans trop de peine si on se souvient que l'autel chrétien — que surmonte le *ciborium* — est essentiellement une table recouvrant la tombe d'un martyr; on s'était contenté d'étendre le principe aux tombes chrétiennes en général. Ces *ciboria* sur les tombes se retrouveront pendant tout le moyen âge, et la Renaissance elle-même les adoptera [3]. Malheureusement aucun vestige et aucun dessin ne nous a été conservé de ces *ciboria* antiques.

J.-B. De Rossi croit que c'est au moyen âge seulement qu'on posa un toit sur ce *ciborium*, il n'en a rencontré ni indice ni mention pour les six ou sept premiers siècles. Ciampini a dessiné le petit toit qu'on voit à Saint-Laurent *in agro Verano* [4] et il a cru y voir un exemple de ces constructions décrites par la loi Salique : *basilica super hominem mortuum*.

La basilique de Balbine, contiguë à l'*area* du cimetière de Calliste, a donné des tombes à fleur de terre comme l'atteste cette inscription [5] :

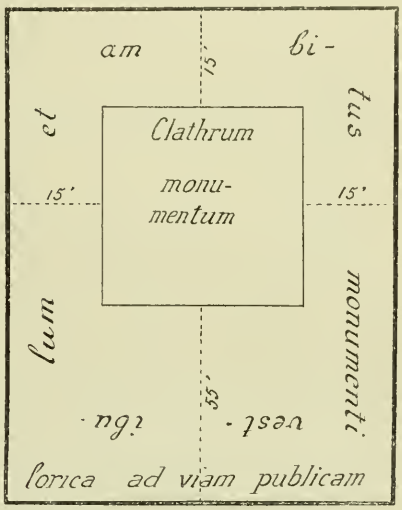
FELIX FASTINIAN
VS EMIT SIBI ET VX
ORI SVAE FELISITA
TI(*a*)FELICE FOSORE
5 IN BALBINIS BASILI
CA LOCVM SVB TE
GLATA SE VIBVM

Ces *teglatæ*, *tegulatæ* ne peuvent viser une couverture de tuiles dite *a capanna*, c'est-à-dire disposées obliquement par-dessus les tombes, au ras du sol. En pareil cas les tuiles étaient la tombe même et on disait *locus teglatus* et non pas *locus sub teglata*. Ici donc l'expression indiquerait que les tuiles étaient indépendantes de la tombe et remplissaient un rôle protecteur. Peut-être l'inscription veut-elle mentionner une sorte de *ciborium* terminé par un toit couvert de tuiles.

Outre les *ciboria*, il y avait les *clathri* ou cancels remplissant l'office d'un grillage et s'opposant à ce qu'on enjambât ou qu'on piétinât la tombe. Les restes de ces cancels à jour ont été trouvés nombreux dans l'*area* de Calliste. Une inscription païenne de Salone donne le détail de la double barrière qui défendait certaines tombes. La *lorica* formait l'enceinte de l'*area religiosa*, ensuite le *balhrum clathrorum* (fig. 2943 [6].)

VESTIBVLVM
ET.AMBITVS·MO
NVMENTI.A BATRO
CLATRORVM·INTRA
5 LORICAM·QVAE SPE
CTAT IN MERIDIE·AD
VIAM MVNITAM ·
LONG·P·XXXII·LAT·P·LV
ET·A BATHRO CLATRO
10 RVM·APARTE·DEXTRA
ET SINISTRA·ET·APOST
OMNIVM · ANGVLO
RVM·IIII·LAT·P·QVI
NOS DENOS

Ces plaques ajourées s'encastraient dans les rainures des montants qui servaient à les maintenir fixes. Un



2943. — Schéma d'une sépulture de Salone.

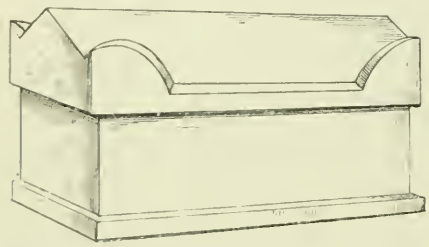
pilastre carré avec ces rainures a été trouvé au cimetière de Calliste où il avait dû être précipité de la surface du sol. Parfois ces pilastres étaient terminés par un visage humain figurant Mercure, on les nommait en ce cas *hermulæ*. Voir ce mot.

VII. Italie. — En 1873, une fouille entreprise pour l'extraction du sable, à 500 mètres de l'enceinte orientale de Julia Concordia [7], sur la rive gauche du Lemene, a révélé l'existence d'un cimetière chrétien établi à ciel ouvert par les anciens. Le déblaye-

[1] Cassiodore, *Variarum*, l. III, c. XIX. — [2] Du Cange, *Glossarium*, au mot *Tegurium*. Cf. J. Labus, *Marmi antichi Bresciani*, p. 102. — [3] Non seulement, dans les cathédrales comme Cantorbéry, on retrouve la tombe abritée d'un ciborium en bois, mais parfois celui-ci se transforme en une construction en pierre. A la Renaissance, on trouve des tombeaux comme celui de François Ier et celui d'Henri II à Saint-Denis, qui ne font qu'interpréter l'antique ciborium. — [4] Ciampini, *Vetera monumenta*, in-fol., Roma, 1690, t. I, p. 183; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 438. — [5] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 216; t. III, p. 438; *Dictionn.*, t. II, col. 139, fig. 1225. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 2072; C. Cavedoni, *Dichiarazione d'un antico bassorilievo scoperto in Modena*, dans *Atti e memorie delle reali deputazioni di storia patria per le provincie modenesi e parmensi*, 1865, t. III; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1866, p. 35. — [7] Julia Concordia est une colonie romaine fondée vers la fin de la république au fond de l'Adriatique, à égale distance du Tagliamento et du Livenza. Saccagée par les Huns en 452, recouverte progressivement par le limon des inondations des cours d'eau voisins, la ville romaine devait avoir complètement disparu quand, au IXe siècle, la population s'agglomèra de nouveau dans la localité et y créa la petite ville moderne de Porto Gruaro. D. Bertolini, dans *Bullettino dell' Istit. di corrispondenza archeologica*, 1873, p. 58 sq.; 1874, p. 18 sq.; 1875, p. 42 sq.; De Rossi, *Necropoli cristiane all'aperto cielo*, dans *Bull. di archeol. crist.*, 1874, p. 133-149; D. Bertolini, dans *Archivio Veneto*, t. VI, VII; *Corp. inscr. lat.*, t. V, p. 1058-1065, n. 8721-8781; L. Lefort, *Cimetière chrétien de Julia Concordia*, dans la *Revue archéologique*, 1875, nouv. série, t. XXIX, p. 340-346; 1876, t. XXXI, p. 332-336. Cf. G. Perrot, *Ibid.* t. XXXII, p. 65-66.

ment fut opéré avec méthode et la vue de cent soixante-cinq monuments funéraires, dégagés en tout ou en partie, suffit à donner une idée de l'importance de cette nécropole, dont l'origine paraît remonter au règne de Constantin. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1218, fig. 297. Parfois ces sortes de cimetières occupèrent peut-être l'emplacement des enclos funéraires plus ou moins tolérés pendant la période des persécutions[1], toutefois, il est impossible d'acquérir aucune certitude, à raison des bouleversements que ces champs du repos ont eu à subir partout, en Vénétie, en Istrie, en Dalmatie, en Gaule, en pays Rhénan; nous avons dit l'état pitoyable auquel la conjuration des hommes et des éléments ont réduit le fameux cimetière des Aliscamps. Voir t. I, col. 1211 sq.

A Julia Concordia, une voie large de plusieurs mètres et dirigée de l'orient à l'occident divise en deux sections la nécropole où les tombes se groupaient à l'ombre de bouquets d'arbres dont les troncs étaient demeurés. La partie septentrionale était moins riche en tombeaux. Dans la partie méridionale, ils se réunissent par groupes de dix à douze, orientés de façon



2944. — Sarcophage du cimetière de Julia Concordia. D'après la *Revue archéologique*, 1875, t. XXIX, p. 341.

que les défunts eussent le visage tourné vers le soleil levant. La plupart ont incliné en divers sens et sont descendus à des niveaux variés par suite des secousses et de l'inconsistance du sol. Tous sont d'un modèle unique; ils se composent d'une cuve de pierre, close d'un couvercle aigu avec acrotères aux quatre angles; mesurée indépendamment du couvercle, la cuve a 0m75 de hauteur, 1 mètre de largeur et 2 mètres de longueur (fig. 2944). Ces tombes sont grossièrement équarries, à peine épannelées, et parfois une ébauche de sculpture ajoute encore par son imperfection à l'impression fâcheuse de l'ensemble. Les fractions des couvercles portent souvent le chrisme ☧ ☧ ☧ et divers emblèmes d'intention cruciforme. Ces signes décisifs sont heureusement tracés pour caractériser des tombes dont les épitaphes ne différaient pas à attester la foi chrétienne des défunts. Le cimetière a été en usage certainement depuis la paix de l'Église jusqu'au milieu du Ve siècle; après l'année 452, date de l'invasion des Huns, on n'a pas de preuve certaine que les inhumations aient continué ni qu'elles aient cessé. La présence de quelques débris de monuments païens, les uns épars sur le sol, les autres employés à caler des tombes, mélangés à des débris ou engagés dans des maçonneries, ne nous apprend pas grand'chose. Ces débris consistent en deux morceaux d'architrave en marbre, un cippe funéraire, des portions de statues, et quatre inscriptions païennes; ils ont pu servir, après la ruine de la ville, à quelques familles échappées au désastre, attachées au site qui les avait vues naître et désireuses d'entretenir les tombes de ceux qui n'avaient pas assisté à la désolation.

L'épigraphie de ce cimetière sera étudiée en son lieu (voir JULIA CONCORDIA et SERVICE MILITAIRE), elle nous apprend que les chrétiens de Julia Concordia étaient extrêmement préoccupés du respect de leur sépulture. Ces inscriptions fournissent un utile contingent à l'étude des amendes en cas de profanation du tombeau. Voir AMENDES DANS LE DROIT FUNÉRAIRE, t. I, col. 576 sq. Les uns font appel à la solidarité militaire : *quam arcam veteranis commendavi*, d'autres s'adressent à l'Église, au clergé, à la communauté des fidèles : *et ipsam arcam in Ecclesia commendavit; — petimus omnem clerum et cunctam fraternitatem ut nullus de genere nostro vel aliquis in hac sepultura ponatur. Scriptum est : quod tibi fieri non vis alio ne feceris*[2]. Formule intéressante en ce qu'elle fournit la preuve que la propriété et l'administration des cimetières chrétiens appartenait au clergé. En outre, trois épitaphes imposent pour la violation du tombeau une peine corporelle à celui qui refusera ou ne pourra s'acquitter de l'amende : *jure ei manus precidentur aut fisco inferat...*[3]. Cette clause est fort curieuse. La législation en matière de violation de sépultures avait varié. Tantôt la sanction portée est la mort, tantôt une amende, puis on revient à la peine de mort et une amende. Ici nous voyons un désaccord flagrant avec les dispositions légales, une tentative pour introduire dans le droit romain un principe de la législation barbare, la doctrine de la compensation, le *wehrgeld*. Le fait est curieux et montre ce que l'étude des cimetières poussée méthodiquement peut réserver de surprises non seulement à l'archéologue et à l'historien, mais au juriste.

VIII. DALMATIE. — Le cimetière de Manastérine à Salone offre un type bien complet d'enclos funéraire à ciel ouvert[4]. La région fouillée s'étend sur la déclivité du mont Kozjak, au nord de Salone, à cent mètres environ du mur d'enceinte. Le sol est marneux, avec une couche supérieure argileuse et ocreuse d'une épaisseur variable. L'enclos du cimetière est limité au nord par le rocher qui forme la pente de la montagne, au sud par des croûtes rocheuses qui courent de l'est à l'ouest parallèlement au mur de la ville. Les eaux ont entraîné les terres de la croupe du Kozjak et les ont répandues sur le cimetière où elles ont recouvert le sol antique d'une couche de quatre à cinq mètres d'épaisseur. A l'époque la plus ancienne, on accédait de la ville au cimetière par la porte occidentale, dite *Cæsarea*, et par la porte orientale, *Andetria*; à partir du IIIe siècle, par les portes *Suburbia et Capraria* qui font face au cimetière. Une des deux voies traversait la partie sud de l'enclos, l'autre la partie est. Le cimetière est resté en usage jusqu'à la ruine de la ville, en 639. D'abord domaine funéraire d'une riche famille de la ville, il conserva son caractère de propriété privée, bien qu'il servît en réalité à la communauté; après 313, il dut devenir propriété officielle de l'Église de Salone.

L'enclos, de 5000 mètres carrés, offre des construc-

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 93 sq. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 8738. — [3] *Ibid.*, n. 8761, 8762, 8768. — [4] L. Jellé, *Das Cœmeterium von Manastirine zu Salona und der dortige Sarkophag des guten Hirten*, dans *Römische Quartalschrift*, 1891, t. V, p. 10, 105, 266, pl. II-V; Bulić, *Scavi nell'antico cimitero cristiano di Manastirine a Salona*, dans *Bull. d'arch. e stor. dalm.*, 1892, t. XV, p. 145 sq., pl. II; L. Jellé, *Descrizione sommaria del cemetero di Manasterine*, dans même revue, 1892, t. XV, p. 156 sq.; F. Bulić et L. Jellé, *Salona cristiana. Il cimitero cristiano a Manasterine di Salona*, 1894; J. Zeiller, *Les dernières fouilles de Salone*, dans *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, 1902, t. XXII, p. 429-437; Le même, *Les derniers résultats des fouilles de Salone*, dans même recueil, 1904, p. 432 sq.; Ch. Diehl, *En Méditerranée. Promenades d'histoire et d'art*, In-12, Paris, 1904, p. 50 sq.

tions de trois époques successives. La *basilica major*, bâtie au ve siècle, et restaurée au siècle suivant, dont nous n'avons pas à nous occuper, occupe le niveau le plus élevé; l'*area martyrum*, enclos funéraire de forme elliptique, composé d'une série de chapelles ou mausolées élevés entre le IIe et le IVe siècle; enfin le monument funéraire privé et les édifices d'une *villa* de la fin du Ier siècle ou du début du siècle suivant. L'enclos funéraire est d'une importance exceptionnelle. On y rencontre les sépultures de formes les plus variées, simples tombes, sarcophages avec ou sans base, tombeaux murés et chambres funéraires voûtées, précédées du puits de petites dimensions à clôture verticale ou à valve.

Le noyau autour duquel s'est développé le cimetière est le monument sépulcral de la famille du propriétaire du *prædium*. Près de ce monument s'élevaient d'autres constructions servant soit à l'habitation soit à l'exploitation. Le monument sépulcral mesure 14 mètres sur 15 mètres. A gauche, s'élevait la sépulture dont il ne subsiste que des débris, la décoration à fresques est entièrement ruinée. Un fragment de l'*epistilium* porte une belle inscription monumentale qui, complétée à l'aide de quelques mentions de l'épigraphie locale, permet de restituer la sépulture à L. Domitius. Devant cette chambre funéraire se trouvaient une autre chambre plus vaste et quelques constructions ayant dû servir à l'exploitation du domaine agricole.

Les plus anciennes sépultures des simples fidèles sont disposées en deux groupes en dehors de l'enclos du monument funéraire de L. Domitius et à quelque distance de celui-ci. Le style et la paléographie des inscriptions invitent à faire remonter ces sépultures vers la première moitié du IIe siècle. Outre ces tombes, nous voyons trois mausolées pourvus chacun d'un exèdre, un à l'est, deux autres au nord du monument de Domitius. Ces trois mausolées furent érigés à des époques différentes et détruits tous trois au ve siècle. Le mausolée à l'est doit remonter à la première moitié du IIe siècle, à en juger par l'appareil de la construction; les deux autres semblent appartenir respectivement l'un à la période 150-250, l'autre à la période 250-313. Ces trois mausolées sont de véritables *cellæ memoriæ*, édifices aux lignes très simples destinés à recouvrir des sarcophages. Deux autres chapelles sont postérieures à la paix de l'Église et offrent, en réalité, de petites basiliques avec leur portique soutenu par deux colonnes, leur nef avec l'indication des bas-côtés et l'abside relevée au-dessus du niveau de la nef. L'abside était décorée d'un arc soutenu par deux colonnes dont les bases se trouvent dans le prolongement de celles du portique de l'entrée. Entre ces colonnes se dressaient quelques degrés donnant accès à l'abside. Ces deux petites chapelles furent épargnées au ve siècle, lors de la construction de la *basilica major* à laquelle elles se trouvèrent rattachées en guise de chapelles latérales.

Quelques autres chapelles ne sont pas antérieures à la seconde moitié du IVe siècle.

Salone possède un deuxième cimetière chrétien, celui de Marusinac qui renferme des débris appartenant à différentes époques [1]. Les plus anciens peuvent remonter au IIIe siècle. On y remarque notamment un mausolée de forme carrée contenant un sarcophage anépigraphe qui peut être antérieur à la paix de l'Église.

IX. Afrique. — Nous avons rappelé déjà les *areæ* de Carthage (voir *Dictionn.*, aux mots Area, t. I, col. 2787 sq.; Carthage, t. II, col. 2283 sq.), de Césarée de Maurétanie (voir *Dictionn.*, au mot Cherchel, t. III, col. 1273), et il sera question bientôt de celle de Cirta (voir *Dictionn.*, au mot Constantine), aussi ne ferons-nous ici qu'un exposé rapide de ce qui concerne les cimetières chrétiens en Afrique, où la coutume d'ensevelir les morts sous des constructions en pierres sèches persista jusqu'au temps des empereurs. Jusqu'à l'époque des Sévères, l'incinération et l'inhumation furent en grande faveur et on rencontre encore la preuve d'une étroite association entre ces deux rites. Dans certains cimetières païens on trouve pêle-mêle des trous à incinération et des fosses pour les cadavres, par exemple à Tipasa [2], à Constantine [3]. Au IIIe siècle, l'incinération devint beaucoup plus rare; au IVe, elle disparut presque entièrement. Les chrétiens, pour leur part, n'avaient jamais pratiqué que l'inhumation.

En Afrique le mode d'inhumation dans des catacombes est connu mais exceptionnel : on n'en peut citer jusqu'à ce jour que deux ou trois exemples, notamment à Sallakta, en Tunisie, près de Khenchela en Algérie [4], à Kherbet Bou Addoufen, région de Sétif [5], à Hadrumète [6]. Ce sont donc les cimetières à ciel ouvert qui ont été la règle et les vicissitudes qu'ils ont connues diffèrent probablement assez peu de celles que nous avons indiquées dans les paragraphes précédents. A Cherchel, l'*area ad sepulchra* fut d'abord propriété particulière d'un certain Severianus qui y accueillit ses coreligionnaires; enfin, un jour vint où le cimetière devint propriété corporative de l'église locale.

Les *areæ* [7] se trouvaient naturellement hors des villes, dans le voisinage immédiat des tombes païennes; mais elles étaient pourvues d'une clôture; riches et pauvres s'y trouvaient réunis, à l'abri de quelque tombe sainte ou glorifiée. A Cherchel, il existait une *cella*, à Constantine une *casa maior* et vraisemblablement donc une autre *casa*, édicules de dimensions variables auxquels on donnait un vocable plus pompeux à Carthage où le cimetière neuf, *areæ novæ*, possédait, au début du IVe siècle, sa *basilica Novarum* [8].

Aucun de ces cimetières primitifs ne subsiste en Algérie [9].

A Tipasa, au sud-est de la ville, on a recueilli quelques épitaphes chrétiennes d'une époque assez haute disséminées en différents lieux des alentours de Tipasa. Voir ce mot. A une cinquantaine de mètres de la porte de Cæsarea, une chambre funéraire contenait un sarcophage en marbre représentant le Bon Pasteur. A quelques centaines de mètres au sud-est de la ville [10], se trouvait, semble-t-il, un cimetière chrétien appartenant à une époque relativement élevée, d'où provient l'épitaphe de Rasinia Secunda, datée de 238 après Jésus-Christ [11]. Du même lieu provient l'épitaphe de Magnia Crescentina [12], et trois autres petits cippes analogues trouvés au même lieu. Plus tard, les chrétiens semblent avoir abandonné cette manière de

[1] L. Jelić, *Anastasius Cornicularius, der Märtyrer von Salona*, dans S. Ehses, *Sonderabdruck aus der Festschrift zum 1100-jährigen jubilaüm des deutschen Campo Santo in Rom*, in-8°, Rome, 1897, p. 91. — [2] S. Gsell, *Tipasa, ville de la Maurétanie Césarienne*, dans les *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 1894, t. XIV, p. 378. — [3] Delamare, *Exploration scientifique de l'Algérie*, in-fol., Paris, 1844, pl. 154. — [4] Vars, dans le *Recueil de la Société archéologique de la province de Constantine*, 1898, t. XXXII, p. 362-370. — [5] S. Gsell, *Recherches archéologiques en Algérie*, in-8°, Paris, 1893, p. 180-181, 184, 186; *Monuments antiques de l'Algérie*, 1901, t. II, p. 183-184. — [6] Leynaud, *Les catacombes d'Hadrumète*, in-8°, Sousse, 1908. — [7] Certains enclos réservés à des associations païennes portaient le nom d'*areæ*, celles par exemple où furent ensevelis les gens de la maison impériale à Carthage. — [8] *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1901, t. XXI, p. 207. — [9] S. Gsell, *Monuments antiq. de l'Algérie*, t. II, p. 398. — [10] Propriété de M. Coulombel. — [11] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9289, plaque de marbre. *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1894, p. 313. — [12] S. Gsell, *Tipasa*, dans *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1894, p. 407, fig. 54.

marquer la place de leurs tombes : on ne trouve, du moins, aucune stèle dans les deux grands cimetières chrétiens de Tipasa. Ces deux cimetières s'étendent en dehors des murs, le long de la côte, à l'est sur le Koudiat-Zarour, à l'ouest sur le Ras-el-Knissa. « Ces deux nécropoles, avec leurs milliers de tombes encore assez bien conservées, sont certainement une des curiosités archéologiques de l'Algérie. Chacune d'elles contient un édifice important : celle de l'est, la basilique élevée sur le tombeau de sainte Salsa [1]; celle de l'ouest, l'église funéraire de l'évêque Alexandre [2]. Outre ces deux édifices, on rencontre dans les deux cimetières chrétiens de Tipasa différents types de sépultures déjà usitées antérieurement : 1° des tombes creusées dans le roc; 2° des sarcophages en pierre à ciel ouvert ou sous des caissons; 3° des mausolées et des enclos (*areæ*). On ne trouve naturellement que des morts inhumés, et il n'y a jamais de mobilier funéraire. Presque toutes les tombes sont disposées de telle façon que la tête du mort se trouve à l'ouest [3]. » Voir TIPASA. Ces deux cimetières sont postérieurs à la paix de l'Église; çà et là, des murs établis autour de divers groupes de tombes paraissent avoir servi de clôtures à des *areæ* distinctes, qui, se multipliant peu à peu et se groupant, finissent par constituer de vastes nécropoles. On trouve aussi des cimetières chrétiens importants à Cherchel (à l'ouest et à l'est de la ville antique) [4], à Ténès [5], à Tigzirt [6], à Lambèse où on a trouvé, en 1856, une *area* de 60 mètres de long sur 50 mètres de large, close par un mur de 0m50 d'épaisseur, avec des tombes en briques et des sarcophages disposés en triple étage [7].

Comme, sauf des cas exceptionnels, les martyrs recevaient d'abord la sépulture dans le cimetière commun ou dans l'un des cimetières de la communauté, le culte qu'on leur adressait provoquait la construction de chapelles, de *cellæ* en nombre variable dans un même enclos. Si parfois, pour des raisons tirées de la nature des lieux ou des droits de propriété, il était impossible de songer à dresser un autel sur la tombe vénérée, on s'y prenait d'autre façon, on reliait d'une manière quelconque l'édifice à la sépulture; c'est ainsi qu'à Bénian on aménagea sous l'abside une crypte, avec une fenêtre ouverte sur le caveau d'une martyre. Cette basilique de Bénian était à la fois une église ordinaire, située *intra muros*, et un sanctuaire *juxta confessionem*, cette confession se trouvant, avec d'autres tombes, en dehors de la ville, c'était une *basilica conjuncta tumulo*. Plusieurs de ces basiliques africaines élevées dans des cimetières servirent au culte régulier et furent même pourvues de baptistères, notamment à Carthage, à Sfax, à Tabarka.

Ces basiliques et chapelles cimétériales ne différaient pas, au point de vue architectural, des édifices religieux situés à l'intérieur des villes. Il n'y a donc pas lieu de s'y arrêter ici.

Les tombes des cimetières sont malheureusement bien peu instructives. L'inhumation est le seul mode employé, les corps sont généralement tournés la tête à l'ouest. Nul mobilier funéraire ou d'insignifiantes exceptions : quelques lampes chrétiennes dans des tombes de Zoui (région de Khenchela [8]; une fiole en verre à côté d'un officier byzantin, Maurice, enseveli dans la basilique de Matifou [9]; une fiole en argile dans un des tombeaux retrouvés sous le sol de l'église de Souk-el-Khmis (près d'Aumale) [10]; des bijoux, des bagues, des débris de colliers, une boucle de ceinturon, un bracelet, un fer de lance, au même endroit [11]; des objets de parure à Tobna [12]. A Tipasa, on a recueilli dans une tombe un squelette de poisson et un d'oiseau, dont la signification symbolique paraît certaine. Enfin, dans des sépultures découvertes à Zoui [13] et à Philippeville [14], il y avait des clous, qui n'avaient pas appartenu à des cercueils et qui étaient peut-être des talismans, témoignant de la survivance d'une superstition païenne.

Les tombes ne diffèrent guère de celles dont faisaient usage les païens. Voici quelles sont les formes des sépultures individuelles [15] :

1° Fosses creusées dans le roc, rectangulaires ou arrondies du côté de la tête [16]. En général couvertes d'une seule dalle;

2° Fosses tapissées soit de dalles [17], soit de grandes tuiles [18], soit de murs en moellons ou en briques [19];

3° Sarcophages monolithes en forme d'auge rectangulaire [20]; couvercle monolithe plat ou en dos d'âne. Beaucoup sont cintrés à l'intérieur, du côté du chevet, dans quelques-uns la tête repose dans une logette semi-circulaire [21].

Dans les sépultures des trois types énumérés, le défunt était soit enveloppé d'un suaire, soit noyé dans une couche de chaux [22], soit enfermé dans un cercueil en bois [23] ou dans une caisse en plomb [24];

4° Toits en tuiles [25];

5° Jarres [26].

Les petits monuments surmontant les tombes individuelles sont beaucoup plus rares chez les chrétiens que chez les païens. Nous en pouvons noter deux, découverts à Tibessa [27] et à Ksar Sbéhi [28]. La forme donnée à la pierre est toute païenne : c'est celle des autels consacrés aux dieux mânes; dans l'épitaphe, la foi nouvelle ne s'affirme point par une formule claire. Ces monuments sont sans aucun doute antérieurs à la paix de l'Église; ils datent d'une époque où bien des chrétiens craignaient de manifester hautement leurs croyances.

A Tipasa, on signale des caissons en maçonnerie surmontant les sarcophages [29]; à Takselt, un caisson

[1] S. Gsell, *Recherches archéologiques en Algérie*, in-8°, Paris, 1893, p. 1-76. — [2] Saint-Géraud, dans le *Bulletin du Comité historique*, 1892, p. 166-181. — [3] *Mélang. d'archéol. et d'hist.*, 1894, t. XIV, p. 385, 392. — [4] S. Gsell, *Monum. antiq.*, t. II, p. 190-191; pour les dimensions de l'*area ad sepulcra*, voir les remarques, p. 399-400, et *Dictionn.*, au mot AREA, t. I, col. 2787 sq. — [5] S. Gsell, *Monum. antiq.*, t. II, p. 408. — [6] S. Gsell, *Monum. antiq.*, t. II, p. 306. — [7] Moll, *Annuaire de Constantine*, 1858-1859, p. 216-217, pl. XI; S. Gsell, *Monum. antiq.*, t. II, p. 409, note 1. — [8] *Bulletin de l'Académie d'Hippone*, 1884, t. XX, p. 136, 140. — [9] *Bull. archéol. du Comité des trav. hist.*, 1900, p. 144. — [10] S. Gsell, *Monum. antiq.*, t. II, p. 261. — [11] *Bulletin de correspondance africaine*, 1885, t. III, p. 120-121. — [12] S. Gsell, *op. cit.*, p. 338. — [13] *Bull. de l'Acad. d'Hippone*, 1884, t. XX, p. 136. — [14] S. Gsell, *op. cit.*, p. 249. — [15] Les unes établies dans le terrain à ciel ouvert des cimetières, les autres à l'intérieur des édifices (mausolées, chapelles ou basiliques) qui s'élevaient sur ces cimetières. — [16] Dans les cimetières chrétiens de Tipasa, dans *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1894, t. XIV, p. 392, de Ténès, de Tigzirt, dans l'église de Souk-el-Khmis. — [17] Par exemple dans l'église des Ouled Agla : S. Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 244. — [18] A Tipasa : *Mélang. arch. et hist.*, 1894, t. XIV, p. 399. — [19] A Lambèse, à Mrakhib Thala, à Souk-el-Khmis, à Zoui : Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 220, 236, 261, 342; à Tébessa, à Tipasa. — [20] A Tipasa. *Mélang. arch. et hist.*, 1894, t. XIV, p. 397. — [21] Sarcophages de Tipasa, de Tigzirt, de Sétif. Cf. *Bull. archéol. du Comité*, 1892, p. 124, pl. XV; Delamare, *Exploration*, pl. 77, n. 8. — [22] Par exemple à Sidi Embarek, à Tébessa, à Zraïa : S. Gsell, *Monum. antiq.*, t. II, p. 258, 291, 343. — [23] A Tipasa : Gsell, *Recherches*, p. 50; *Mélang. arch. et hist.*, 1894, p. 397; à Souk-el-Khmis, *Bull. de corresp. afric.*, 1885, t. III, p. 120. — [24] Il y avait un cercueil en plomb à l'intérieur d'un sarcophage sculpté de Dellys. Doublet, *Musée d'Alger*, p. 45. — [25] A Tébessa, à Tipasa, à Cherchel, etc. — [26] Sur ce mode d'inhumation, cf. *Dictionnaire*, t. I, col. 732-733. — [27] *Corpus inscriptionum latinarum*, t. VIII, n. 16589. — [28] *Ibid.*, t. VIII, n. 1807. — [29] *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1894, t. XIV, p. 399.

cylindrique (fin IIIe siècle)[1], deux autres à Tlemcen (Ve et VIe siècles)[2] ayant gardé l'antique forme de la *cupula*.

Des cippes ont été rencontrés à Tipasa (voir CIPPE), celui de Magnia Crescentina et trois autres antérieurs à la paix de l'Église[3], à Aïn Régada, près de Constantine[4], et à Sétif[5], du IVe siècle; d'autres, d'une époque plus récente, à Guelma[6], à Perrégaux[7], à Ternaten[8], à Aïn Temouchent[9], à Damous[10], à Lamoricière[11].

Jusqu'au IVe et au Ve siècle on trouve fréquemment les tables, *mensæ*, posées à plat au-dessus des tombes, mais elles ne sont plus accompagnées d'un cippe portant l'épitaphe[12].

L'épitaphe est tracée souvent sur le couvercle de la sépulture, parfois sur une plaque de marbre encastrée dans la couche de béton[13] qui tapisse le couvercle[14], ou bien, à l'époque byzantine, sur la dalle ou sur les dalles qui recouvrent le tombeau[15]; presque toujours l'inscription est tracée dans le sens de la largeur[16].

A Tipasa[17], à Matifou[18], à Ténès[19], à Orléansville[20], à Kherbet Guidra[21], à Sétif[22], à Tébessa[23], on a trouvé des tombes dont le couvercle est revêtu d'une mosaïque[24]. La plupart de ces panneaux n'offrent qu'une inscription funéraire, enfermée dans un cadre monumental, quelquefois aussi accompagnée d'un chrisme. Cependant deux d'entre eux, l'un de Tébessa, l'autre de Kherbet Guidra, montrent l'image en pied du défunt[25]. Il existait aussi à Tipasa des sarcophages recouverts, sur leurs faces verticales, de mosaïques représentant des personnages; mais ces monuments sont presque entièrement détruits[26]. Enfin, au même lieu, quelques caissons en blocage sont tapissés par-devant d'une mosaïque avec une épitaphe[27].

Les caveaux taillés dans le roc sont très nombreux dans les deux grands cimetières de Tipasa; les uns présentent une ouverture horizontale à fleur de terre et sont, en quelque sorte, des fosses agrandies; les autres ont une porte verticale et ressemblent aux hypogées; nous aurons dans la suite l'occasion de les décrire. Voir HYPOGÉE, TIPASA. A Ténès, on rencontre aussi des caveaux taillés dans le roc, formant à l'ouest de la ville un grand cimetière dont on ne saurait mettre en doute le caractère chrétien.

Il existe également des mausolées représentés par de simples vestiges, et des *memoriæ* rectangulaires, pourvues d'une abside. Celles-ci étaient en réalité des chapelles, des lieux de prière, et non des mausolées; elles contenaient des reliques déposées sous un autel et protectrices des tombes avoisinantes; on trouve de ces sortes de *memoriæ* à El-Ksour, près de Tébessa, et à Sidi-Ferruch, près d'Alger[28].

De grands mausolées ont existé à Tipasa (circulaire), à Blad Guitoun dans la Kabylie occidentale (octogonal); ils paraissent avoir été construits entre le IVe et le VIe siècle. Quant aux Djedar, ce sont des tumulus sur plan carré; ils se composent d'un soubassement et d'une pyramide à gradins. A l'intérieur des caveaux funéraires, le reste du monument est plein.

X. IRLANDE. — En Irlande, comme presque partout en Occident, c'était à qui se ferait enterrer le plus près possible de la tombe d'un saint vénéré dans le pays ou du moins dans le cimetière du monastère fondé par ce saint. D'où la célébrité qui s'attacha à certains cimetières, tels que Clonmacnois (voir ce mot) au monastère de Saint-Kiéran († vers 549); à Glendalough, au monastère de Saint-Kévin († 618 ou 622); à Iniscaltra, au monastère fondé par saint Camin († vers 653), dans l'île de Scattery, au monastère fondé par saint Senan († vers 504). Ceux qui étaient frappés de mort subite et mouraient sans avoir reçu les sacrements n'étaient pas inhumés en terre bénite, de même hommes et femmes étaient distribués en des cimetières séparés, celles qui mouraient en couches avaient, elles aussi, un lieu distinct, et encore les enfants mort-nés ou morts sans baptême[29].

XI. GAULE. — Les cimetières d'époque romaine en Gaule sont peu nombreux; la raison s'en trouve moins dans l'indifférence que dans une sorte d'hostilité stupide qui a longtemps animé ceux qui se trouvèrent en état de conserver ou de respecter des antiquités. « En vain Peiresc, Boissard, Scaliger ont fait connaître le prix des marbres antiques; leurs travaux, leurs leçons n'ont pu préserver tant de précieux monuments. Qu'a-t-on fait des épitaphes chrétiennes du faubourg Saint-Victor à Paris, de celles des Aliscamps dont on ne possède même pas des copies; des marbres épigraphiques vus à la Gayole et à Aubagne par Peiresc; à Briord par de Vesle; à Trèves par Wiltheim; à Arles par Bonnemant, Dumont et Fabre; à Bordeaux par Venuti; à Lyon par Spon, Menestrier, Colonia; à Vienne par Duboys et Chorier? De longues années se sont écoulées depuis que ces hommes ne sont plus, je le sais. Mais les inscriptions copiées par Millin, Artaud, Saint-Vincent, les a-t-on mieux gardées? Garde-t-on mieux celles qui se découvrent à cette heure? A Vienne, quand les fouilles du chemin de fer ont exhumé toute une nécropole

[1] *Bulletin archéologique du Comité*, 1896, p. 217, n. 183. — [2] *Bulletin d'Oran*, 1888, p. 90, n. 1115, 1116. — [3] S. Gsell, *Tipasa*, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1894, t. XIV, p. 407-408. — [4] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. 168, pl. XII, n. 2, 3; *Roma sotterranea*, t. III, p. 435; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 5664-5666. — [5] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 8643 et 8647. Ces stèles sont peut-être même plus anciennes. — [6] *Bulletin des antiquités africaines*, 1882-1883, t. I, p. 346 sq. — [7] *Bull. d'Oran*, 1892, p. 403, 404. — [8] *Ibid.*, p. 314. — [9] Demæght, *Musée d'Oran*, p. 44-47, n. 104-109. Ces stèles sont assez épaisses et plates à leur partie supérieure, qui est creusée d'un godet, rappelant celui des *mensæ*. — [10] Demæght, *op. cit.*, p. 55, n. 121. — [11] *Ibid.*, p. 52-54, n. 115-120; p. 151, n. 513, 515. — [12] S. Gsell, *Monum. antiq.*, t. II, p. 48, 405. — [13] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9714-9718, à Orléansville, épitaphes gravées sur des briques; Tipasa : *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9289; Cherchel : P. Gauckler, *Musée de Cherchel*, p. 36. — [14] A. Mouzaïaville : *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9286; à Cherchel : *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9590, 9591. — [15] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 2014-2017, 2019, 10636-10641, 16656-16658, 16661-16663, 16665; *Bull. archéol. du Comité des trav. hist.*, 1896, p. 164-165, n. 23-27; 1897, p. 559, n. 10; *Bull. de l'Acad. d'Hippone*, 1884, t. XX, pl. I. — [16] A Tébessa : *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 10640; Khenchela : *ibid.*, n. 17717; Sétif : *ibid.*, n. 8634. — [17] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9313, 9314 *a*; S. Gsell, *Recherches*, p. 52-60; *Bull. arch. du Comité*, 1892, p. 479-480; *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 1894, t. XIV, p. 397-398. — [18] *Bull. arch. du Comité des trav. histor.*, 1900, p. 143-146 (époque byzantine). — [19] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9693, épitaphe de l'année 457; probablement aussi n. 9694. — [20] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9709, de l'année 475; n. 9713, des années 468, 474. Cf. *Revue africaine*, 1856-1857, t. I, p. 480. — [21] *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1888, p. 428-429, 434-436, pl. XIII; des années 444 et 467. — [22] *Comptes rendus de l'Académie d'Hippone*, 1888, p. LXIX; *Bull. arch. du Comité*, 1892, p. 124, pl. XV, de l'année 454. — [23] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 2009-2012, 2013 = 16516, de l'année 508; *Rec. de la Soc. arch. de Constantine*, 1870, t. XIV, pl. XI, XII; Ballu, *Le monastère byzantin de Tébessa*, p. 29, pl. V. — [24] A Philippeville, à Sidi-Ferruch : S. Gsell, *Monum. antiq. de l'Algérie*, t. II, p. 249, 259; peut-être aussi à Pont-du-Chélif : *Corpus inscr. lat.*, t. VIII, n. 9703. — [25] On sait qu'un grand nombre de mosaïques analogues ont été trouvées à Tabarka, en Tunisie. — [26] *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, 1894, t. XIV, p. 398-399. — [27] *Ibid.*, t. XIV, p. 400. — [28] S. Gsell, *Monum. antiq. de l'Algérie*, t. II, p. 217, 258; cf. p. 119, note 6. — [29] C. Plummer, *Vitæ sanctorum Hiberniæ*, in-8°, Oxonii, 1910, t. I, p. CIX-CX. Cf. *Zeitschrift für celtische Philologie*, t. V, p. 28.

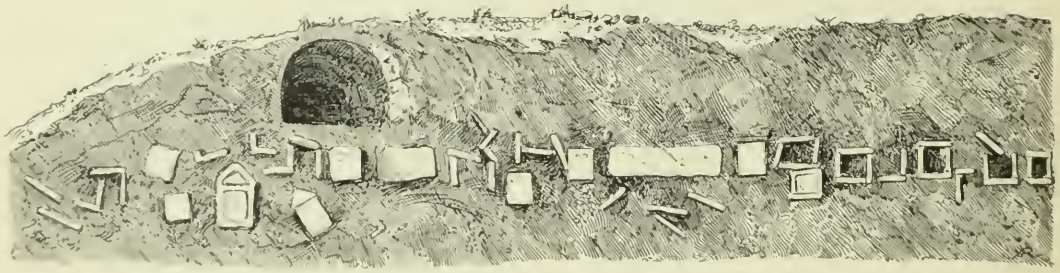
chrétienne, les inscriptions ont été brisées, rejetées dans le terrassement, et MM. Allmer et Girard ont à grand'peine sauvé quelques débris de toutes ces richesses [1]. »

Le lieu dit *Saint-Gervais* est situé à quatre cents mètres du Rhône. Le cimetière chrétien offrait des sarcophages, quelques-uns d'un seul bloc; la plupart se composaient de tuiles et de débris antiques. Sur plusieurs points, les tombeaux avaient été superposés et l'on avait souvent placé des corps entre leurs parois latérales. A l'exception d'un seul qui regardait le sud, tous étaient régulièrement orientés suivant la coutume chrétienne. Un grand nombre d'inscriptions fut retrouvé et bien que le cimetière n'eût jamais été violé, aucune de ces épitaphes n'était placée d'une façon symétrique, elles se trouvaient comme jetées au hasard sur les tombes, dans leur intérieur ou auprès d'elles. On a dans le croquis (fig. 2945) une vue de la tranchée. Bien peu des inscriptions mises au jour ont pu être sauvées. Malgré les efforts tentés pour les soustraire à la destruction, le plus grand nombre des inscriptions fut brisé et rejeté dans le remblai de la voie ferrée. A peine a-t-on donné le temps de copier le texte.

On était là, du reste, il faut le dire, en pays de mauvaise tradition.

« En 1731, à Saint-Irénée de Lyon, des ouvriers, pratiquant une tranchée pour poser des conduits, découvrirent un cimetière qui fournit à la fois des marbres funéraires païens et chrétiens. « On aperçoit, dit un « témoin de la fouille, plusieurs autres tombeaux « engagez à droite et à gauche du canal, mais on ne « les suivoit pas pour ne pas faire de trop grands « écarts : on se contentoit de tyrer ce qui se trou- « voit dans le chemin tracé pour la conduitte des « eaux [2]. » Tout fut volontairement abandonné, et pourtant la plus grande partie des marbres découverts par hasard dans cette fouille si féconde portaient des mentions chronologiques et parmi eux se trouvait la première de nos inscriptions chrétiennes datées [3].

Les découvertes de cimetières, si elles n'amenaient pas la destruction des tombes, ne faisaient l'objet que d'une exploitation sans méthode au cours de laquelle on retirait tout ce qui pouvait être emporté, sans se préoccuper le moins du monde de noter ces mille petites circonstances qui donnent un véritable prix à une trouvaille. En 1753, on découvrit dans le faubourg Saint-Marceau, derrière l'église paroissiale de Saint-Martin du cloître Saint-Marcel, soixante-quatre sarcophages de pierre sans épitaphes. C'était un cimetière chrétien antique, dans le voisinage duquel d'autres découvertes de même nature avaient été faites antérieurement. Sauval notait que « Corrozet, auteur et libraire tout ensemble du siècle passé, témoigne que, de son vivant, en pavant une rue devant Saint-Victor, on découvrit des coffres faits de briques, de ciment et de petites pierres, où il y avait de la cendre. De nos jours, cinq ou six autres ont été découverts dans Scipion, hôpital du faubourg Saint-Marceau... Il y a quelque vingt ans qu'au marché aux chevaux du faubourg Saint-Victor, on en trouva aussi quantité avec des inscriptions grecques que je n'ai pu recouvrer [4]. » « Le lieu dont parle Sauval, dit à son tour l'abbé Lebeuf [5], ne devait faire qu'un seul et même cimetière avec l'emplacement du jardin où ont été nouvellement trouvés les soixante-quatre cercueils dont nous parlons, puisqu'il n'y a de ce jardin au marché aux chevaux que 100 ou 150 pas; il est donc même probable que ce cimetière chrétien s'étendait aussi vers le septentrion jusqu'à la rivière de Bièvre, puisqu'en bâtissant l'hôpital de Scipion, on y a déterré plusieurs autres anciens cercueils [6]. Quant aux inscriptions grecques, dont parle Sauval, il paraît qu'elles n'avaient de grec que le monogramme avec les deux lettres A et Ω [7]. » Il faut consulter Sauval, Lebeuf, Jollois pour se faire une idée de tout ce qu'on a trouvé d'antiquités funéraires dans ces parages à diverses époques sans prendre la peine de les inventorier : derrière Saint-Étienne-des-Grès, dans le voisinage de Sainte-Geneviève, rue des Amandiers, vis-à-vis le collège des Grassins; dans l'enclos des anciennes carmélites du faubourg Saint-Jacques, enclos qui bordait l'ancienne voie romaine, on trouva beaucoup de tombes. Au delà de cet enclos, il en existait, au temps de Philippe-Auguste, un autre connu sous la dénomination de *Clos des Mureaux*, probablement à cause des tombes enfermées de murs. En face de ce dernier enclos, et de l'autre côté de la voie romaine, il y avait, à la même époque, des champs connus sous le nom de *Fief des tombes*. Tout rappelle ce qui caractérisait en quelque sorte une route romaine aux abords d'une ville antique, des sépultures et des cimetières [8]. Aujourd'hui



2945. — Cimetière chrétien à Saint-Gervais, près Vienne. D'après E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, t. II, p. 52.

[1] E. Le Blant, *Recueil des inscript. chrét. de la Gaule*, t. II, p. 52; de Terrebasse, *Épitaphe de Fodula*, in-8°, Vienne, 1857. — [2] *Discours prononcé à l'Académie de Lyon par M. L.*, dans *Papiers de Falconnet*, à la Biblioth. nationale; *Journal de Trévoux*, 1731, art. XCVI, p. 1608-1622. — [3] E. Le Blant, *Recueil des inscript. chrét. de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, in-4°, Paris, 1856, t. I, p. CXXIX-CXXX. — [4] Sauval, *Histoire et recherche des antiquités de Paris*, in-fol., Paris, 1724, t. II, p. 335, 336. Corrozet signale une découverte analogue faite au grand Châtelet. *Anti quit. de Paris*, p. 6 verso. — [5] Lebeuf, *Sépultures anciennes découvertes à Paris en 1753 au faubourg Saint-Marcel*, dans les *Mémoires de l'Acad. des inscriptions*, Ire série, t. XXV, p. 152. — [6] Ces antiques sépultures occupaient tout le plateau de la montagne Sainte-Geneviève et ses versants de l'est et du midi. — [7] Ces inscriptions ne nous sont pas parvenues. — [8] Jollois, *Mémoire sur les antiquités romaines et gallo-romaines de Paris*, dans *Mémoires présentés à l'Acad. des inscr. Antiquités de la France*, 1843, t. I, p. 18, 29 sq.

les rues Mouffetard (*Mons-Cetardus*) et la rue de l'Oursine (*Ustrinum*) gardent le souvenir de la destination des terrains sur lesquels elles s'étendent. Aux abords de Saint-Germain-des-Prés on a retrouvé un cimetière mérovingien [1], environ cent cinquante tombes, toutes groupées le long de l'ancien enclos de l'abbaye et qui ne représentent évidemment qu'une partie du cimetière qui devait se prolonger jusqu'à la rue Gozlin. La partie découverte a fourni un grand nombre de sarcophages en plâtre, quelques-uns en maçonnerie et un ou deux en pierre; plusieurs corps avaient été inhumés en pleine terre. Tous ces tombeaux étaient orientés, la figure tournée vers le levant, suivant la coutume générale à l'époque barbare. Dans beaucoup d'endroits les tombes étaient superposées sur deux et même trois rangs; c'est un fait qui a été noté dans beaucoup de cimetières mérovingiens. Les tombes en pierre ne présentaient aucun caractère spécial. Les tombes en maçonnerie paraissent d'époque plus récente et offrent peu d'intérêt. Les tombes en plâtre sont beaucoup plus dignes d'attention.

Les tombeaux en plâtre ne sont pas particuliers à une époque, leur emploi a été général et constant. Toutefois il faut se garder de croire qu'ils soient extrêmement communs. Dans la plupart des lieux où on les a rencontrés, ils étaient peu nombreux comparativement aux autres; mais leur usage, commun aux Burgondes et aux Francs, a persisté jusqu'au XIIIe siècle [2]. Exceptionnellement à ce qui se voit dans les autres cimetières, celui de Saint-Germain-des-Prés nous offre des cercueils de plâtre en très grande majorité, ce qui s'explique sans peine par la qualité et la quantité du plâtre fourni par les carrières qui entourent Paris. Un autre groupe important de cercueils de plâtre a été trouvé non loin du chevet de l'église Saint-Pierre à Montmartre [3], on en a relevé d'ailleurs un peu partout [4]. Nous décrirons plus tard ces cercueils de plâtre (voir PARIS) plus intéressants que le chétif mobilier funéraire qui s'y trouve contenu : boucles de bronze, plaques en fer de ceinturon, point de poterie. D'autres cercueils en plâtre ont été mis au jour, en février 1898, dans la rue des Prêtres-Saint-Germain-l'Auxerrois, près du portail méridional de l'église qui porte ce nom [5]. Quelques-uns, variant de $0^{m}06$ à $0^{m}08$ d'épaisseur, offraient, sur leur face antérieure et postérieure, des cercles concentriques avec quelquefois d'autres cercles plus petits rachetant les angles de ces faces; souvent aussi des figures géométriques variées, sortes de polygones étoilés, étaient tracées à l'intérieur de ces cercles. Nul doute qu'il n'ait existé sur ce point un cimetière important. Malheureusement, des travaux d'adduction de gaz et d'eau, exécutés à des époques déjà anciennes, ont fait bouleverser le sous-sol de la voie publique et modifier, pour beaucoup de ces cercueils, leur position primitive, qui paraît cependant avoir été orientée dans le sens de l'ouest à l'est.

Nous avons parlé déjà du cimetière ou polyandre de Saint-Pierre-l'Estrier, à Autun (voir *Dictionn.*, t. I, col. 3189); à Tours nous noterons aussi un polyandre dans lequel, le 11 novembre 397, fut inhumé saint Martin *cujus sanctum corpus ad Turonicam portatur civitatem* (le saint était mort à Candes), *ibique in polyandro publico sepultus est*, d'après Alcuin, et la *Chronicon Turon. magnum* ajoute : *eum in publico sicut jusserat sepelierunt* [6]; enfin la « Lettre des chanoines de Saint-Martin à Philippe, archevêque de Cologne » vers 1180, ajoute ces détails : « Le bienheureux Martin... choisit pour son dernier repos le cimetière public assigné à l'usage des pauvres, afin d'être pauvre dans sa sépulture. Dieu a depuis exalté son sépulcre, en a décoré la nudité et permis qu'on y élevât un monument magnifique, digne des princes et des rois; mais quand ce pauvre y fut inhumé il n'y avait là qu'un terrain nu, *nuda humus*, affecté à la sépulture des pauvres et des étrangers [7]. »

Il existait à Tours un cimetière païen, à l'est de la cité, à l'extrémité du faubourg de Saint-Pierre-des-Corps [8]. Les chrétiens eurent leur premier cimetière à l'ouest, là où s'élève l'église de Notre-Dame-la-Riche, près de la voie romaine qui allait franchir le Cher à Port-Cordon, avant de bifurquer vers Chinon et vers le Poitou [9]. C'était le *cimetière des pauvres*, dont l'oratoire s'appela longtemps Notre-Dame-la-Pauvre. Là fut enterré saint Gatien, à la fin du IIIe siècle : *Obiit in pace*, écrit Grégoire de Tours, *et sepultus est in ipsius vici cœmeterio, quod erat christianorum* [10]. Saint Lidoire fut inhumé dans une basilique voisine où fut transféré le corps de saint Gatien [11], mais saint Martin ne fut pas enterré dans le *cœmeterium christianorum* primitif qui avait reçu saint Gatien. La communauté s'était alors assez développée pour nécessiter l'installation d'un autre cimetière, plus vaste, dont l'emplacement peut être fixé avec précision dans l'intervalle compris entre la basilique de Saint-Martin et l'ancienne voie romaine [12]. Après la construction de la basilique de Saint-Perpet, ce lieu ne laissa pas d'être consacré à l'usage funéraire, malgré l'envahissement progressif du terrain par les établissements religieux et les maisons particulières. Saint Brice, successeur immédiat de saint Martin, ne voulut pas laisser la dépouille de l'évêque perdue parmi les humbles tombes qui l'entouraient. Il éleva au-dessus un petit monument pareil aux édicules funéraires alors si nombreux le long des voies romaines. Les tombes avoisinantes étaient en pierre de *millarge* ou *millarget*, beaucoup d'entre elles ont été retrouvées dans le voisinage. Cependant, le cimetière se rétrécit peu à peu, par suite de la construction du bourg de Châteauneuf, et à la fin du XVIIIe siècle, il était réduit à une aire peu étendue, toujours connue sous le nom antique de *cimetière des pauvres*, dans le voisinage immédiat de la collégiale de Saint-Pierre-le-Puellier, sur l'emplacement actuel de la place aux Fruits. C'est sous cette dénomination traditionnelle qu'il figure en 1768, dans un acte de l'archevêque de Tours, annonçant son intention d'interdire juridiquement ledit cimetière, pour faire droit aux requêtes des particuliers. Les chanoines de Saint-Pierre-le-Puellier consentirent à ne plus y ouvrir de fosses, et

[1] F. de Lasteyrie, *Note sur un cimetière mérovingien découvert à Paris, place Gozlin*, dans *Rev. archéol.*, 1876, t. XXXI, p. 360-368. — [2] Cochet, *La Normandie souterraine*, in-8°, Paris, 1854, p. 408, 409. — [3] A. de Longpérier, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscriptions*, 21 mai 1875. — [4] Au cloître Saint-Marcel, dans le chœur de l'église de Châtenay près Bagneux ; *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. IX, p. 79; dans le chœur de Saint-Germain-des-Prés : Félibien, *Hist. de Saint-Germain-des-Prés*, p. 351. — [5] C. Lucas, *Cercueils en plâtre trouvés rue des Prêtres-Saint-Germain-l'Auxerrois*, dans le *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1898, t. LIX, p. 156. — [6] *Chronicon Turonense magnum*, édit. Salmon, p. 72. — [7] C. Chevalier, *Les fouilles de Saint-Martin de Tours. Recherches sur les six basiliques successives élevées autour du tombeau de saint Martin*, in-8°, Tours, 1888, p. 1-2. — [8] Sur l'emplacement de la gare du canal de jonction entre la Loire et le Cher. On y a recueilli une foule de monuments funéraires. — [9] J.-J. Bourassé, *Topographie de la ville de Tours depuis la conquête romaine jusqu'au VIe siècle*, dans *Congrès archéologique de France*, 1858-1859, t. XXV, p. 669-684. — [10] Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. X, c. XXXI, *P. L.*, t. LXXI, col. 563. — [11] *Ibid.*, l. X, c. XXXI, *P. L.*, t. LXXI, col. 563; Lebeuf, *Passage de Grégoire de Tours sur le temps où on a commencé à enterrer les morts dans les cités*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscript.*, t. XXVII, p. 176 sq. — [12] Aujourd'hui, rues du Commerce et du Grand-Marché.

cinq ans plus tard, en 1773, ils y faisaient construire de petites boutiques et des maisonnettes.

En rassemblant ces indications trop sommaires sans doute, nous voudrions montrer l'intérêt varié qui s'attache à l'histoire des vicissitudes de ces lieux qui marquent d'ordinaire un des centres primitifs des communautés chrétiennes, le rendez-vous séculaire de tant de fidèles venus reposer en paix dans l'attente du jugement, le lieu où nos pères ont vu disparaître tant d'êtres aimés, tant d'espoirs trompés, tant d'espérances inconsolables. A ces titres divers, pour les corps baptisés et consacrés qu'ils ont engloutis, pour les larmes et les prières qu'ils ont vu répandre, pour les rites qui s'y sont accomplis et renouvelés, les cimetières gardent une part inoubliable de l'histoire des générations chrétiennes.

L'Artois, la Normandie et le Poitou sont privilégiés entre toutes les provinces et ont fait connaître des cimetières barbares nombreux et instructifs. La multitude d'observations rendues possibles par la découverte de plusieurs milliers de tombes disséminées sur tout le sol de la France est encore aujourd'hui en grande partie inutilisée et on ne saurait prétendre y remédier dans le présent travail, car c'est un livre entier et un très gros livre que fournirait l'archéologie barbare : site, superficie, orientation, aménagement, mobilier, épigraphie, particularités de toute nature, des cimetières; autant de chapitres à peine esquissés pour l'histoire des itinéraires suivis, des étapes faites, des industries pratiquées, des établissements fondés, des alliances contractées, etc., détails minutieux, souvent fastidieux, qu'il faut savoir s'imposer si l'on veut arriver à des conclusions historiques inébranlables.

Ici, nous ne ferons rien de plus que d'énumérer et de décrire sommairement quelques cimetières barbares, avec l'espoir d'éveiller l'attention de quelque travailleur méthodique et infatigable en faveur de cette archéologie dispersée à l'excès. Plus rares sont les cimetières gallo-romains et d'autant plus intéressants.

Vers le commencement de l'année 1886, on découvrit dans un champ situé au sud de Saint-Quentin (Aisne, *Augusta Veromanduorum*), au lieu dit la Croix-Saint-Claude, à droite d'une voie romaine, sur le bord de la chaussée de Saint-Quentin à Reims, sous trois mètres de terre, un cimetière du IVe siècle, ainsi que l'attestent son mobilier et les monnaies recueillies dans chaque tombe et qui, réunies, embrassent la période qui va de Constance II (317-351) à Gratien (359-383) [1].

Dans un sol exclusivement crayeux, les squelettes, admirablement conservés, gisaient la tête au sud, les pieds au nord et les mains croisées sur le pubis. Les fosses avaient une profondeur extrêmement variable, les unes n'étaient qu'à 0m75, les autres, au contraire, plus riches, à 3 mètres. Les cercueils devaient être d'une épaisseur extraordinaire puisque les clous servant à lier l'assemblage mesuraient 15 à 18 centimètres de longueur. Le mobilier consiste en bijoux d'or, vases de bronze, récipients en étain, céramique rouge vernissée, poterie, fibules, colliers de verre, etc. Or, dans tout cela, nul indice chrétien, et c'est précisément à cause de cette lacune que nous nous attardons un instant à ce cimetière. Si les cimetières chrétiens nous intéressent particulièrement, les autres ne doivent être ni négligés, ni passés sous silence. Leur nombre, leur situation nous permettent d'éclaircir un peu plus la question si ardue du progrès de l'évangélisation de la Gaule et c'est là encore un point historique qu'une carte des cimetières aurait pour effet d'éclaircir.

Il importe de remarquer que les cimetières mérovingiens forment des groupes bien distincts et ces groupes ne sont pas seulement géographiquement séparés, mais ils se distinguent aussi par des variétés dans le mobilier funéraire: chaque groupe, à côté d'un fond d'industrie commun à l'ensemble, est en possession d'un art, si l'on veut, de variétés artistiques à lui propres; on se sent en présence d'une race unique ayant formé des souches diverses suivant des destinées différentes. Il faut observer de plus que la plupart des nombreuses nécropoles explorées plus ou moins méthodiquement ont servi de lieu de repos à de multiples générations. Rarement un cimetière ne contient qu'une seule génération, rarement aussi l'étendue du terrain a permis de réserver une partie du sol à chaque génération. Presque toujours, au contraire, les premières sépultures ont été violées pour faire place ou pour servir à des inhumations d'un autre âge. Il arrive qu'on trouve dans la même fosse, superposés et séparés à peine par quelques centimètres de terre, trois corps; le premier, enterré sans le moindre ornement, appartenant à la période la plus récente; le second, à l'époque carolingienne, caractérisée par des fibules à cabochons et des plaques décorées d'entrelacs gravés; le troisième, un Franc armé du poignard, de la framée et de la francisque, le ceinturon garni de sa boucle ovale toute simple, de son couteau, de son poinçon, de son briquet, etc.

A cette attention apportée à relever les moindres indices, il est nécessaire de joindre une sorte de préoccupation qui semble parfois un pressentiment et peut mettre sur la voie de menus faits que l'inattention et l'inexpérience laisseraient passer inaperçus. Persac, commune du canton de Lussac-le-Château, arrondissement de Montmorillon, apparaît pour la première fois dans les textes manuscrits en 1097 [2]. Or, au début du XIXe siècle, un nouveau cimetière fut établi hors du bourg; le conseil municipal désaffecta l'ancien, aliéna une partie des couvercles des tombes et transporta le reste au nouveau cimetière. Les familles peu aisées de la localité trouvèrent dans ces couvercles les dalles dont elles avaient besoin pour leurs sépultures, il suffit de retourner les vieilles pierres pour leur donner l'apparence de dalles modernes. Le P. de la Croix, passant à Persac, fut frappé de l'apparence de ces pierres, les fit retourner et découvrit quatorze couvercles de sarcophages francs [3].

Le même archéologue a fouillé les cimetières mérovingiens d'Antigny, de Saint-Pierre-des-Églises, de Béruges, de Saint-Pierre-de-Maillé, de Civaux, de Savigné, de Saint-Julien-l'Ars, de Rom, de Poitiers [4]. A Antigny on trouva jusqu'à quatre cents et quelques sarcophages, à Poitiers on peut affirmer l'existence de cinq cimetières chrétiens sous les vocables respectifs de Saint-Lazare, Sainte-Catherine, Saint-Hilaire-le-Grand, la Chauvine-les-Dunes [5]. La nécropole de Civaux était particulièrement importante, elle a provoqué les études du P. Routh (1738), de Siauve (1801), de Longuemar (1860), du P. de la Croix (1886) [6]. Ce cimetière couvrait jadis 2 hectares 80 ares et ne contenait pas moins de 1600 sépultures, dont un très grand nombre en pierre; il a été en usage depuis le Ier siècle de notre ère jusqu'à nos jours. La seule partie de l'antique nécropole qui n'a

[1] Th. Eck, *Découverte d'un cimetière gallo romain à Saint-Quentin (Aisne)*, dans *Bulletin archéol. du Comité des trav. hist.*, 1888, p. 35-38. — [2] Redet, *Dictionnaire topographique du département de la Vienne*. — [3] R. de Lasteyrie, *Inscription mérovingienne trouvée à Persac (Vienne)*, dans le *Bulletin archéol. du Comité des trav. histor.*, 1887, p. 6-9. — [4] C. de la Croix, *Cimetières et sarcophages mérovingiens du Poitou*, dans même recueil, 1886, p. 256-298. — [5] *Ibid.*, 1886, p. 292-295. — [6] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, 1867, t. II, p. 356-359, pour l'épigraphie du cimetière.

pas été détruite est celle occupée actuellement par le cimetière local, dont la clôture est presque entièrement formée par des couvercles de sarcophages anciens placés verticalement et par quelques pierres ayant appartenu à des constructions gallo-romaines.

Cette rapide énumération laisse de côté des cimetières tels que ceux fouillés en Normandie par l'abbé Cochet (voir ce nom) dont les livres ont contribué pour une bonne part à constituer l'archéologie de l'époque barbare, les nécropoles de l'Oise, de la Somme, de la Belgique, des bords du Rhin.

L'Angleterre est moins bien partagée et n'a guère fourni de cimetières, mais plutôt des tombes plus ou moins rapprochées et d'un médiocre intérêt archéologique. La Suisse commence depuis quelques années à prendre rang, l'Italie est représentée surtout par quelques cimetières goths, notamment à Nocera Umbra et à Castel Trosimo. L'Espagne garde ses souvenirs. La Dalmatie a Manastérine et Marusinac.

Ce n'est là qu'un coup d'œil rapide et volontairement incomplet. Il faudrait noter les moindres indices, parcourir une littérature souvent peu récréative qui commence avec les massives histoires de villes et de provinces au XVIe et au XVIIe siècle et se continue jusqu'à nos jours dans ces dissertations où l'inexpérience pratique se dédommage en considérations superflues et en bavardages fastidieux, ou se dissimule derrière une brièveté déconcertante. Des notices encombrent les recueils des Académies provinciales, donnent de l'importance à ce qui n'en a guère, écourtent ce qui devrait être minutieusement décrit, concluent à la hâte, décident avec intrépidité, argumentent d'après des travaux avariés et des faits controuvés, résument avec imprécision ce qu'on souhaiterait trouver exposé sans autre appareil qu'une rigoureuse méthode. Trop souvent inaccessibles, dissimulées dans des revues éphémères et ignorées, parfois dans des journaux quotidiens ou d'insaisissables *Bulletins* hebdomadaires [1], des indications précieuses demeurent inutilisées, ignorées, inutiles.

L'*Essai de classement* que nous avions préparé, contenant l'indication des localités dans lesquelles des sépultures ont été découvertes et la mention des travaux qui leur ont été consacrés, exige des recherches bibliographiques si étendues qu'il nous est impossible de le donner dès maintenant, sous peine d'être trop incomplet; peut-être pourrons-nous le présenter en traitant des INHUMATIONS. Voir ce mot.

H. LECLERCQ.

CIMITILE. Voir NOLE.

CINABRE. — I. Substance et emploi. II. Épigraphie. III. Paléographie.

I. SUBSTANCE ET EMPLOI. — Le cinabre est une substance dont les anciens faisaient usage soit à l'état natif, soit par le traitement d'un minerai. On traitait le minerai cinabrifère par voie de broyage et de lavage, opération qui, plusieurs fois répétée, donnait un résidu de magnifique coloration rouge. Les Romains recevaient directement des mines le bloc brut qui ne pouvait être soumis aux manipulations en vue de le réduire et l'affiner ailleurs qu'à Rome. On obtenait un cinabre de deuxième qualité en mélangeant le cinabre raffiné avec le minium; parfois le mélange se faisait avec de la chaux, mais cette dernière fraude était facile à reconnaître; enfin une dernière falsification consistait à mélanger le cinabre avec l'argile rouge de Lemnos. Les peintres, afin d'épargner le cinabre, donnaient une première couche avec une teinture rouge de moindre prix, *rubrica* ou *syricum*, pardessus laquelle ils étendaient le cinabre, ou bien même ils remplaçaient le cinabre par la laque de pourpre mélangée à l'œuf.

II. ÉPIGRAPHIE. — Le cinabre fut employé pour faire ressortir les lettres gravées sur l'or et sur le marbre : *minium in voluminum quoque scriptura usurpatur, clarioresque litteras vel in auro vel in marmore etiam in sepulchris facit* [2]. Boldetti [3], qui put y voir encore tant d'objets disparus depuis, signalait dans les catacombes beaucoup d'inscriptions sur marbre dont les caractères avaient été relevés par une couche de cinabre (fig. 2946) ou de minium et il cite J. Ferrand [4] : *Apud christianos in moribus olim positum fuit, epitaphia et nomina martyrum minio inscribere, uti videre est etiam nunc in SS. martyrum cœmeteriis extra urbis mœnia sub terra effossis, ubi saxis, quæ ad sepulchrorum ora imposita et mollia illigata sunt, in-*

2946. — Épitaphe avec figure et inscription gravée et passée au cinabre.

D'après Boldetti, *Osservazioni*, 1720, p. 329.

tus jacentium et compositorum Christi athletarum nomina cinnabari conscripta plurimis in locis conspiciuntur. Nec immerito sane invicti illi christianæ militiæ triarii, qui mundum, carnem, diabolum, tyrannos, carnifices, immanitatem ipsam suo sanguine laureati, ac purpurati triumpharunt, rubeis, miniatisque characteribus elogiisque cohonestare majores nostri consueverant : tum quia non est alius color, inquit Plinius, qui in picturis proprie sanguinem reddat, quam cinnabaris, aut minium; tum quia minio triumphantium corpora illiniebantur, etc. [5]. *Quid causæ est, cur ad victricia sanctorum martyrum nomina exaranda et ad triumphales eorum memorias exornandas minium non adhiberetur?*

Le plus grand nombre des inscriptions tracées au cinabre ou au minium sont encore de bonne époque et leur paléographie assez correcte. Les unes sont grecques, les autres latines, d'autres encore portent une formule latine transcrite en caractères grecs. La plus célèbre des inscriptions au minium est celle de Sévère qui a fait l'objet d'un important commentaire du P. Lupi [6]. Sur cette inscription de l'année 269 le marbre n'a pas été incisé, on s'est borné à tracer la formule funéraire avec le pinceau et la qualité de la

[1] En particulier les *Semaines religieuses*; il est matériellement impossible de se procurer ces périodiques assez dédaignés, mais dans lesquels va parfois échouer une notice qui n'a pu se loger nulle part et qui aurait droit à un meilleur sort. — [2] Pline, *Hist. nat.*, XXXIII, IX, 122. — [3] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, in-fol., Roma, 1720, l. II, c. I, p. 328. — [4] J. Ferrand, *Disquisitio reliquiaria sive de suspicienda et suspecta earundem numero reliquiarum quæ in diversis ecclesiis servantur multitudine*, in-4°, Lugduni, 1647, l. I, c. II, sect. III. — [5] A Rome, où le rouge fut une couleur sacrée, c'était en vermillon que l'on peignait aux jours de fête la statue de Jupiter. — [6] A. Lupi, *Dissertatio cronologica, paleographica, ecclesiastica in veteri græca inscriptione minio conscripta Severæ martyris epitaphium referenti aliisque monumentis Romæ nuper effossis*, in-4°, Panormi, 1734.

couleur était si excellente qu'en 1734 Lupi pouvait écrire : *etiam nunc bene rubescente, ac longam sæculorum serie quindecim ætatem superante; neque enim ibi quidquam desideres præter literas aliquot in penultimo versu; quæ non vetustate temporis evanuere, sed vel transeuntium attritu vel lapidis lapsu*[1]. Cette méthode de peindre l'épitaphe sans l'inciser au préalable est exceptionnelle. Fabretti dit avoir rencontré des *tituli* au cimetière de Castulus, *quæ penicillo non scalpro, tabulis fictilibus ac marmoreis, fuerant commissæ*[2]; Bosio en signale un au cimetière de Cyriaque sur la voie Tiburtine[3] :

☧ VALENTINI

et au cimetière de Priscille, l'épitaphe de Salutia et de Victorina[4], enfin, au cimetière de Thrason et Saturnin, celle de[5] :

METI · LENIA · RVFINA · QVE VI
XIT · ANNIS · XXVIII · ET · EMELIVS
EIVS · VIXIT · ANN · XII · ET MENSI
BVS VIII · ET DIES MINVS · V ·

Au cimetière de Priscille qui a eu à souffrir de tant de dévastations, des tombes ont été heureusement épargnées; si elles ne comptent pas parmi les plus illustres, du moins sont-elles anciennes et peuvent-elles être reportées au temps des Antonins, c'est-à-dire au IIe siècle. Beaucoup de ces inscriptions, au lieu d'être gravées sur marbre, sont tracées sur des briques, en lettres rouges de la forme appelée « pompéienne ». Les formules sont très simples et présentent des noms qui appartiennent à l'épigraphie classique. Les inscriptions rouges commencent dans la galerie qui part de la *cappella græca*, un grand nombre d'entre elles adhèrent encore aux *loculi* inviolés, circonstance précieuse parce qu'elle permet de retrouver l'aspect d'un ambulacre tel qu'il existait au IIe siècle et de noter les procédés suivant lesquels on pratiquait à la fermeture des tombes. Cette région était une ancienne carrière, peu solide, et qui exigea des étais de maçonnerie pour soutenir voûtes et parois. Le jour où l'initiative de J.-B. De Rossi fit procéder à des coupures verticales dans ces murs de soutien, on vit par derrière des rangées de tombes demeurées intactes[6]. L'inscription du *loculus* le plus élevé était tracée en lettres rouges (fig. 2947) :

VERIC M̄ VNDVS

La lettre M, peinte également au cinabre sur la chaux, ne peut être que l'abréviation du mot *martyr*. Au-dessous, un *loculus* fermé d'une plaque de marbre portant l'inscription gravée :

AELIABVS SERENE ET NORICAE
FILIABVS PIENTISSIMIS
·P·AEL·NORICVS PATER POSVIT

et de chaque côté on a ajouté des symboles, non plus gravés, mais peints en rouge : une colombe, une palme et S.

Les deux *loculi* suivants sont fermés par des tuiles avec inscription rouge simplement tracée au pinceau :

MARCO F(*ratri*?)

et :

ΔOMNINOC
ЄYΠPAZAC

Nous pourrions prolonger longtemps cette énumération sans grande utilité, puisque ce ne sont pas les formules que nous étudions, mais une simple particularité toujours identique. Des inscriptions ont été tracées avec l'encre d'or, d'autres avec l'encre noire, il n'en saurait être question ici[7]. Les pierres et les tuiles servant à la fermeture des tombes n'étaient pas

2947. — Inscriptions au cinabre et au minium au cimetière de Priscille.

D'après De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1880, pl. I.

seules à recevoir des inscriptions avec le cinabre; nous en avons déjà signalé sur les amphores, etc., mais c'est plutôt dans la transcription des manuscrits qu'on en fait usage.

III. Paléographie. — Les copistes usèrent non seulement du cinabre, mais encore du *minium*, du *coccus*, de la *rubrica*, tous mots qui, la plupart du temps, chez les Latins, signifient, d'une façon géné-

[1] A. Lupi *op. cit.*, p. 38. — [2] Fabretti *Inscription. antiq., quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Roma, 1699, p. 579. — [3] Bosio, *Roma sotterranea*, 1632, l. III, c. XLI. — [4] *Ibid.*, l. III, c. LXI, p. 534. — [5] Lupi, *op. cit.*, p. 39, 51. — [6] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1880, p. 35, pl. I; cf. 1881, pl. VII, VIII. — [7] A. Lupi, *op. cit.*, p. 38.

rale, la couleur rouge[1]. « Malgré la diversité des drogues et le plus ou moins de vivacité de ces différents rouges : pourpre, vermillon et cinabre, rien de plus ordinaire aux écrivains du moyen âge, disent les auteurs du *Nouveau traité de diplomatique*, que de confondre leurs noms et surtout ceux du cinabre et du pourpre. » Du reste, ici comme dans la peinture, bien des matières colorées furent en usage, que les anciens ne distinguèrent souvent les unes des autres qu'en les nommant d'après leurs lieux d'origine[2].

Les Grecs durent recevoir des Égyptiens l'encre rouge comme ils en avaient reçu le papyrus[3]; et les analyses de Landerer ont prouvé que l'encre rouge égyptienne était du cinabre. On peut supposer que les Grecs et les Romains qui connaissaient cette substance en auront fait le même usage. Des expériences ont permis de reconnaître, dans l'encre de certains manuscrits anciens conservés jusqu'à nous, la présence du mercure que le cinabre contient en assez grande quantité.

C'est surtout dans les titres, les initiales et les premières lignes que brillent les encres de couleur, et, entre toutes, l'encre rouge (μελάνιον κόκκινον). « Le vermillon *minium*, avec lequel on écrivoit les titres des livres, étoit d'un rouge incomparablement plus éclatant que celui dont on teignoit les feuilles de certains manuscrits. C'est, de toutes les couleurs, celle qui s'y reproduit le plus constamment. L'usage, en étoit si général, dès le siècle d'Auguste, qu'on regardoit comme un signe d'une grande affliction que les titres d'un livre n'en fussent pas formés[4] :

« *Nec titulus minio nec cedro charta notetur.*

« Il ne s'en trouve pourtant pas où elle règne d'un bout à l'autre. Mais dans un assez grand nombre, elle semble partager avec l'encre noire toute l'étendue des volumes. Telles étoient ces anciennes rubriques, qui occupoient quelquefois des pages entières. Elles reviennent sans cesse dans les euchologes et les pontificaux[5]. »

Ceci n'est pas tout à fait exact. Dans quelques cas, bien qu'assez rares, l'encre rouge a servi à écrire un texte continu, par exemple le résumé des chroniques: une version mise en regard d'une autre mise en noir. C'est ainsi que, dans un vieux manuscrit de Bâle, le texte de saint Grégoire de Nazianze est écrit en rouge, tandis que le commentaire d'Élie de Crète qui l'accompagne, l'est en noir. Il en est de même du texte des psaumes qu'entoure un commentaire de Cassiodore tracé à l'encre noire. Une partie de ces exemples que l'on cite ici se rapporte, il est vrai, à une époque plus récente que l'antiquité proprement dite, mais peu de manuscrits véritablement anciens sont parvenus jusqu'à nous, et faute de pouvoir juger *de visu* de l'exécution matérielle de ces derniers, il est légitime de conclure respectivement, avec quelques justes réserves, de l'usage un peu postérieur à l'usage plus ancien[6].

Les manuscrits des auteurs classiques, dont l'exécution soignée servit de modèle aux plus anciens manuscrits bibliques et aux copies des ouvrages des Pères, faisaient usage, pour les premières lignes, d'encre rouge. Tischendorf a publié, en 1845, un palimpseste qui présente trois lignes à l'encre rouge au début de chaque livre de la Bible; on en voit deux en tête de chaque Évangile dans les deux plus anciens manuscrits de Cantorbéry. Les titres en rouge sont également parsemés au cours du Lectionnaire de Luxeuil.

Cette couleur rouge, autant et plus qu'aucune autre, n'était pas seulement destinée à l'écriture des titres et des lettres initiales; elle était également employée pour les notes placées en vedette dans les marges du volume, afin d'attirer plus certainement l'attention du lecteur. Dans une lettre d'Ammonius à Carpianus, conservée par Eusèbe, on voit qu'on écrivait les notes (τὰς ὑποσημειώσεις) avec du cinabre, διὰ κιννάβαρεως[7].

L'emploi du cinabre à côté de l'encre noire avait encore pour but de distinguer entre elles différentes indications : Euthalius, au ve siècle, dans le programme de son édition des *Épîtres catholiques*, prévient qu'il écrit en noir les titres des chapitres, et ceux des subdivisions de chapitre en rouge. Dans l'édition des *Actes des apôtres*, il donne de même aux chiffres en couleur une valeur d'emploi différente de celle des chiffres en noir.

On a fait usage du cinabre à la fin d'un livre pour mentionner le scribe, le scriptorium et la date de la transcription et aussi le destinataire ou le donataire; il est rare qu'on fit choix pour cette notice d'une autre couleur que le vermillon.

Le cinabre servait parfois à tracer une première couche de la forme d'une lettre que devait recouvrir exactement une seconde couche d'encre d'or; l'or semblait ainsi prendre un reflet plus chaud. Le cinabre fut également employé pour tracer, au milieu d'un texte écrit à l'encre noire, certaines lettres sur lesquelles on voulait appeler l'attention.

Cinabre, pourpre, vermillon, minium, furent employés dans la transcription des chartes et des diplômes, mais seulement à titre d'ornementation, jamais, semble-t-il, pour la rédaction du texte[8]. L'encre rouge fut l'objet du choix des empereurs d'Orient qui se la réservèrent exclusivement (de bonne heure, à ce qu'il semble, sans qu'on puisse d'ailleurs préciser l'époque) pour signer les lettres écrites en leur nom, les actes ou les diplômes émanés de leur autorité[9]. L'encre dont ils faisaient usage était fabriquée avec la pourpre cuite au feu et mélangée avec les écailles réduites en poudre; la composition ainsi obtenue portait le nom de *sacrum encaustum*. Défense faite aux particuliers, sous peine de confiscation des biens et même sous peine de mort, de fabriquer cette encre, de la posséder ou de chercher à s'en procurer de l'officier détenteur de la provision. La loi de 470, qui portait cette pénalité exorbitante, interdisait par ailleurs de reconnaître pour rescrits impériaux ceux où la signature impériale, en forme d'allocution, ne serait pas faite ou enluminée avec l'encre sacrée. Cette loi paraît n'avoir eu d'autre avantage que d'instituer une nouvelle sinécure, le Gardien de l'encre rouge : ὁ ἐπὶ κανικλείου. Malgré ces précautions, la pourpre devenant de plus en plus rare, le cinabre, à une époque qu'il semble impossible de déterminer, la remplaça dans les souscriptions impériales. Ce fut la seule concession accordée, car la couleur rouge demeura, à travers les révolutions politiques et les bouleversements de chan-

[1] H. Géraud, *Essai sur les livres dans l'antiquité, particulièrement chez les Romains*, in-8°, Paris, 1840, c. II. — [2] A. Jacobs, *Cinnabaris*, dans Daremberg-Saglio, *Dictionn. des antiq. grecq. et rom.*, t. I, col. 1184. — [3] V. Gardthausen, *Griechische Palæographie*, in-8°, Leipzig, 1879, p. 80. Cf. Wattembach, *Das Schriftwesen im Mittelalter*, 2e édit., p. 203. — [4] Ovide, *Trist.*, I, I, 7. — [5] Tassin et Toustain, *Nouveau traité de diplomatique*, in-4°, Paris, 1750, t. I, p. 553. — [6] A. Jacobs, *op. cit.*, p. 1184. — [7] Montfaucon, *Antiquité expliquée*, t. III, 2e partie, p. 348. — [8] Réserve faite pour des exceptions toujours possibles. Cf. *Nouveau traité de diplomatique*, t. I, p. 553. — [9] *Ibid.*, t. I, p. 554. Si l'on pouvait s'en rapporter à Constantin Manasses, on croirait que Théodose le Jeune était dans l'usage de souscrire sa signature en lettres rouges. Le rescrit de 470 ne laisse échapper aucune expression d'où l'on puisse inférer l'introduction de quelque pratique nouvelle dans les signatures impériales.

cellerie, tant que dura l'empire grec. Au VIIe siècle, Justinien souscrit au cinabre les actes du concile *in Trullo*; au VIIIe, Léon l'Isaurien signe au cinabre ses lettres au pape Grégoire II; dans les actes de divers conciles des VIIIe et IXe siècles, on lit avant toute souscription : ὁ βασιλεὺς διὰ κινναβάρεως.

Il y a lieu de croire que, même quand les empereurs signèrent au cinabre, l'usage de cette encre ne fut pas interdit aux particuliers, car, après comme avant le rescrit de 470, les Grecs ornèrent leurs manuscrits de lettres rouges.

Pendant la minorité des empereurs, le tuteur impérial souscrivait les pièces officielles au cinabre vert[1]. L'encre verte est rare dans les manuscrits grecs, plus fréquente dans les manuscrits latins; le Lectionnaire de Luxeuil en fait un fréquent usage.

H. LECLERCQ.

CINERARII. Voir RELIQUES (*Culte des*).

CINGULUM. Voir CEINTURON, CORDON.

CINTRAGE. Voir VOÛTE.

CIPPE. — I. Cippes administratifs. II. Cippes funéraires. III. Autels-cippes

I. CIPPES ADMINISTRATIFS. — L'étude du cimetière de Calliste (voir *Dictionn.*, t. II, col. 1688) nous a permis de constater l'existence de tracés géométriques dans la nécropole souterraine, tracés légalement déterminés par des cippes ou d'autres points de repère bien définis. La catacombe de Calliste n'est pas seule dans ce cas, les fidèles se sont conformés aux exigences de la loi civile généralement lorsqu'ils ont creusé leurs hypogées. Le relevé qui a été fait des régions isolément creusées, reliées ensuite ou des plans superposés, notamment dans les catacombes de Sainte-Agnès et de Saint-Calliste, est si pleinement évident qu'il ne peut guère recevoir qu'un supplément de démonstration. L'épigraphie s'y prête assez peu d'ailleurs, elle ne songe guère à nous instruire sur les dimensions et sur le site des cimetières chrétiens; quelques très rares inscriptions y font allusion et celles-ci présentent des analogies manifestes avec les formules légales en usage dans l'épigraphie païenne relativement à ces circonstances topographiques. Une inscription païenne conservée au palais épiscopal d'Ostie détermine la quantité de terrain attribuée à un monument, sa position exacte et les propriétés circonvoisines : *hu*IC·MONVMENTO SIVE *sepulcro ju*GERA·DVO·CEDVNT PA*rte* (*dextra* ou *laeva*) QVA AD VILLAM... (*iter est*); rapprochons-en un fragment relatif à la concession faite à ...*ana Flavianilla*, par *Silvana*, d'un terrain funéraire dans une de ses propriétés située dans le voisinage d'un cimetière[2] :

. . . . . .VM . . . . . .
. . . . . .NDEM PER SA. . . . . .
. . . . . .EXEMPLVM AEPIST*olae* . . . . . .
. . . .ANA FLAVIANILLA SILVANAE . . . . . .
QVONIAM IVSTAM POSTVLATIO*nem tuam cognovi*
VSA EPISCOPVS TARRACINENSI*s*. . . . . *terra*
IVXTA CIMITERIVM EX PARTE L*aeva cujus fines*
TANGENT IN VILLA PARALLI (*ana?*). . . . . .
MEISVE ISTAM TERRAM PRO
CORPORA PARENTVM SVST

Une concession légale faite *per epistolam*, telle que celle que nous venons de lire, ne pouvait attribuer un terrain *juxta cœmeterium* si la proximité dudit cimetière n'était chose avérée et consacrée par une clôture en maçonnerie ou par des cippes. Les chrétiens ayant possédé des cimetières à ciel ouvert se trouvaient tenus d'en marquer les limites suivant le procédé légal, c'est ainsi que plusieurs cippes ayant jadis rempli cette destination se sont conservés.

A Rome, où jusqu'au IVe siècle on avait adopté le mode de sépulture souterraine, les cippes eussent été sans objet, mais à Rome même et dans les provinces, en Afrique, en Asie Mineure notamment, leur emploi s'imposait dans les cimetières à ciel ouvert. Le monument le plus important de la série appartient à Euménie en Phrygie[3]. Un chrétien phrygien, du nom d'Aurelius Alexander, a élevé une stèle carrée en mémoire de ses cinq fils; cette stèle porte sur un côté une mention qui nous apprend qu'elle servait tout ensemble de cippe officiel et de cippe funéraire :

ЄIC THN ΔЄ (στήλην)
TO HΩO
TO KOINO
N TΩN A
ΔЄΛΦΩ
N

« *depuis cette* (stèle) *la partie ouest et commune aux frères* (de l'area)[4]. »

Il est regrettable que ce ne soit pas un cippe chrétien qui nous ait conservé la mention de la surface d'un cimetière telle que nous la lisons dans les Actes de l'évêque saint Alexandre qui « sont sans autorité[5] : » *Rogavi eum* (le propriétaire du terrain) *ut mihi daret licentiam cimiterium facere : dedit mihi per circuitum loci pedes CCC. Perfecto autem cimiterio in Christi nomine conferente plebe ecclesia facta est, cujus dedicatio x kal. aprilis celebratur Constantino II et Crispo II cæs.* (*cons.*)[6]. A supposer que tout soit légendaire dans ces actes, même le détail que nous y relevons, on peut à tout le moins y voir une réminiscence de la délimitation géométrique des cimetières chrétiens primitifs. L'inscription célèbre de Césarée de Maurétanie (voir Cherchel, t. III, col. 1275) est un autre souvenir d'*area* cimétériale, mais sans mention des cippes puisque l'*area* était *muro cincta*[7].

II. CIPPES FUNÉRAIRES. — Les monuments funéraires sont relativement peu nombreux, mais ils compensent leur rareté par leur illustration. Les deux termes *cippus* et στήλη étant synonymes, on voit que la plus précieuse de toutes les inscriptions chrétiennes, la stèle d'Abercius (voir t. I, col. 66), nous appartient. Aussi croit-on rêver quand on entend avancer que « la forme de la pierre (βωμός) ne favorise pas l'opinion qui veut que l'inscription soit chrétienne. » A la stèle d'Abercius ajoutons celle d'Alexandre[8], fils d'Antoine, qui en est désormais

[1] *Nouveau traité de diplomatique*, t. I, p. 557; Gardthausen, *op. cit.*, p. 81. — [2] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 211; t. II, p. 81 (2e pagination). — [3] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9266; Sandukli Paryge. — [4] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 160, voyant dans le [illegible] un « cimetière oriental des chrétiens ». — [5] Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, in-4°, Paris, 1694, t. II, p. 590-592. — [6] *A la sanct.*, sept. t. VI, p. 235. — [7] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 2703. — [8] Hamilton, *Researches in Asia Minor*, t. II, A. p., p. 175-176, n. 374; Cavedoni, dans *Opuscoli religiosi, letterari e morali*, Modena, 1869, t. XVIII, p. 175 sq.; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 160; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9266; W. Ramsay, dans le *Bull. de correspond. hellén.*, 1882, t. VI, p. 504; L. Duchesne, dans la *Revue des quest. hist.*, 1er juill. 1883, p. 30 sq.; F. Cumont, *Les inscript. chrét. de l'Asie Mineure*, dans *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1895, t. XV, n. 179; Mordtmann, dans *Athen. Mittheil.* 1890, p. 158; W. Ramsay, dans *The expositor*, 1888, t. VIII, p. 411; *Cities and bishoprics of Phrygia*, p. 658; Wilpert, *Fractio panis*, 1896, p. 97; De Rossi, *Bull. di arch. crist.* 1864, p. 32; *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, p. 369, 383; Anderson, Cumont et Grégoire, *Studia pontica*. III. *Rec. des inscr. gr. et lat. du Pont et de l'Arménie*, Bruxelles, 1910, fasc. I, p. 13, 17.

inséparable (voir *Dictionn.*, t. I, col. 69), et celle d'Euménie dont nous parlions il y a un instant :

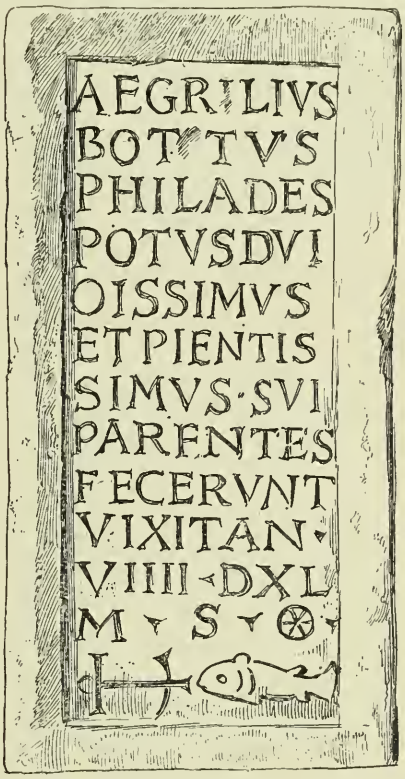
ΕΙΡΗΝΗΤΟΙϹΠΑΡΑΓΟ	Εἰρήνη τοῖς παράγο-
ΥϹΙΝΠΑϹΙΝΑΠΟΤΟΥ	υσιν πᾶσιν ἀπὸ τοῦ
ΘΕΟΥ	θεοῦ.
ΑΥΡΑΛΕΞΑΝΔΡΟϹ	Αὐρ. Ἀλέξανδρος
ΜΑΡΚΟΥΟΤΩΝΖΑ	5 Μάρκου τῷ [Λι]ξα-
ΝΕΟΥ ΑΝΕϹΤΗϹΑ	νέο[ς] ἀνέστησα
ΕΙΝΙΚΑΤΗϹΕΙϹΤΟ	ἐ[πικρ]ατήσει στο-
ΡΓΗϹΥΜΙΤΟΝΚΑ	ργῆς [ἐπ]ὶ το[ῦ] κά-
ΛΛΟΥϹΓΛΥΚΥΤΑΤΑ	λλους γλυκύτατα
ΜΟΥΤΕΚΝΑΘΕϹ▨	10 μου τέκνα θέσ[ει]
ΤΕΙΜΗΤΑΕΝΙΡΗΝΗ	τειμητὰ ἐν ἰρήνη
ΤΟΥΘΕΟΥΕΝΚΕΝΤΟΥ	τοῦ θεοῦ. Ἔν[ε]κεν τού-
ΤΟΥϹΕΤΗϹΑΤΗΝΕΙΤΙ	του [ἔσ]τησα τὴν [στή-
ΜΗΝΧΑΡΙΝΜΝΗΜΗϹ	[λ]ην χάριν μνήμης
ΕΥΓΕΝΙΗΚΑΙΜΑΡΚΕΛ	15 Εὐγενίῃ καὶ Μαρκέλ-
ΛΗΚΑΙΑΛΕΞΑΝΔΡΩ	λῃ καὶ Ἀλεξάνδρῳ
ΚΕΜΑΚΕΔΟΝΙΚΕΝΟΝ	ν[αὶ] Μακεδόνι κ[αὶ] Νόν-
ΝΗΤΟΙϹΓΛΥΚΥΤΑΤΟΙϹ	νῃ, τοῖς γλυκυτάτοις
ΤΕΚΝΟΙϹΤΟϹΥΠΟΕΝΑ	τέκνοις, το[ῖ]ς ὑπὸ ἕνα
ΚΕΡΟΝΘΗϹΕΙϹΙΝΤΟ	20 κερὸν [ὁ]ν[θ]εῖσιν τὸ
ΤΗϹΖΩΗϹΜΕΡΟϹ	τῆς ζωῆς μέρος.
ΟϹΑΝΔΕΠ▨ΟϹΚΟΨΙΖΕ	Ὅς ἂν δὲ π[ρ]οσκόψι ξέ-
ΝΟϹΤΩΤΥΝΒΩΤΟΥΤΩ	νος τῷ τύνβῳ τούτῳ,
ΑΜ▨▨▨ΑΤΕΚΝΑΧΩϹΙ	ἔ[ωρα τ]ὰ τέκνα χώσι

Pax transeuntibus omnibus a Deo. Aurelius Alexander, Marci [filius]... erexi. Prævalebit amorem pulchritudine, dulcissimos meos filios ponet præclaros in pace Dei. Cujus causa posui stelam memoriæ gratia Eugeniæ et Marcellæ et Alexandro et Macedonio et Nonnæ, dulcissimis natis, quibus sub eodem tempore cessit vitæ pars. Quicumque vero extraneus offendet huic tumulo, immaturi sint et filii. Cette pierre, d'après les formules, peut appartenir à la première moitié du IIIe siècle. Cavedoni, De Rossi, Ramsay, H. Grégoire ont pensé qu'il s'agissait de cinq enfants martyrs puisqu'ils sont morts en même temps, ὑπὸ ἕνα καιρόν; mais une épidémie, une inondation, l'écroulement d'une maison, etc., dispensent d'admettre cette conjecture du martyre.

On trouve très rarement à Rome des monuments funéraires chrétiens ayant la forme de cippe. On comprend sans peine qu'une sorte de pilier bas, rectangulaire, d'un poids considérable, d'un transport pénible, ne pouvait trouver son emploi dans les catacombes où, à part quelques sarcophages, on rencontre exclusivement de minces dalles de marbre ou des tuiles fermant les *loculi*. Le cippe voulait être placé debout et ne pouvait par conséquent être élevé que sur les tombeaux et dans les cimetières à ciel ouvert. Sa forme varie : tantôt c'est un cube de pierre rectangulaire ou une colonne; tantôt une dalle épaisse, dont la partie supérieure est plane ou convexe ou bien encore se termine par un tympan flanqué d'acrotères. A Rome, ces monuments sont rares et n'en sont que plus précieux, parce qu'ils nous révèlent des usages nouveaux des chrétiens romains quant à la disposition de leurs lieux de sépulture. Aussi devons-nous une attention particulière à un cippe de travertin provenant d'un tombeau de la voie Appienne et dont la forme régulière et ferme des caractères indique pour ce monument la date du IIe siècle. Trouvé non loin du mausolée de Cæcilia Metella, ce cippe doit avoir surmonté la tombe d'un enfant dont les parents dissimulaient leur foi chrétienne. Rien dans la formule ni dans les symboles : un pain, une ancre, un poisson, ne pouvait les dénoncer. Ils ont enterré leur fils dans un cimetière à ciel ouvert' païen sans doute, car il est probable qu'ils se fussent montrés moins mystérieux s'ils avaient pu ensevelir le petit garçon parmi les fidèles. Le cippe est conservé aujourd'hui au musée de Latran[1], voici le texte (fig. 2948)[2] :

AEGRILIVS
BOTTVS
PHILADES
POTVS DVL
5 CISSIMVS
ET PIENTIS
SIMVS SVI
PARENTES
FECERVNT
10 VIXIT AN·
VIIII · DXL
M· S· *Pain*
Ancre, Poisson

« Ægrilius Bottus Philadespotus, notre très doux, très tendre et très pieux fils, repose ici. Ses parents



2948. — Cippe du cimetière du Vatican.
D'après Marucchi, *I monumenti cristiani del mus. Pio Later.*, 1910, pl. LVII, LX, LXVII.

lui ont érigé ce monument. Il a vécu neuf ans et quarante jours. » *M(emoriæ) S(acrum)*.

Un cippe de marbre trouvé au Vatican, et pouvant provenir du cimetière chrétien qui exista en ce lieu, appartient au IIe siècle ou au début du IIIe. Il marquait la tombe de Licinia Amias. C'est un cippe d'un

[1] J. Wilpert, *Fractio panis. La plus ancienne représentation du sacrifice eucharistique à la Capella greca*, in-4°, Paris, 1896, p. 85, pl. V, n. 7; Le même, *Principienfragen zur christlichen Archäologie*, in-8°, Freiburg, 1889, p. 14, 86, pl. I, n. 5. — [2] Pilier XIV. O. Marucchi, *I monumenti del museo cristiano Pio Lateranense*, in-fol., Roma, 1910, pl. LVII.

travail soigné et d'un symbolisme frappant. Acheté dans un atelier païen, il avait reçu sur le tympan la couronne et le D M qu'on gravait à l'avance, comme de nos jours les marbriers ont leurs magasins remplis de monuments sur lesquels une croix au sommet et le sigle R. I. P. à la base attendent le client qui ne les remarquera même pas. Voir *Dict.*, t. I, col. 2016, fig. 570. Ce monument, conservé au musée Kircher à Rome (salle L, n. 8022), est brisé; la partie qui subsiste mesure 0m30 de hauteur sur 0m33 de largeur [1].

Le même musée Kircher possède un cippe venu

2949. — Cippe de Julia Stratonica.
D'après *Bull. di arch. crist.*, 1892, pl. II.

de Fidene et portant une inscription grecque [2] (fig. 2949) :

ΙΟΥΛΙΟΣ ΠΑΝΚΑΡΠΟΣ ΙΟΥ
ΛΙΑ ΣΤΡΑΤΟΝ ΙΚΗ ΣΥΝΒΙΩ
ΕΠΟΙΕΙ ΜΝΙΑΣ
ΧΑΡΙΝ ΣΥΝ ΖΗΣΑΣ
Η ΟΚΤΩΕΖ ΗΣΕΝ
. . .ΟΣΙ

Ἰούλιος Πάγκαρπος Ἰουλίᾳ Στρατονίκῃ συνβίῳ ἐποίει μνίας χάριν συνζήσας (ἔτ)η ὀκτὼ ἔζησεν(ἔτη ἑκ)οσι. « Julius Pancarpus à Julia Stratonica, son épouse, fit (ce monument) en mémoire, ayant vécu huit années ensemble. » La forme de la stèle, l'orante, le double chiton, la forme Ω de l'oméga si rare sur les inscriptions chrétiennes, sont autant d'indices d'une haute antiquité. De même, la prédominance du gentilice *Julius*, qu'on retrouve sur une autre inscription copiée par Amati dans le ms. Vatic. *9752* avec la précédente et qui, bien que perdue, ne doit probablement pas en être séparée :

ΙΟΥΛΙΟΣ ΝΟΜΙΜΟΣ
ΚΑΙ ΙΤΑΛΟΥΣ · ΕΠΟΙΗΣΑΝ
ΛΑΙΔΙ · ΙΔ. . . . . .
ΕΥΣΕΒΕ. . . . . .
ΚΛΙΦ

Ἰούλιος Νόμιμος καὶ *Italus* ἐποίησαν Λαιδι ἰδ(ίᾳ ἀδελφῇ?) εὐσεβε(στάτῃ) κ(α)ὶ φ(ιλοτεστάτῃ?), ce qui n'est qu'une restitution conjecturale [3].

2950. — Cippe de Saint-Hermès.
D'après *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1895, pl. I, n. 1.

Les fouilles entreprises en 1894 à Saint-Hermès amenèrent la découverte d'un cippe chrétien orné de la figure du Bon Pasteur, portant la brebis sur les

[1] G. Marchi, *Monumenti delle arti cristiane primitive nella metropoli del cristianesimo*, in-4°, Roma, 1844, p. 70; L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1852, t. V, pl. XLIV, n. 1; De Rossi, *De christianis monumentis ipsos exhibentibus*, dans *Spicilleg. Solesm.*, in-8°, Paris, 1855, t. III, p. 573, *index inscr.*, n. 9; F. Lenormant, *Mémoire sur l'inscription d'Autun*, dans Cahier et Martin, *Mélanges d'archéol., d'hist. et de littér.*, in-4°, Paris, 1856, t. IV, p. 119; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1870, p. 159; F. Becker, *Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches auf den Monumenten der Kirche der Katakomben*, 2e édit., in-8°, Gera, 1876, p. 31, n. 10, p. 68; V. Schultze, *Archæologische Studien über altchristliche Monumente*, in-8°, Wien, 1880, p. 229-231, 271; F. Becker, *Die heidnische Weiheformel D M auf altchristlichen Grabsteinen*, in-8°, Gera, 1881, p. 21; H. Achelis, *Die Freiheidenkmäler der röm. Katak.*, 1887, p. 59 sq.; J. Wilpert, *Principienfragen der christlichen Archæologie*, in-8°, Freiburg, 1889, p. 66-69, pl. I, n. 3; Cabrol-Leclercq, *Dictionn. d'archéol. chrét.*, t. I, col. 2016, fig. 570; Cabrol-Leclercq, *Monum. Eccles. liturg., Reliquiæ liturgicæ vetustissimæ*, 1902, t. I, p. 40, n. 2968; Syxtus, *Notiones archeologicæ christianæ*, t. II, *Epigraphia*, Roma, 1909, p. 73, pl. 30; I. Dölger, ΙΧΘΥΣ, *Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit*, Rom, 1910, t. I, p. 159 sq., fig. 9.

[2] Ce n'est pas la seule de cette provenance. Cf. Cod. Vatic. *9752*, fol. 9; Borghesi, *Opere*, t. VI, p. 298-300; J. Wilpert, *Fractio panis*, p. 97, mentionne cette stèle au musée Kircher et on lit dans *Bull. di arch. crist.*, 1892, p. 51 : *fu da me vista nei magazzini dei musei vaticani, dai quali passo dopo il 1858 al lateranensi*; c'est là que le P. Marchi a dû la voir : *Monumenti del museo Lateranense*, p. 119. Il l'obtint par voie d'échange pour le musée Kircher où elle demeura oubliée jusqu'en 1892; G. Kaibel, *Inscr. Græcæ, Siciliæ et Italiæ*, in-fol., Berolini, 1890, n. 1688, 1689, d'après la transcription d'Amati, dans le cod. Vatic. *9752*; il n'a pas connu l'original.

[3] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1892, p. 50-53, pl. II.

épaules et escorté de deux autres brebis. Sur ce petit monument on lit l'inscription :

ΤΟΛΛΙΑ
ΑCΚΛΗΠΙΑΚΗ

nom très rare et curieux à ce titre, moins toutefois que le fait de la preuve de l'existence d'un cimetière chrétien à ciel ouvert en cet endroit avant la paix de l'Église (fig. 2950)[1]. On peut même voir une confirmation de ce fait dans une inscription conservée au musée Kircher et provenant du cimetière de Saint-Hermès; le défunt supplie qu'on respecte sa tombe : PETO A BOBIS FRATRES BONI PER VNVM DEVM NE QVIS TITELOM (*molestet*) POST MORT(*em meam*)[2]; recommandation qui n'est explicable que dans le cas d'une tombe située dans un cimetière à ciel ouvert.

Tous ces monuments existent, ont un lieu d'origine bien connu et suffisent largement à établir ce point archéologique que les chrétiens ont fait usage de cippes funéraires. Dès lors, la discussion est sans objet lorsqu'on prétend objecter au christianisme d'un monument la transcription sur un cippe, comme c'est le cas pour le cippe élevé à C. Clodius Fabatus[3].

Nous pourrions mentionner d'autres cippes intéressants soit en eux-mêmes soit par l'inscription qu'ils portent. Fabretti transcrivit *in vinea dd. de Ciampinis sub Crypta Ferrata* une épitaphe que vit Lesley, alors qu'elle était devenue presque illisible, mais il note qu'elle se trouvait *in basi e lapide tiburtino* et, sur chaque côté latéral du cippe, une ancre[4] :

CL · IRENICO
FILIO DVLCIS
SIMO CL · EVTY
CHES A VS ET CL · PO
5 THVMENVS PA
TER ET DECIA RV
FINA MATER
FECERVNT

Ce n'est pas la seule fois d'ailleurs qu'on rencontre l'ancre toute seule attestant le christianisme d'une stèle. J.-B. De Rossi trouva dans le ms. Vatic. *6039* un monument ainsi décrit : *cippus in hortulis S. Sebastiani extra muros* P(etrus) V(ictorius) *excripsit*[5] :

MARCELLAE
SANCTISSI
MAE FEMIN
AE ALVNNI
5 ANVS FRATE
R

Ce dernier cippe a été vu au centre de la nécropole *ad catacumbas*, et, comme le fait observer De Rossi, l'impossibilité de la présence d'un cippe dans une catacombe n'est pas une impossibilité matérielle absolue.

Ainsi les anciens collecteurs peuvent nous fournir leur part de découvertes. Gruter décrivait un monument : *in basi ad aram* avec ces mots[6] :

PAX TECVM FELIX

que Ciacconio[7] atteste être gravés sur un *ara marmorea*, c'est-à-dire un cippe qui se voyait au XVIe siècle à San Nicola in Carcere[8].

Enfin c'est encore un cippe sur lequel Marini a lu[9] :

ANIMA SANCTA CATA NOMEN BENEDICTA

Les stèles funéraires, rares à Rome, peu nombreuses dans la plupart des provinces de l'empire où elles ont offert à des générations insatiables de constructions des matériaux à pied d'œuvre, ces stèles et ces cippes ne sont nulle part plus nombreux qu'en Égypte, à l'époque copte. Nous avions songé à en dresser un catalogue sommaire, mais rien ne peut mériter le nom de sommaire quand il s'agit de plus d'un millier de monuments — à notre connaissance, du moins. Un tel classement par types et par localités, même sans tenir compte de l'ornementation et de l'épigraphie, ce qui eût été bien incomplet, nous eût entraîné si loin que nous avons dû y renoncer pour cette fois.

Nous avons déjà eu l'occasion dans le *Dictionnaire* de figurer un certain nombre de stèles coptes; nous aurons prochainement à y revenir (voir COPTE, *Art, épigraphie*); outre ces éléments, on peut se reporter à W. E. Crum, *Coptic monuments*, dans *Catalogue général des antiquités égyptiennes*, Le Caire, 1902, p. 76-148, pl. II-LVII; A. Gayet, dans *Mémoires de la Mission archéol. franc. au Caire*, t. III; la collection du *Bessarione* et notamment : *Steli cristiane di epoca byzantina à Alexandria*, dans *Bessarione*, 1900, t. VII, p. 425-488; t. VIII, p. 229-243; A. Pellegrini, *Stele funerarie copte del museo archeologico di Firenze*, 1907, IIIe série, t. III, p. 20-43.

Voici toutefois quelques chiffres qui permettront de se faire une idée de la variété des dimensions des stèles coptes.

Musée du Caire

N. 8319.	Pierre haut. 0m98	épitaphe larg. 0m04	23 lignes.
N. 8320.	Pierre haut. 0m505	épitaphe larg. 1m26	10 lignes.
N. 8321.	Marbre blanc haut. 0m07	épitaphe larg. 0m42	29 lignes.
N. 8322.	Pierre calcaire haut. 0m64	acte public larg. 0m62	18 lignes.
N. 8323.	Marbre blanc haut. 0m19	testament larg. 0m41	13 lignes.
N. 8324.	Pierre calcaire haut. 0m56	épitaphe larg. 0m45	11 lignes.
N. 8325.	Pierre calcaire haut. 0m41	épitaphe larg. 0m41	9 lignes.
N. 8326.	Pierre calcaire haut. 0m485	épitaphe larg. 0m27	10 lignes.
N. 8327.	Marbre blanc haut. 0m49	épitaphe larg. 0m27	16 lignes.
N. 8328.	Marbre blanc haut. 0m25	épitaphe larg. 0m24	11 lignes.
N. 8329.	Pierre calcaire haut. 0m32	épitaphe larg. 0m30	11 lignes.

Si l'on rapproche ces brèves indications des choix de monuments typiques que nous donnons ici (fig. 2951-2964), on sera mieux renseigné sur les stèles coptes que par une description prolixe.

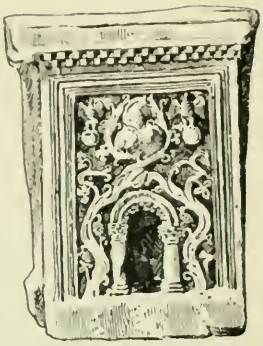
A Tipasa, en Maurétanie Césarienne, nous ren-

[1] Armellini, *Stela sepolcrale coll'imagine del Buon Pastore*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1895, p. 11-16, pl. I, n. 1. — [2] Orelli, *Inscr. latin. ampl. coll.*, n. 6371; voir *Dictionn.*, t. I, col. 744. — [3] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1883, p. 131-132. — [4] R. Fabretti, *Inscriptionum antiquarum, quæ in a dibus paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Roma, 1699, p. 389, n. 717; Lesley, dans les papiers manuscrits du P. Lupi, m. Vatic. *9143*, p. 450; Volpi, *Latium vet.*, t. IX, p. 151; Canina, *Tusculo*, p. 172; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1872, p. 98. — [5] Cod. Vatic. *6039*, fol. 252 v°. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1872, p. 73. — [6] Gruter, *Inscr.*, p. 1162, n. 3. — [7] Cod. Vatic. *5409*, fol. 44 sq. — [8] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1873, p. 52. — [9] Marini, *I papiri diplomatici raccolti ed illustrati*, in-fol., Roma, 1805, p. 225. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1873, p. 74. Ce qu'il faut entendre : *Anima sancta secundum verum sensum nominis tui Benedicta*,

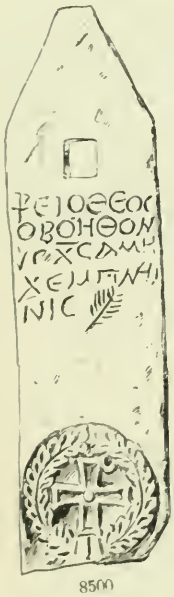
8701

8506

8422



8624

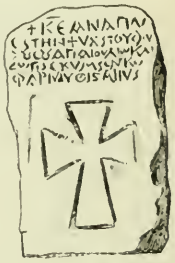


8500

8540

8510

8642



8411

8423

8724

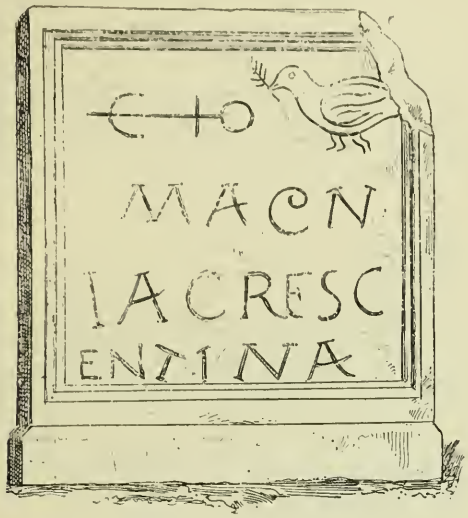
8584

8500

8449

2963-2964. — Cippes coptes. D'après W. E. Crum, *Coptic monuments*, 1902.
(Les numéros placés sous chaque cippe renvoient au recueil de Crum.)

controns quelques cippes provenant d'un ancien cimetière chrétien dans lequel fut trouvée l'épitaphe de Rasinia Secunda, morte en 238. La plus curieuse de ces stèles est en pierre calcaire mesurant, pour la



2965. — Cippe à Tipasa.
D'après *Mélanges d'arch. et d'histoire*, 1894, t. XIV, fig. 54.

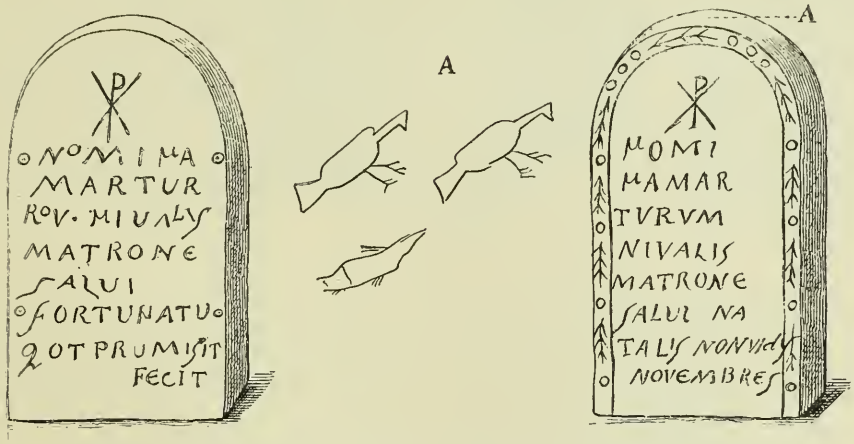
partie sortant de terre, largeur et hauteur, 0m36; épaisseur, 0m06; hauteur des lettres, 0m06 (fig. 2965). C'est l'épitaphe de Magnia Crescentina surmontée d'une colombe portant le rameau, et d'une ancre [1]. Enfin, cippes élevés au lendemain de la paix de l'Église pour remplir un vœu aux martyrs.

III. Autels-cippes. — Les documents et les traditions sont d'accord pour affirmer que les corps de plusieurs saints se trouvaient déposés sous l'autel *del Crocifisso*, dans la troisième chapelle à droite de l'église *San Marcello al Corso*. Les noms des saints en question sont le prêtre Jean Blaste, Diogène et Longin. L'autel était fermé à sa partie antérieure par une mosaïque. La table d'autel posait sur un bloc de marbre assez grand, pourvu d'une corniche et offrant sans méprise possible l'apparence d'un cippe de l'époque romaine. Ce bloc n'était visible qu'à sa partie postérieure parce que, sur les côtés, il était engagé entre les murs de soutien de la table d'autel. Le cippe mesure 1m04 de hauteur, 0m90 de largeur à la base, 0m73 de largeur du fût et 0m48 de profondeur. La face qui a pu porter une inscription fut recouverte d'une mosaïque au XIIe siècle. Sur le listel inférieur de la corniche et le listel latéral on lit :

+HIC REQVIESCVNT CORPORA SCQ IOHI PRI
DIOGENI ET LONGINI MARTVRVM [BLASTI

Sur les parois latérales étaient sculptés des bas-reliefs représentant des enseignes militaires [3].

Aujourd'hui complètement dégagé, ce cippe apparaît comme un monument unique dans son genre à Rome. Il a dû servir jadis de sépulcre pour les reliques de l'autel. Par-dessus on remarque une petite plaque de marbre un peu plus large que le cippe et qui fut la table de l'autel chrétien primitif. Elle est recouverte à son tour d'une autre plaque de grande dimension qui est mobile et qui ressemble aux autels à deux faces, dits *autels du pape*. Quelques-uns voudraient voir dans ce cippe avec sa petite table le premier autel consacré par saint Marcel lui-même, après la



2966. — Cippe d'Aïn Regada. D'après *Bull. di arch. crist.*, 1875, pl. XII, n. 2, 3.

deux autres cippes (fig. 2966) mesurant 25×23 et 38×29, d'origine africaine [2]. Sur la tranche de l'un d'eux on voit un poisson et deux oiseaux. Les inscriptions mentionnent : 1° *Nomina marturorum Nivalis, Matronæ, Salv. Fortunatus quot promisit fecit*; 2° *Nomina marturum Nivalis Matronæ, Salvii natalis nonum idus novembres*. Ce sont, semble-t-il, des persécution de Dioclétien, dans le palais de la matrone Lucine, via Lata [4]. L'hypothèse est aussi gratuite que séduisante.

L'emploi de cippes pour en faire des autels paraissait si naturellement indiqué qu'on doit s'attendre à en rencontrer un assez grand nombre. Nous ne saurions entreprendre de mentionner ici tous les cippes

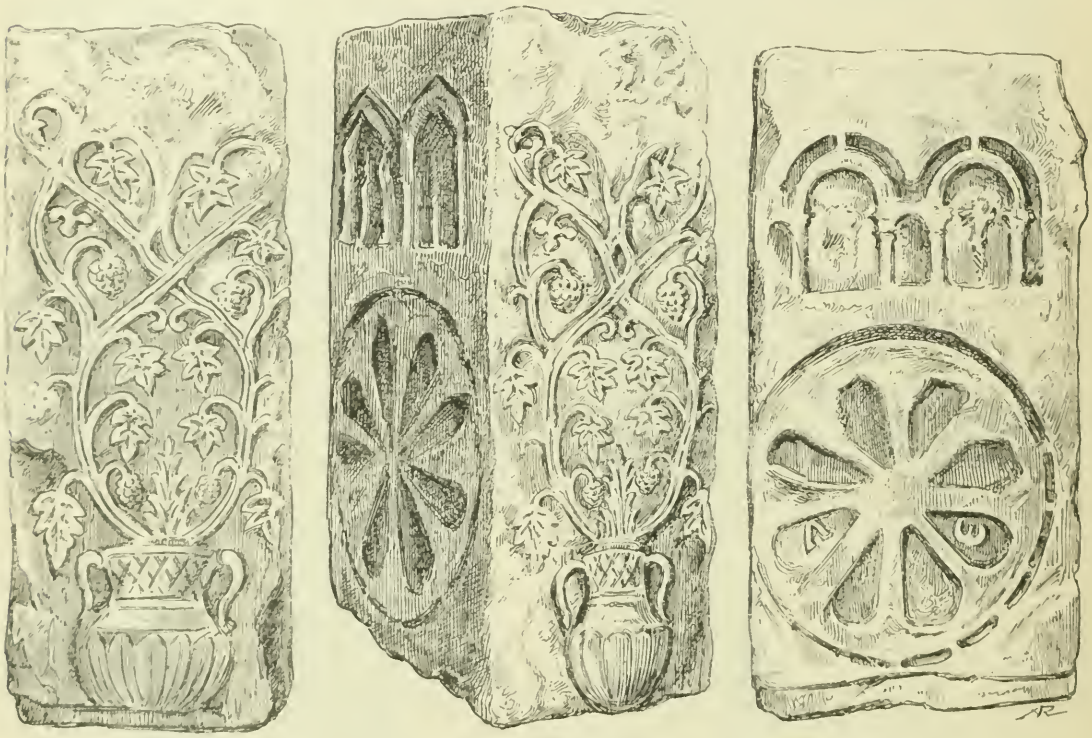
[1] S. Gsell, *Tipasa*, dans *Mél. d'archéol. et d'hist.*, 1994, t. XIV, p. 407. Cf. P. Gavault, dans *Revue africaine*, 1883, t. XXVII, p. 480, n. 19. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1875, pl. XII, n. 2, 3, p. 167-168; trouvé, à Aïn Regada, 120 kilom. de Constantine, sur la route de Guelma. Il y avait là un sanctuaire aux martyrs dont on a retrouvé quelques débris. — [3] A. Pasqui, *Roma, Nuove scoperte nella città e nel suburbio*, dans *Atti della R. Accademia. dei Lincei*, série V, *Notizie degli Scavi*, 1909, p. 223-227; G. Albarelli, *Il cimitero « in Clivum Cucumeris »*, in-8°, Aquila, 1909. — [4] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, in-4°, Paris, 1884, t. I, p. 164.

qui ont reçu cette destination; on en rencontre non seulement à Rome, mais en Gaule, en Afrique, etc. Les anciens collecteurs épigraphistes n'avaient guère, il y a deux siècles, que la peine d'ouvrir les yeux pour en rencontrer. Peiresc et d'autres furent dans ce cas, mais trop souvent ils se bornèrent à une mention si incomplète, partant si vague, qu'on peut à peine en tirer parti [1]. Mieux vaut se reporter aux monuments encore existants, alors même qu'ils ne pourraient se réclamer des fabuleuses origines que s'attribuent les anciens cippes transformés en autels.

A Favarie [2], un cippe païen transformé en autel et réduit depuis longtemps au rôle de banquette dans une allée de jardin [3]. Cette localité ne possède plus d'autre trace de l'existence d'une église que cet autel et la mention, dans le Cartulaire de Saint-Victor, d'une église de Saint-Pierre-et-Sainte-Marie en ce lieu [4]. L'autel, en pierre dure de la localité, se présente sous la forme d'un parallélipipède monolithe ayant, dans son état actuel, 0m76 de hauteur et 0m40 de coté (fig. 2967). Ses quatre faces verticales, indubitablement ornées de sculptures à l'origine, le désignent comme un de ces autels placés isolément vers le milieu du sanctuaire; mais deux de ses faces ont été, au cours des siècles, l'objet d'un travail de ravalement qui a supprimé l'ornementation. Cette opération est attestée par un rejet très sensible vers l'arête marginale de gauche de l'axe de la décoration principale, qui devait normalement partager ce bloc en deux parties égales.

La base reposait sur un stylobate. La feuillure entamant son bord antérieur pourrait même faire croire qu'elle s'y engageait, mais il est plus naturel de la rattacher aux remaniements postérieurs. L'intervention d'un socle ne peut pas d'ailleurs être révoquée en doute, puisqu'il eût été impossible, sans se baisser outre mesure, de dire la messe sur la table ou face supérieure.

Celle-ci porte à sa partie centrale un évidement carré de 0m12 de côté sur 0m05 de profondeur, c'est le sépulcre des reliques. Un épaulage ménagé sur les bords, à son orifice, fournit un plan oblique où s'appuyait le biseau de la petite dalle de recouvrement.



2967. — Autel-cippe de Favarie. D'après le *Bull. de la Soc. des antiq. de France*, 1882, pl. XLIII, p. 187.

L'ornementation de la face, qui paraît avoir été tournée vers l'assistance, se compose de deux éléments distincts. Elle a été obtenue par ce procédé d'affouillement de la pierre, particulier à l'époque mérovingienne, qui, sans modifier le plan de parement ni procurer un bas-relief dans le vrai sens du mot, projette néanmoins en saillie le motif ornemental [5]. L'affouillement a été interrompu de distance en distance pour ménager des languettes de soutènement aux parties que leur peu de largeur exposait davantage aux détériorations.

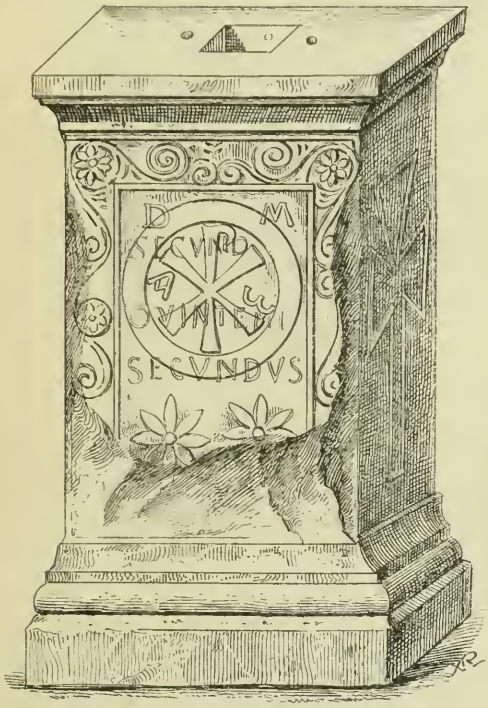
A la partie supérieure, deux petites arcades de 0m16 de hauteur sur 0m12 de largeur enfermaient chacune, sous leur voussure, un sujet trop altéré aujourd'hui pour que la nature en puisse être reconnue. Elles sont à plein cintre, de bonnes proportions et reposent sur des pilastres à chapiteau évasé.

[1] Robault de Fleury, *La messe. Études archéologiques*, in-4°, Paris, 1883, t. I, p. 116, 117. — [2] Favarie, commune de Roussel, arrondissement d'Aix, département des Bouches-du-Rhône. — [3] A. Flouest, *Note sur des sculptures religieuses de Digne, du 6e siècle, et de Favarie, près Rousset (Bouches-du-Rhône)*, dans le *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1882, t. XLIII, p. 186-190; Robault de Fleury, *La messe*, 1883, pl. XXXVIII. — [4] *Cartulaire de Saint-Victor de Marseille*, édit. B. Guérard, n. 114; *Carta de Savarico*, 27 avril 1050. — [5] C'est le procédé que nous avons rencontré en Afrique, une sorte de « cloisonné ».

Au-dessous se montre un chrisme étoilé à huit pans dont la signification symbolique est absolument certaine grâce à la présence de l'A et ω. Le tailleur de pierre semble s'être plus préoccupé de tracer une figure géométrique régulière que de tracer un symbole religieux.

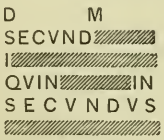
Sur la face voisine, il a sculpté un vase à large orifice, à anses évidées, légères et assez élégantes, d'où s'échappent deux vigoureux ceps de vigne dont les rameaux, les pampres, les grappes forment de gracieux festons et rappellent la technique des sarcophages de Bordeaux et des monuments de Syrie.

Tel qu'il est, le monument garde son intérêt pour l'époque et la région mérovingiennes.



2968. — Autel-cippe d'Ispagnac.
D'après le *Bull. de la Soc. des antiq. de France*, 1880, t. XLI, p. 258.

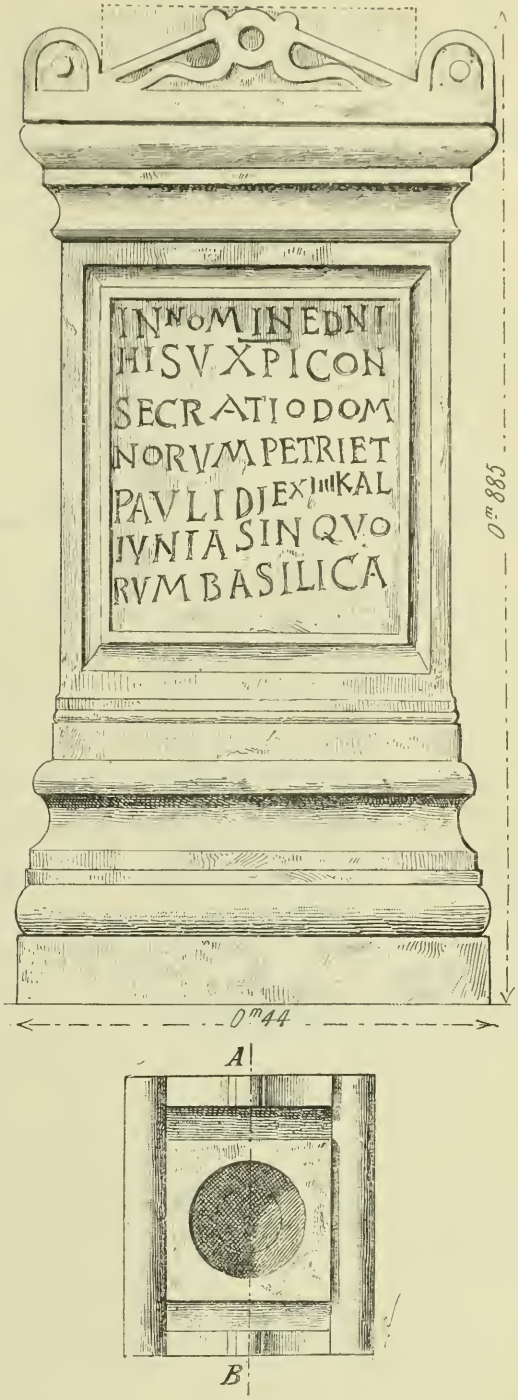
Nous constatons mieux la transformation et, pour ainsi dire, le démarquage du cippe païen, sur un autel conservé dans l'église d'Ispagnac (Lozère) et dont la face principale a gardé quelques traces d'une épitaphe païenne.



Par-dessus ce texte mal effacé on a tracé un chrisme accosté de l'A et ω et entouré d'un cercle (fig. 2968).

Sur chaque face latérale on voit une longue croix latine dont la tête et les bras affectent la forme de la queue d'aronde. Sur la face postérieure, un vase à anses, d'où semblent sortir des tiges flexibles [1].

Nous mentionnons pour l'écarter un cippe d'Aigues-



2969. — Autel-cippe de Loja.
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, 1883, t. I, pl. XXXIX.

vives qu'on a voulu attribuer au VIe-VIIe siècle et qui n'est probablement qu'une mystification [2].

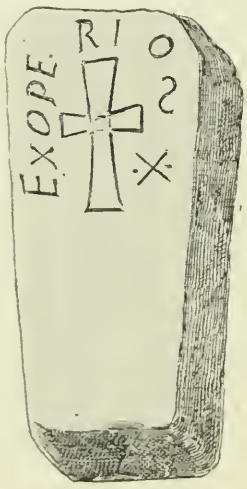
[1] Germer-Durand, *Autel romain d'Ispagnac (Lozère)*, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1880, t. XLI, p. 257-260; Rohault de Fleury, *La messe*, t. I, pl. XXXVIII. — [2] A. Pelet, *Essai sur l'un des plus anciens monuments d'archéologie chrétienne*, dans les *Mémoires de l'Académie du Gard*, 1856-1857, p. 150-169; A. Pelet, *Cippe chrétien orné de bas-reliefs trouvé près de La Rouvière*, dans *Procès-verbaux de l'Académie du Gard*, 1856-1857, p. 67.

Un cippe transformé en autel a été trouvé à Los Villares de la Hortichuela, à cinq kilomètres de Loja, province de Cordoue. Les dimensions sont : haut., 0m70; larg., 0m41; épaisseur, 0m32. L'inscription païenne de la face principale a été presque entièrement effacée. Quand on utilisa le cippe pour l'usage liturgique, on se contenta d'user des faces latérales et de la face arrière; la face latérale droite est aujourd'hui illisible, étant fixée à la muraille, la face arrière n'a reçu aucune inscription. La paléographie est du VIe siècle[1] (fig. 2969).

a) IN NOMINE DNI
HI SV XRI CON
SECRATIO DOM
NORVM PETRI ET
PAVLI DIE XIIII KAL
IVNIAS IN QVO
RVM BASILICA

b) REQVIESCVNT RE
LIQVIAE SANCTO
RVM ID EST DOM
NE MARIAE DOM
NI IVLIANI DOM
NI ISTEFANI DOM
NI ACISCLI DOM
NI LAVRENTI DOM
NI MARTINI DOM
NE EVLALIE DOM
NI VINCENTI DOM
NORVM TRIVM

La corniche, sur ses deux faces, est surmontée d'un fronton avec couronne et lemnisques, sur les



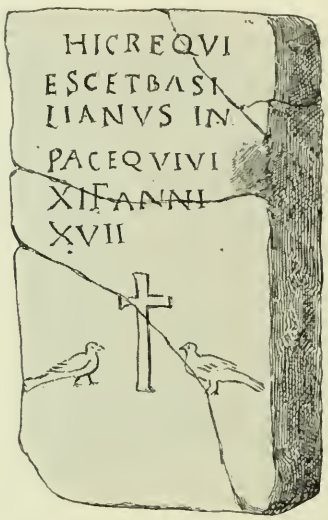
2970. — Cippe d'Exuperius.
D'après E. Le Blant, *Nouv. rec. des inscript. chrét. de la Gaule*, 1892, p. 217, n. 214.

ailes, de deux antefixes qui profilent deux demi-cylindres. Au sommet, un trou de forme conique, profond de 0m20, diamètre supérieur 0m20, l'ancien *foculus* qui servit de *sepulcrum*. Ce cippe est conservé aujourd'hui à Loja, dans l'église de Santa Maria la Mayor.

On ne prenait pas toujours la peine de marteler ou d'épancler un cippe païen qu'on voulait affecter à sa destination nouvelle. Le musée du Capitole offre un cippe au nom de Diadumene sur lequel on s'est contenté de tracer une croix[2].

Les dimensions généralement assez exiguës des cippes païens ne permettaient guère, ainsi qu'on a pu le faire pour des colonnes (voir AMBON, t. I, col. 1330 sq.), de les retailler sur toutes les faces et de les désaffecter en faisant disparaître toutes les marques de leur destination première. Une semblable opération eût laissé un dé trop minuscule pour être utilisable. Ainsi certains autels disposés en imitation de cippe n'ont jamais été que des autels; c'est le cas pour celui d'Euphrasius à Parenzo, pour ceux de Torcello, de Saint-Apollinaire *in Classe* à Ravenne, de Bagnoles, de Bagnacavallo (voir *Dictionn.*, t. II, fig. 1197, 1200) et probablement pour deux autels conservés au musée de Latran[3].

Mentionnons en terminant quelques monuments. A Marseille, au musée, le cippe d'Exuperius trouvé



2971. — Cippe (?) de Basilianus.
D'après E. Le Blant, *Nouv. rec. des inscript. chrét. de la Gaule*, 1892, p. 207, n. 10.

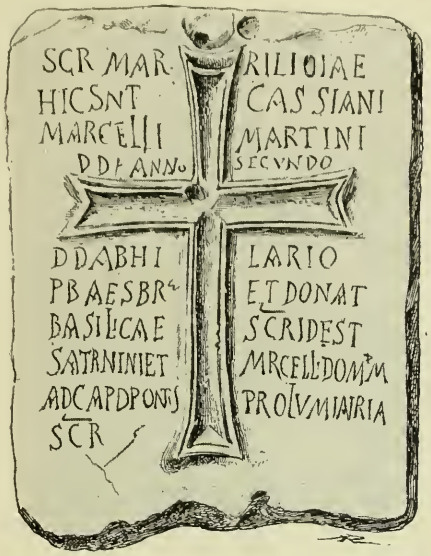
en 1865, dans le cimetière du Lazaret. Les dimensions du cippe en pierre calcaire, 0m25, le rendaient inutilisable pour le service liturgique[4] (fig. 2970). Peut-être était-ce aussi un cippe, c'est du moins ce que le dessin permet de supposer, sur lequel se lisait l'épitaphe de Basilianus; malheureusement le monument a disparu et nous n'en pouvons juger que par un dessin de la fin du XVIIIe siècle. Une note jointe à l'inscription de Basilianus nous apprend qu'elle se voyait à Saint-Victor de Marseille (fig. 2971)[5].

Du château de Celeyran, près de Salles-d'Aude, un cippe de marbre blanc entré au musée de Narbonne[6]; il mesure 0m90 hauteur sur 0m70 largeur et 0m60 d'épaisseur, et dans la face postérieure est creusée une cavité ronde, large de 0m27 sur 0m16 de profondeur, encadrée de quatre trous de scellement. Ce monument, qu'on s'était habitué, sur un examen superficiel, à classer vers le XIIe siècle, appartient avec toute vraisemblance au Ve. D'après sa légende, ce cippe con-

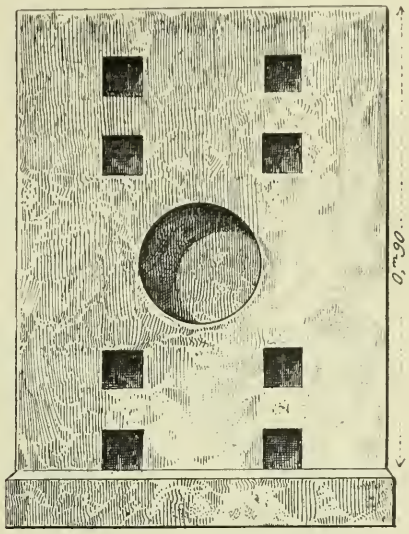
[1] Aurel Fernandez Guerra y Orbe, *Arqueologia cristiana, inscripciòn y basilica del siglo V, recien descubiertas en el termino de Loja*, dans la *Ciencia cristiana*, Madrid, 1878, p. 399-414; Rohault de Fleury, *La messe*, 1883, t. I, p. 148, pl. XXXIX; E. Huebner, *Inscript. christ. Hispaniae, Supplementum*, in-4°, Berolini, 1900, p. 59-60, n. 374; *Jenaer Literaturzeitung*, 1879, p. 468. — [2] Rohault de Fleury, *op. cit.*, t. I, p. 128. — [3] Marucchi, *I monumenti del museo Pio Lateranense*, in-fol., Rome, 1910, pl. XLIV; Rohault de Fleury, *op. cit.*, t. I, pl. XXV. — [4] E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscr. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1892, n. 214; *Corp. inscr. lat.*, t. XIV, n. 492. — [5] E. Le Blant, *op. cit.*, n. 210. — [6] Tournal, *Catalogue du musée de Narbonne*, in-8°, Narbonne, 1864, p. 64; F.-P. Thiers, dans le *Bulletin de la Commission archéologique de Narbonne*, 1891, p. 389-400; E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, n. 445; Rohault de Fleury, *La messe*, t. I, p. 151, pl. XXXV.

tenait dans la cavité du revers les reliques de trois martyrs africains : Saturnin, Cassien et Martin, et d'un quatrième, également africain, Marcel[1]. Un prêtre nommé Hilaire a dédié le monument et donné à la basilique placée sous le vocable des saints Saturnin et Marcel une maison située *ad caput pontis*, maison dont les revenus devront servir à l'entretien du luminaire de cette église. La date de la dédicace est indiquée d'une façon aujourd'hui devenue énigmatique. Le fait a eu lieu, est-il dit, *anno secundo*. Voici la transcription du texte :

Sanctorum martyrum reliquiæ hic sunt Cassiani, Marcelli, Martini, dedicatum anno secundum dedicatum (?) *ab Hilario presbytero et donat basilicæ sanctorum, id est Saturnini et Marcelli, domum ad caput pontis pro luminaria sanctorum.* La face postérieure du cippe offre neuf cavités destinées probablement aux cassettes de reliques (fig. 2972).



Face antérieure.



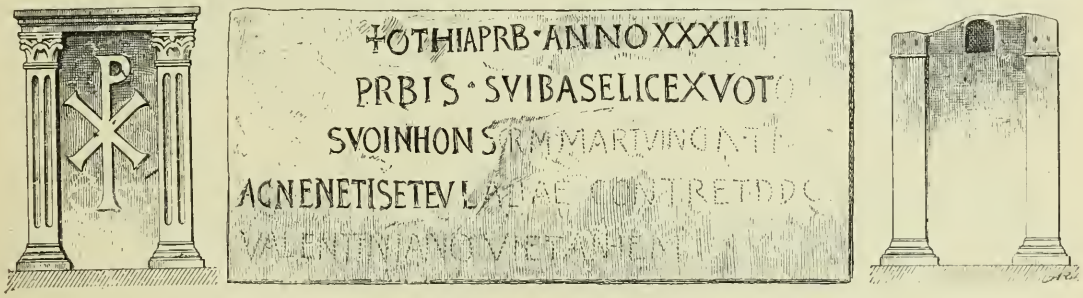
Face postérieure.

2972. — Cippe de Celeyran. D'après E. Le Blant, *Nouv. rec. d'inscript. chrét. de la Gaule*, p. 446, n. 445, et Rohault de Fleury, *La messe*, t. I, pl. XXXV.

A la ferme de Régimont, commune de Montady, arrondissement de Béziers, un cippe après avoir servi de table aux ouvriers, fut encastré dans la muraille et on y lisait en s'aidant d'une copie de Burmann[2] (fig. 2973) :

+ OTHIA PRB · ANNO XXXIII +
PRBTS SVI BASELICAM EX VOTO
SVO IN HON SCRM MART · VINCENTI
AGNETIS · ET EVLALIAE CONTR · ET · DDC
5 VALENTINIANO VI ET ANHEM

Ce cippe avait servi d'autel dans une chapelle, aujourd'hui détruite, située à flanc de côteau du mont Enserune. La face antérieure présente deux pilastres cannelés avec rudentures, bases moulurées et chapiteaux malheureusement frustes. Cet ordre architectonique devait avoir son couronnement dans la moulure de la table d'autel aujourd'hui disparu. Entre les pilastres est sculpté un chrisme en forte saillie. La boucle du P manque. Les pilastres se retrouvent sur les autres faces, mais sans cannelures; sur la face postérieure, les chapiteaux gardent encore quelques vestiges de feuilles; de ce côté, on voit une



2973. — Cippe d'Enserune. D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. I, pl. XXXIV.

[1] Ruinart, *Acta sincera*, 1859, p. 414 : *Passio SS. Saturnini, Dativi*. — [2] E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, t. II, p. 454, n. 610, pl. 18, n. 492; Noguier, dans le *Bull. de la Société archéologique de Béziers*, t. VII, p. 245; Rohault de Fleury, *La messe*, 1883, t. I, p. 137, pl. XXXIV.

petite niche de 0m16 servant de sépulcre aux reliques. Voici le texte : *Othia presbyter anno XXXIII presbyteratus sui basilicam ex voto suo in honorem sanctorum martyrum Vincenti, Agnetis et Eulaliæ construxit et dedicavit. Valentiniano VI et Anthemio consulibus* (en 455).

Enfin le cippe de Saint-Zacharie (Var), qui fit l'objet d'un intéressant mémoire de l'abbé Bargès [1]. C'est un socle carré en calcaire très dur, orné d'un simple cordon. Les deux faces gravées ont 0m71 sur 0m18, les faces latérales 0m35 seulement. Sur la face primitivement principale, on lit en caractères antiques.

IOVI
OMX

Jovi optimo maximo. Un jour vint où le cippe fut retourné; l'inscription dédicatoire à Jupiter désaffectée et sa face postérieure devenue principale, on sculpta un sujet chrétien : la croix avec deux agneaux affrontés (fig. 2974). H. Leclercq.

et à rendre compte de l'état du matériel. Enfin, le Digeste mentionne des *circitores* qui étaient ce que nous appellerions des « commis-voyageurs » ; ils faisaient des tournées à domicile pour le compte des marchands et fabricants et offraient les vêtements confectionnés.

Entre ces diverses interprétations, il serait parfaitement oiseux de faire un choix pour le fidèle dont une épitaphe conservée à Rome, dans le pavement de Sainte-Balbine, mentionne la profession de *circitor* [2] :

+ LOCVS OPPORTV
NI CIRCITORIS CON
IVGISQ · EIVS ALBI
NAE ATQ·FILIORVM
5 EORVM PALATINAE
ET VRBICI
REQVIESCENTIVM
IN PACE

H. Leclercq.

2974. — Autel-cippe de Saint-Zacharie. D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. I, pl. XXXVI.

CIRCITOR ou **CIRCUITOR.** Nous avons rencontré un *circitor*, c'est saint Martin (voir Chapelle de saint Martin, t. III, col. 381), remplissant à Amiens les fonctions de sa charge, laquelle consiste à surveiller un espace déterminé en faisant des rondes. Mais ce terme n'est pas exclusivement réservé aux sous-officiers et officiers de l'armée romaine chargés de la surveillance d'un poste; on en fait usage pour désigner le gardien d'une propriété privée, ce que nous appelons couramment un « garde ». *Circitor* est encore employé pour désigner les inspecteurs attachés à l'administration des eaux et dont l'office consistait à examiner chaque jour les aqueducs, fontaines, réservoirs dans un périmètre assigné

[1] Bargès, *Notice sur un autel dédié à Jupiter, découvert à Saint-Zacharie*, 1 f-8°, Paris, 1875; Rohault de Fleury, *La messe*, t. I, p. 148 sq., pl. XXXVI. — [2] Reinesius, *Syntagma inscript. antiquar.*, in-fol., Lipsiæ, 1682, cl. XX, n. 424; Fabretti, *Inscript. antiquar., quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1699, p. 736, n. 470; *Corp. inscr. lat.*, t. VI, part. 2, n. 9257. — [3] S. Augustin, *Epist.*, XLIII, c. IX, 25, dans *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, t. XXXIV, pars 2, p. 107; *P. L.*, t. XXXIII, col. 172; *Breviculus collationis cum donatistis liber, collatio tertii diei*, XIV, 26, dans *Corpus script. eccles. lat.*, t. LIII, p. 75; *P. L.*, t. XLIII, col. 639.

CIRCULAIRES (ÉGLISES). Voir Rotondes.

CIRCONCELLIONS. — I. Dénominations et caractère. II. Les circoncellions et les troubles du donatisme. III. Désordres et répression. IV. La folie du martyre. V. Violences contre les catholiques. VI. Circoncellions et ascètes. VII. Épigraphie et monuments. VIII. Les circoncellions après la conférence de Carthage. IX. Circoncellions et moines errants. X. Bibliographie.

I. Dénominations et caractère. — Le schisme qui, sous le nom de donatisme, troubla profondément l'Afrique romaine au IVe siècle de notre ère, ne fut d'abord qu'une question de personnes de bien minime importance [3]. Des tendances politiques

et sociales [1], envenimant d'anciennes dissensions entre chrétiens [2], réveillées et aigries à la suite de la dernière persécution que l'Église eut à souffrir sous le règne de Dioclétien [3], déterminèrent son succès. Elles lui imprimèrent, dès l'origine, un caractère de violence [4], et lui attirèrent, dans les campagnes, des alliés qui, sous prétexte de religion, devinrent un terrible élément de troubles.

« Des troupes d'hommes, dit saint Optat, couraient par tout le pays, sous la conduite d'Axido et de Fasir qu'ils qualifiaient les capitaines des saints. Personne n'était plus en sûreté dans ses terres, et les reconnaissances de dettes signées par les débiteurs demeuraient sans effet; car aucun créancier n'avait la possibilité d'en exiger le payement. Si quelqu'un essayait de se prévaloir de son titre, aussitôt une lettre de menaces, expédiée par ceux qui s'intitulaient les chefs des saints, lui imposait silence. Tardait-il à obéir à leurs injonctions? En un moment accourait une multitude insensée dont l'approche suffisait à jeter la terreur. Le malheureux créancier se trouvait environné de périls et réduit, pour échapper à la mort, à supplier humblement ceux qu'il avait obligés. Chacun se hâtait d'abandonner ses créances, même les plus importantes, considérant comme une bonne fortune de pouvoir, à ce prix, se soustraire aux mauvais traitements de ces bandits. On ne pouvait non plus cheminer en sûreté sur les routes. Des maîtres, arrachés de leurs voitures, se virent contraints de courir devant leurs propres esclaves assis à leur place. Par la fantaisie et la violence de ces misérables, les conditions étaient renversées entre les maîtres et les esclaves [5]. »

Telle est la description que donne de ces bandes le plus ancien des auteurs qui en font mention, le seul d'entre eux qui ait pu, dans sa jeunesse, être témoin de leurs excès au temps où elles durent être réprimées militairement.

Saint Optat désigne les malheureux qui les composaient sous le nom de *circumcelliones agonistici*, *circoncellions combattants*. Il ne dit point que c'était le nom que ces gens se donnaient eux-mêmes. « Les sectateurs de l'hérésie susdite (les donatistes) les appellent *cotopitæ*, » dit saint Isidore [6]. Ce nom, *cotopitæ* [7], est évidemment une transcription défectueuse de l'appellation *cutzupitae* ou *cutzupitani* tirée des ouvrages de saint Augustin [8]. Ceux que saint Augustin désigne ainsi, saint Jérôme les appelle *campitæ* [9]. Or la dénomination de *cutzupitani* ou *cutzupitæ* dans saint Augustin, celle de *campitæ* dans saint Jérôme ne s'appliquent qu'aux *montenses* [10], c'est-à-dire aux membres de la petite colonie donatiste de Rome, ainsi nommés parce que, dépourvus d'église et de lieu de réunion, ils s'assemblaient sur une colline hors de la ville, dans une caverne clôturée avec des claies de bois ou de jonc [11]. Le nom de *campitæ* s'entend aisément. Quant à celui de *cutzupitæ*, dont l'origine et le sens ne se peuvent déterminer, on a conjecturé qu'il pourrait être une déformation de *scotopitæ*, du grec σκότος, ténèbres, et τόπος, lieu [12]. Ellies du Pin pensait que, peut-être, le texte de saint Augustin devrait être corrigé à l'aide de celui de saint Jérôme et qu'il faudrait lire *campitæ* [13]. Du Cange semble avoir cru devoir lire *rupitani* [14]. Ce qui est certain, c'est que ces dénominations sont attribuées sans raison par saint Isidore aux circoncellions. Les textes où il les a prises les donnent exclusivement aux donatistes de Rome. En Afrique, le nom de *circoncellions* fut donné à ces hommes qui terrorisaient les campagnes, parce que, dit saint Augustin, pour se procurer de quoi vivre, ils rôdaient autour des maisons de paysans [15]. Le texte grec des canons d'Afrique les appelle παρασυναγόντες [16]. Quant au qualificatif de « combattants », il s'explique, pour cette époque, observe Ellies du Pin, par le fait que ces circoncellions combattaient contre ceux qui se défendaient de leurs rapines [17]. Tous leurs méfaits décrits par saint Optat dans ce passage ont, en effet, exclusivement le caractère d'attentats contre les biens et les personnes des propriétaires, commis par des paysans révoltés.

On avait vu dans les Gaules, au temps de Dioclétien, des troupes d'esclaves fugitifs, de colons pressurés par leurs maîtres ou par le fisc, de débiteurs insolvables, de paysans sans feu ni lieu courir le pays, sous le nom de Bagaudes, saccageant, tuant, brûlant. La révolte de ces malheureux, poussés au désespoir par la misère et devenus nombreux au point de se donner deux césars, Ælianus et Amandus, avait fini par être une insurrection formidable [18]. Un mouvement semblable suscita sans doute en Afrique les premières bandes de circoncellions [19], répandues dans les campagnes en petites troupes de vagabonds, vivant du brigandage qui, sous toutes ses formes, était le fléau du monde romain [20]. Les troubles provoqués par la résistance des donatistes, quand on voulut exécuter hors des villes les décisions de l'empereur enjoignant de les expulser de leurs églises, offrirent une occasion de violences et de pillages. Ils s'y portèrent avec fureur, comme ils se portaient partout où le désordre était possible.

La dénomination de *saints* dont ils se targuaient

[1] Cagnat, *L'armée romaine d'Afrique*, p. 66; F. Martroye, *Une tentative de révolution sociale en Afrique : donatistes et circoncellions*, dans la *Revue des questions historiques*, oct. 1904, p. 354-416; janv. 1905, p. 5-53. — [2] Paul Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. II, p. 26, 39; t. IV, p. 8; *L'Église donatiste avant saint Augustin*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. LV, n. 1, juillet 1909, p. 6. — [3] Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. V, p. 26-29, 64-67, 231-239; P. Allard, *La persécution de Dioclétien*, t. I, c. IV; A. Audollent, *Carthage romaine*, p. 506-508; P. Monceaux, *Hist. littér. de l'Afr. chrét.*, t. III, p. 21-40. — [4] H. Leclercq, *L'Afrique chrét.*, t. I, p. 335-345. — [5] S. Optat, *De schismate donatistarum*, III, 4, édit. Ellies du Pin, p. 56-57; édit. Ziwsa, dans *Corp. script. eccles. latinor.*, t. XXVI. — [6] Isidore, *Etymologiarum libri*, l. VIII, c. V, 53, *P.L.*, t. LXXXII, col. 302-303. — [7] Ou, selon d'autres leçons, *coropitæ*, *catropitæ*, *calotopisci*, *P. L.*, t. LXXXII, col. 302, note *n*; ou *contopitæ*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 197, note 4; selon une conjecture dont on ne voit pas bien la raison, *catoptæ*, du grec κατόπται. — [8] S. Augustin, *Epist.*, LIII, I, 2, dans *Corpus script. eccles. latinor.*, t. XXXIV, p. 154; *P. L.*, t. XXXIII, col. 196; *Epist. ad catholicos de secta donatistarum*, III, 6, dans *Corp. script. eccles. latinor.*, t. LII, p. 237; *P. L.*, t. XLIII. Des mss. donnent *cuzupitæ*, *cutsupitæ* et *cutrumpitæ*, dans *Corp. script. eccles. latinor.*, *loc. cit.*; *P. L.*, t. XXXIII, p. 196, note *a*. — [9] S. Jérôme, *Contra Luciferianos*, *P. L.*, t. XXIII, col. 182. — [10] *Cutzupitanis vel montensibus* : S. Augustin, *Epist. ad cathol.*, III, 6, *loc. cit.*; *Montensium vel cutzupitarum* : S. Augustin, *Epist.*, LIII, I, 2, *loc. cit.*; *Montenses seu campitas* : Jérôme, *loc. cit.* — [11] Optat, *De schism. donat.*, II, 4, éd. Ellies du Pin, p. 30. — [12] *P. L.*, t. XXXIII, col. 197, note 4. — [13] Ellies du Pin, *De schism. donat.*, p. 30, note 14. — [14] *Campitæ dicti donatis æ hæretici, quod in campis suos colligeren', qui postea dum in montibus conventus agerent ac rupibus, montenses et rupitani appellati sunt*. Du Cange, *Gloss. med. et infim. latinit.*, au mot *Campitæ*. — [15] *Quis nescit hoc genus hominum... maxime in agris territans, ab agris vacans, et victus sui causa cellas circumiens rusticanas, unde et circumcelliones nomen accepit*. S. Augustin, *Contra Gaudentium*, I, XXVIII, 32, dans *Corp. script. eccles. lat.*, t. LIII, p. 231. — [16] *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ*, XCIII, édit. Hardouin, *Conc. coll.*, t. I, p. 916. — [17] Ellies du Pin, note de l'édit de saint Optat, note 23, p. 56. — [18] Tillemont, *Histoire des empereurs*, t. IV, p. 9; P. Allard, *Persécution de Dioclétien*, t. I, p. 16-35. — [19] Cagnat, *Armée romaine d'Afrique*, p. 66-67; Stéphane Gsell, *Fouilles de Bénian*, p. 29. — [20] P. Allard, *Les esclaves romains*, p. 104 sq.

dès l'époque de saint Optat n'indique point la présence parmi eux d'éléments d'ordre religieux. Elle prouve uniquement qu'ils étaient chrétiens, et non païens, comme on l'a supposé [1], et qu'ils commettaient leurs violences sous couvert de donatisme. Les donatistes se proclamaient, en effet, un grand nombre de passages de saint Optat et de saint Augustin [2] et une série d'inscriptions [3] en font foi, les « purs », les « saints », les « fils des martyrs », par opposition aux catholiques souillés, prétendaient-ils, par leur communion avec ces chrétiens flétris du nom de *traditeurs* qui, pendant la dernière persécution, avaient livré aux magistrats païens, par crainte de l'emprisonnement, les écritures saintes confiées à leur garde [4].

II. Les circoncellions et les troubles du donatisme. — On ne peut déterminer l'époque où les bandes de circoncellions commencèrent à se former. Un mouvement de ce genre ne se produit pas tout à coup. Il commence d'une façon presque inaperçue, par de faibles attroupements dont les désordres n'attirent point l'attention hors des localités où on en est victime. Il se peut que bien avant les compétitions d'où naquit le donatisme il y ait eu en Afrique de ces espèces de bagaudes [5]. Leur apparition dans les troubles du schisme ne peut remonter au début des émeutes causées par les décisions impériales qui proscrivaient les chefs du parti dissident et les dépouillaient de leurs églises [6]. Ces vagabonds n'eussent pu pénétrer et n'eussent point été soufferts à Carthage et dans les villes où les ordres de Constantin furent d'abord exécutés, et où la résistance fut le fait d'une partie de la population [7].

Mais doit-on placer leur première intervention à une époque postérieure à l'amnistie accordée le 5 mai 321 par Constantin aux donatistes exilés [8]? Peut-être se produisit-elle avant cet acte de clémence. Un récit de la passion des « martyrs » donatistes massacrés à Carthage, lors de la confiscation des églises schismatiques, précise que cet événement eut lieu au temps de Léontius et du duc Ursacius [9]; donc entre le 10 novembre 316, date de la condamnation prononcée par l'empereur contre les donatistes [10], et le 16 novembre 318, date où Léontius, auquel avait succédé Verinus, n'était certainement plus vicaire d'Afrique [11]. D'autre part, on constate la présence d'Ursacius en Numidie vers la fin de l'année 320 [12]. Un passage de saint Augustin nous apprend, en effet, que Silvanus, évêque donatiste de Cirta, fut exilé pour avoir refusé de communiquer avec Ursacius et Zenophilus [13]. Or, Silvanus n'était point encore exilé le 13 décembre 320; puisqu'à l'audience de cette date, Zénophilus, consulaire de Numidie, procédait à un interrogatoire de témoins dans une affaire issue d'accusations portées contre Silvanus par Nundinarius, diacre de son église [14]; et son exil ne dut pas être postérieur au 5 mai 321, car après la lettre de Constantin à Verinus, un évêque donatiste n'eût plus été proscrit.

Ursacius était donc en Numidie vers la fin de 320. Il y procédait, sans aucun doute, à l'exécution de décisions contre les schismatiques et à des confiscations d'églises. On sait les résistances provoquées par ces opérations à Carthage. Elles durent être plus violentes encore dans la Numidie, centre et forteresse du donatisme [15]; et les vagabonds, répandus dans le pays, ne durent pas négliger d'accourir au désordre. C'est apparemment pourquoi saint Augustin dit que ce fut par la violence des circoncellions que les donatistes se maintinrent en possession de leurs églises, malgré les lois impériales qui les en privaient [16]. Peut-être leurs excès amenèrent-ils une répression dont le souvenir faisait dire aux donatistes, dans la conférence de Carthage en 411, qu'Ursacius avait versé beaucoup de sang chrétien [17]. Peut-être aussi, la tournure donnée aux choses en Numidie, par leur intervention, fut-elle la raison de la mesure de clémence prise par Constantin en 421, dans le but d'apaiser les dissidents et de les séparer des fauteurs de révolution sociale.

III. Désordres et répression. — Les circoncellions n'étaient pas gens à cesser de s'agiter sous couvert de religion. Quinze ans environ plus tard, de nouveaux tumultes motivèrent les rigueurs ordonnées par Gregorius, préfet du prétoire d'Italie en 336-337 [18].

Elles ne suffirent point à assurer l'ordre public. Les circoncellions ne cessèrent de se rendre de plus en plus insupportables à tout le monde, aux schismatiques comme aux catholiques. Vers 340 probablement [19], peu avant l'époque où l'empereur Constant voulut rétablir l'unité religieuse en Afrique, dit saint Optat [20], les évêques donatistes écrivirent à Taurinus, alors comte d'Afrique [21], que des hommes de cette

[1] W. Thümmel, *Zur Beurtheilung des Donatismus*, 1893. — [2] Optat, *De schism. donat.*, II, 20, édit. Ellies du Pin, p. 40; S. Augustin, *Epist.*, CLXXXV, c. IX, 37, *P. L.*, t. XXXIII, col. 809; *Contra epistolam Parmeniani*, II, III, 17, 18; III, VI, 29, dans *Corp. script. eccles. lat.*, t. LI, p. 121, 122, 138-139; *Ep. ad catholicos*, 12, dans *Corp. script. eccles. lat.*, t. LII, p. 287; *Contra Gaudentium*, I, XXXVI, 46, dans *Corp. script. eccles. lat.*, t. LIII, p. 245. — [3] P. Monceaux, *Épigraphie donatiste*, dans la *Revue de philologie*, t. XXXIII, avr. 1909, p. 129-131. — [4] F. Martroye, *Une tentative de révolution sociale en Afrique, donatistes et circoncellions*, dans la *Revue des questions historiques*, oct. 1904, p. 356. — [5] Tillemont, *Mémoires*, t. VI, p. 96. — [6] Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. II, p. 242, note 3. — [7] Pallu de Lessert, *loc. cit.*; P. Monceaux, *L'Église donat. avant saint Augustin*, p. 30; *Hist. littér. de l'Afr. chrét.*, t. IV, p. 27. — [8] Saint Augustin marque en termes très précis que les lettres impériales adressées à Verinus en 321 se bornaient à accorder une amnistie, ou plus exactement une grâce, à des personnes condamnées à l'exil. S. Augustin, *Contra partem Donati post gesta*, XXXIII, 56, dans *Corp. script. eccles. lat.*, t. LIII, p. 158; *P. L.*, t. XLIII, col. 687; *Brevic. collat.*, III, XXII, 40, dans *Corp. script. eccles. lat.*, t. LIII, p. 88; *P. L.*, t. XLIII, col. 648; *Epist.*, CXLI, 9, dans *Corp. script. eccles. lat.*, t. XLIV, p. 243; *P. L.*, t. XXXIII, col. 582. Cet acte de clémence, destiné à calmer l'effervescence des donatistes en suspendant les mesures de rigueur ordonnées précédemment contre eux, n'établissait donc pas à leur profit un régime légal de tolérance; leurs églises confisquées ne leur étaient pas rendues. Mais il était l'indice d'une politique moins rigoureuse à leur égard et devait déterminer les magistrats à ne plus procéder contre eux à de nouvelles exécutions. Cf. Martroye, *Genséric*, p. 18, note 1. — [9] *Sermo de passione Donati et Advocati*, éd. Ellies du Pin, à la suite de saint Optat, p. 298, col. 2. — [10] S. Augustin, *Contra partem Donati post Gesta*, XXXIII, 56, dans *Corp. script. eccles. lat.*, t. LIII, p. 158. — [11] Pallu de Lessert, *Fastes des prov. afric.*, t. II, p. 174-175, 180; *Cod. theod.*, IX, XV, édit. Mommsen et Meyer, p. 458. — [12] Pallu de Lessert, *Fastes des prov. afric.*, t. II, p. 235 et note 3. — [13] S. Augustin, *Contra Cresc.*, III, XXX, 34, dans *Corp. script. eccles. lat.*, t. LII, p. 441-442; *P. L.*, t. LIXI, col. 514. — [14] *Gesta apud Zenophilum*, dans éd. Ellies du Pin, *Monumenta vetera*, p. 261. — [15] P. Monceaux, *L'Église donat. avant saint Augustin*, p. 42; *Hist. littér. de l'Afr. chrét.*, t. IV, p. 36. — [16] S. Augustin, *Contra epist. Parmeniani*, I, XI, 18, dans *Corp. script. eccles. lat.*, t. LI, p. 19; *P. L.*, t. XLIII, col. 46-47. — [17] *Collatio Carthaginiensis, Collatio diei*, III, 258, éd. Ellies du Pin, p. 190, col. 2; éd. Hardouin, *Concil. coll.*, t. I, p. 1185, D. — [18] Optat, *De schism. donat.*, III, 3, 10, éd. Ellies du Pin, p. 51, 65; Pallu de Lessert, *Fastes des prov. afric.*, t. II, p. 236, note 1; Cagnat, *l'armée rom. d'Afr.*, p. 67; E. Caq, *Préf. Praet. Italiae*, XIV, dans les *Œuvres de Borghesi*, t. X, p. 507-508; P. Monceaux, *L'Église donat. avant S. Augustin*, p. 36; *Hist. littér. de l'Afr. chrét.*, t. VI, p. 31. — [19] Pallu de Lessert, *Fastes des prov. afric.*, t. II, p. 242. — [20] Optat, *De schism. donat.*, III, 1, p. 56. — [21] Pallu de Lessert, *op. cit.*, t. II, p. 240-242.

sorte ne pouvaient être ramenés au bien par l'Église, et le supplièrent de les faire rentrer dans le devoir. Ce fut en conséquence de ces lettres que le comte Taurinus envoya des soldats dans les marchés, où les circoncellions avaient coutume de se livrer à leurs désordres. Ces soldats en tuèrent un grand nombre et beaucoup furent décapités dans une localité nommée Octavum [1]. « On peut encore compter, dit saint Optat, combien il y en eut de massacrés par le nombre des autels ou des tables blanchies qui furent mises sur leurs tombeaux [2]; » car ils étaient populaires. Le petit peuple applaudissait en secret aux tentatives d'une révolution qu'il était tout disposé à confondre avec le christianisme et, n'étant pas étranger aux passions qui poussaient ces malheureux à vivre en lutte ouverte contre la société, il les considérait comme les défenseurs des opprimés [3]. Ces sentiments d'une partie de la population expliquent les honneurs rendus à la mémoire de ceux que firent périr les soldats du comte Taurinus. Quelques-uns d'entre eux furent même ensevelis d'abord dans les basiliques. Mais les évêques donatistes s'y opposèrent. Dans une localité dite Subbulum, le prêtre, nommé Clarus, fut contraint de déterrer ceux qui avaient été inhumés dans son église [4].

Les exécutions faites par ordre du comte Taurinus ne délivrèrent pas l'Afrique du fléau des circoncellions. Quand, peu de temps après, selon le texte de saint Optat, en 347, selon l'opinion généralement admise [5], l'empereur Constant y envoya Paul et Macaire avec mission de gagner les dissidents à l'unité catholique, le nombre des circoncellions s'était grandement accru [6]. On les vit accourir en masse à l'appel de l'évêque donatiste de Bagaï et contribuer à la bagarre qui ensanglanta les environs de cette ville [7].

IV. La folie du martyre. — C'est à propos de cette bagarre que saint Optat décrit les circoncellions comme des paysans révoltés. Leur agitation paraissait donc encore à cette époque avoir le caractère d'un mouvement d'insurrection. Mais saint Optat marque incidemment que parmi ces vagabonds s'étaient trouvés des exaltés « qui payaient des gens pour se procurer leur propre perte, par une folle passion du martyre dont étaient possédés également ceux qui s'arrachaient leurs misérables âmes en se précipitant du haut de rochers élevés [8]. » Ainsi avait commencé dès lors à se mêler aux paysans insurgés cet élément de fanatisme qui, dans les descriptions postérieures de saint Philastre et de saint Augustin, devient le caractère saillant des circoncellions.

« Il y a en Afrique, dit saint Philastre, des hérétiques qu'on nomme *circuiteurs*. Ils courent le pays et contraignent ceux qu'ils rencontrent à leur donner la mort, disant qu'ils désirent souffrir le martyre. Sous ce prétexte, beaucoup se livrent au brigandage. Certains d'entre eux, comme des *biothanati* [9], périssent en se jetant dans des précipices ou se détruisent eux-mêmes de diverses façons [10]. »

Saint Augustin dit de même, s'adressant aux donatistes : « Il y a des précipices affreux devenus célèbres par les meurtres fréquents des vôtres qui s'y sont volontairement donné la mort. Ils se la sont plus rarement procurée par l'eau et par le feu; mais les précipices en ont dévoré des troupes entières. Je parle de choses bien connues de notre temps. Qui ne connaît, en effet, cette espèce d'hommes pleins d'ardeur pour les entreprises détestables, inertes pour les œuvres utiles, toujours prêts à répandre, avec la plus horrible cruauté, le sang des autres et le leur dont ils ne font aucun cas, terrorisant surtout les campagnes qu'ils ont cessé de cultiver [11]... »

Ce fut surtout après la répression violente qui suivit les troubles de Bagaï [12] que ces malheureux, assoiffés de leur propre perte, firent des adeptes dans les troupes de paysans vagabonds. Les honneurs rendus par le peuple aux victimes de Taurinus et de Macaire les excitèrent à imiter l'étrange folie de quelques-uns de leurs compagnons. On les vit en plus grand nombre désirer acquérir, croyaient-ils, la gloire du martyre. Tant que les solennités de l'ancien culte demeurèrent permises, ils y couraient en masse, non pour empêcher ces cérémonies ou briser les idoles, mais pour se faire massacrer par leurs adorateurs. Ils y réussissaient aisément; car les jeunes gens les plus vigoureux d'entre les païens adoptèrent la coutume de vouer à leurs dieux ceux de ces furieux qu'ils pourraient tuer [13].

Ne trouvant pas à leur gré l'occasion de mourir de la main des ennemis de leur foi, ils se détruisaient eux-mêmes par d'horribles tourments; se précipitaient du haut des rochers, se jetaient dans les rivières ou dans le feu qu'ils allumaient. Des troupes entières se suicidèrent ainsi. Des femmes vivaient mêlées à leurs bandes [14]; il y en eut qui, entraînées par l'exemple de leurs compagnons, périrent avec eux. Rarement ils se pendaient. C'était le seul supplice qu'ils s'épargnaient pour ne point mourir comme Judas et n'avoir rien de commun avec un traditeur. Ceux qui voulaient acquérir ainsi, par une mort volontaire, le titre de martyr que leur accordait le peuple [15], avertissaient les autres longtemps à l'avance et se préparaient à jouer le rôle qu'ils ambitionnaient. Dans leur troupe, on avait soin de les bien traiter, de leur apporter toutes sortes de viandes, comme à des victimes qu'on engraisse [16].

Ces fanatiques ne se tuaient eux-mêmes que s'ils ne parvenaient point à se faire massacrer. Toute occasion de se faire condamner au dernier supplice était pour eux une bonne fortune. Plus d'une fois, ils attaquèrent sur les routes les magistrats escortés de leurs officiers et les contraignirent de les mettre à mort, les menaçant de les massacrer en cas de refus de leur procurer ce qu'ils appelaient la gloire du martyre. A défaut de magistrats, ils arrêtaient les passants et les sommaient de choisir entre les tuer ou être tués par eux [17].

V. Violences contre les catholiques. — Toutes ces folies ne les détournaient pas de leurs habi-

[1] *In loco Octavensi*, Optat, *De schism. don.*, III, 4, p. 57. Au nombre des évêques présents au concile de Carthage sous Cyprien, en 255, figure, n. 78, « Victor ab Octavo ». Hardouin, *Conc. coll.*, t. I, p. 177. — [2] Optat, *De schism. donat.*, III, 4, p. 57. — [3] Martroye, *Une tentative de révolution sociale en Afrique, donatistes et circoncellions*, dans la *Rev. des quest. histor.*, oct. 1904, p. 399. — [4] Optat, *loc. cit.* — [5] Pallu de Lessert, *Fastes des prov. afric.*, t. II, p. 244-246. — [6] Optat, III, 4, p. 57. — [7] *Ibid.* — [8] Optat, *op. cit.*, III, 4, p. 57-58. — [9] De βία = violence; qui meurent de mort violente. — [10] S. Philastre, *Diversarum hereseon liber*, LVII, 85, dans *Corp. script. eccl. lat.*, t. XXXVIII, p. 46; *P. L.*, t. XII, col. 1197-1198. — [11] S. Augustin, *Contra Gaudentium*, l. I, c. XXVIII, n. 32, dans *Corp. script. eccles. lat.*, t. LIII, p. 231. — [12] Optat, *op. cit.*, III, 10, p. 64. — [13] S. Augustin, *Epist.* CLXXXV, III, 12, *P. L.*, t. XXXIII, col. 797-798; *Contra Gaudentium*, I, XXVIII, 32, dans *Corp. script. eccles. lat.*, t. LIII, p. 231. — [14] S. Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, LXXXVIII, 195, dans *Corp. script. eccles. lat.*, t. LII, p. 120; *Contra epist. Parmeniani*, II, IX, 19, dans *Corp. script. eccles. lat.*, t. LI, p. 65. — [15] S. Augustin, *Contra litt. Petiliani*, I, XXIV, 26, dans *Corp. script. eccles. lat.*, t. LII, p. 20. — [16] Théodoret, *Hæreticarum fabularum compendium*, IV, 6, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 423. — [17] S. Augustin, *Epist.*, CLXXXV, III, 12, *P. L.*, t. XXXIII, col. 798; *De hæresibus ad Quodvultdeum*, *P. L.*, t. XLII, col. 43; Théodoret, *Hæretic. fabul. compendium*, IV, 6, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 423. Voir Martroye, *Une tentative de révolution sociale en Afrique, donatistes et circoncellions*, dans la *Revue des questions historiques*, oct. 1904, p. 407 sq.

tuelles violences; mais, devenus des sectaires, c'était de préférence désormais contre les clercs catholiques que se tournait leur fureur. Ils attaquaient la nuit les demeures des ecclésiastiques, les pillaient et laissaient les gens à demi morts, brisés à coups de bâton ou percés de leurs épées. Par un raffinement de cruauté, ils s'avisèrent de les aveugler en leur couvrant les yeux de chaux délayée avec du vinaigre. Ce n'était toutefois pas aux clercs seuls qu'ils réservaient ces traitements barbares. Les laïques étaient également exposés à voir leurs maisons brûlées et pillées, à périr dans d'atroces supplices. Il n'y avait pas de brigands qui commissent les cruautés que, tous les jours, ils faisaient souffrir aux catholiques. Les rencontrer, dit saint Augustin, c'était marcher dans l'ombre de la mort; et partout, faisant retentir l'acclamation donatiste, *Deo laudes*, devenue leur cri de guerre, ils portaient la terreur. Dans les premiers temps de leurs brigandages, ils ne s'armaient point d'épées; ils se servaient de bâtons noueux qu'ils appelaient leurs Israëls[1]. Au temps de saint Augustin, ils avaient ajouté à leurs bâtons des frondes, des haches, des lances et des épées [2]. Ils pratiquaient avec acharnement la coutume de rebaptiser, forçant les gens à se soumettre à cet usage des schismatiques [3]. Ils étaient, disaient-ils, les soldats de Jésus-Christ en lutte contre le diable [4].

VI. Circoncellions et ascètes. — Ces derniers traits de la physionomie sous laquelle les circoncellions apparaissent, après l'époque de la mission de Paul et Macaire, les ont fait, de nos jours, assimiler à une secte d'ascètes et aux moines indisciplinés de l'Égypte et de l'Orient [5]. C'est leur faire vraiment beaucoup d'honneur. Supposer que saint Augustin entend leur attribuer une sorte de caractère ecclésiastique parce qu'en certains passages de ses écrits de polémique, il parle simultanément d'eux et des clercs schismatiques [6], c'est tirer de ces passages une conclusion abusive. Dans ces textes saint Augustin parle en polémiste et, pour montrer ce qu'il y eut d'odieux dans les agissements de ses adversaires, il confond dans une même réprobation les circoncellions et les clercs donatistes, trop souvent responsables et complices de leurs méfaits. Il les cite ensemble comme des alliés, non comme des membres d'un même ordre. Il les distingue au contraire : *Circumcelliones illos et clericos partis Donati* [7]. Cet argument, il le reproduit ailleurs à diverses reprises, plus amplement, en termes qui précisent sa pensée. Il accuse les clercs donatistes d'avoir fourni des chefs aux circoncellions [8], et les évêques schismatiques de s'être maintenus par leurs violences en possession des basiliques [9], de feindre d'ignorer leur existence au lieu de les réprimer [10]. C'est pourquoi aux défenseurs du schisme, qui ne cessent de reprocher aux catholiques les rigueurs dont les dissidents ont été victimes [11], il répond que ce sont au contraire les donatistes et *leurs* circoncellions, leurs, en effet, puisqu'ils ont fait d'eux leurs défenseurs et les instruments de leurs haines, qui ont contraint l'autorité impériale à réprimer leurs excès.

On ne peut non plus voir une assimilation des circoncellions aux moines dans un texte où saint Augustin oppose le bon exemple des moines vivant en commun avec leurs frères au vagabondage des *circellions*, « qu'il est peut-être, dit-il, plus exact d'appeler *circoncellions*, ce terme exprimant pleinement ce qu'ils sont; car les circoncellions ont été ainsi nommés parce qu'ils errent autour des maisons de paysans. Ils ont, en effet, coutume d'aller, de venir çà et là, sans résidence nulle part [12]. » De cette opposition des pieux moines que produit la foi catholique aux dangereux vagabonds qu'enhardit le schisme, on ne peut conclure à une intention de saint Augustin d'attribuer à ces derniers un caractère religieux. C'est précisément l'intention contraire que ce texte démontre de la façon la plus évidente.

Selon une interprétation qu'il importe de rappeler, car elle fit étendre les noms de circellions et de circoncellions à des gens très différents des véritables circoncellions, affectant, ceux-là, une apparence religieuse, ce ne serait même pas aux circoncellions que saint Augustin opposerait les moines catholiques réguliers, mais aux faux moines errants dont il sera question dans la suite de cette étude. Saint Augustin nommerait ceux-ci *circellions*, et ajouterait, apparemment par ironie, qu'on devrait les appeler plus exactement *circoncellions*; puisque les circoncellions ont été appelés ainsi parce qu'ils errent autour des maisons de paysans, et puisque, eux aussi, les faux moines, mènent une vie errante, sans résidence nulle part [13]. C'est évidemment cette interprétation erronée [14] qui détermina les auteurs des gloses jointes aux

[1] S. Augustin, *Contra Cresc.*, III, xlii, 46, dans *Corp. script. eccles. lat.*, t. lii, p. 453; *P. L.*, t. xliii, col. 521; *Epist.*, cviii, v, 14; vi, 18; cxi, i, dans *Corp. script. eccles. lat.*, t. xxxiv, p. 627-628, 643; *P. L.*, t. xxxiii, col. 414, 416, 422; *Contra partem Donati post Gesta*, 22, dans *Corp. script. eccles. lat.*, t. liii, p. 121; *Enarratio in psalm.* liv, *P. L.*, t. xxxvi-xxxvii, col. 615. — [2] S. Augustin, *Psalmus contra partem Donati*, v, 140, 149-150; *Contra epist. Parmen.*, I, xi, 17; *Contra litt. Petil.*, II, lxxxviii, 195; III, xcvi, 222, dans *Corp. script. eccl. lat.*, t. li, p. 9, 39; t. liii, p. 120, 140. — [3] S. Augustin, *Epist.*, cxi, 1, dans *Corp. script. eccl. lat.*, t. xxxiv, p. 643-644; *P. L.*, t. xxxiii, col. 422. — [4] S. Augustin, *In psalm. cxxxii*, 6, *P. L.*, t. xxxvi-xxxvii, col. 1732. — [5] Daniel Völter, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen, 1900, p. 41-43. — [6] S. Augustin, *Epist.*, cviii, v, 14, dans *Corp. script. eccl. lat.*, t. xxxiv, p. 627; *Contra Cresc.*, IV, i, 60, dans *Corp. script. eccl. lat.*, t. lii, p. 558. — [7] S. Augustin, *Epist.*, cxxxiii, 1, dans *Corp. script. eccl. lat.*, t. xliv, p. 80. — [8] S. Augustin, *Brevic. collat. liber*, III, xi, 21; *Contra partem Donati post gesta*, xvii, 22, dans *Corp. script. eccl. lat.*, t. liii, p. 70, 121; *Epist.*, cv, ii, 3, dans *Corp. script. eccl. lat.*, t. xxxiv, p. 597; *P. L.*, t. xxxiii, col. 397. — [9] S. Augustin, *Contra epist. Parmen.*, I, xi, 18, dans *Corp. script. eccl. lat.* t. li, p. 40. — [10] S. Augustin, *Contra epist. Parmen.*, I, xi, 17; *Contra litt. Petil.*, II, lxv, 146, dans *Corp. script. eccl. lat.*, t. li, p. 39; t. liii, p. 98. — [11] Petillianus, *Epistula ad presbyteros et diaconos donatistas adversus catholicam*, c. xiii-xv, xliv-lviii; P. Monceaux, *Les ouvrages de Petillianus, Essai de restitution et fragments*, dans la *Revue de philologie*, t. xxxi, janv. 1907, p. 226-227; Gaudentius, *Epistula I ad Dulcitium*, c. iii; *Epistula II ad Dulcitium*, c. ix, xi; *Ad Augustinum epistulæ fragmenta*, fragm. 21 (P. Monceaux, *Le dossier de Gaudentius, Restitution et fragments de ses ouvrages*, dans la *Revue de philologie*, 1907, livr. 2 et 3, p. 120, 123, 124, 132) — [12] *Ex voce hujus psalmi appellati sunt et monachi, ne quis vobis de isto nomine insultet catholicis quando vos recte hæreticis de circellionibus insultare cœperitis, ut erubescendo salventur; illi vobis insultant de monachis. Primo si comparandi sunt vos videte; si verbis vestris opus est, jam laboratis. Non opus est, nisi ut admoneatis unumquemque ut attendat. Solum attendat et comparet. Quid opus est verbis vestris? Comparentur ebriosi cum sobriis, præcipites cum consideratis, furentes cum simplicibus, vagantes cum congregatis. Sed tamen dicere consueverunt : quid sibi vult nomen monachorum? Quanto melius dicimus nos : quid sibi vult nomen circellionum, sed non, inquiunt, vocantur circelliones. Forte corrupto sono nominis eos appellamus. Dicturi sumus integrum nomen ipsorum? Forte circumcelliones vocantur, non circelliones. Plane si hoc vocantur exponant quid sint. Nam circumcelliones dicti sunt, quia circum cellas vagantur. Solent enim ire hac, illac, nusquam habentes sedes; et facere quæ nostis, et quæ illi norunt, velint, nolint.* S. Augustin, *Enarr. in psalm. cxxxii*, 3, *P. L.*, t. xxxvi-xxxvii, col. 1730. — [13] *P. L.*, t. lxxxiii, col. 796, note 7. — [14] L'ensemble du texte n'autorise point cette interprétation, et la phrase *Comparentur... furentes simplicibus* en montre clairement l'erreur. La fureur était le fait des circoncellions, non des moines errants, vagabonds et hypocrites, mais étrangers aux menées sanguinaires des circoncellions.

Universitas BIBLIOTHECA Ottaviensis
Universitas Ottaviensis

ouvrages de saint Isidore à dénommer les moines errants *circellions* ou *circilions*[1], et saint Isidore lui-même à les désigner sous le nom de *circoncellions*[2] qui, d'après lui, servit ensuite à les distinguer[3].

Les circoncellions se disaient, il est vrai, les « saints », les « athlètes de Dieu », les « soldats du Christ », titres dont les moines s'honoraient également[4]. Mais tous les donatistes, on l'a vu, s'intitulaient les « saints » et quant aux appellations d'athlètes, de soldats de Dieu ou du Christ, elles étaient dans le vocabulaire de l'enthousiasme chrétien depuis le temps des persécutions, et s'appliquaient indifféremment aux laïques comme aux clercs; on n'y attachait aucune idée de profession religieuse[5]. Les circoncellions ne pouvaient manquer de s'en servir comme d'une excitation à leur manie du martyre. On n'en peut donc tirer aucun argument.

A défaut de témoignages anciens, il faudrait, pour assimiler les circoncellions aux moines d'Orient, trouver entre eux de grandes ressemblances. Sans doute, il s'était trouvé parmi les moines de l'Égypte des gens de toute provenance, de toute condition, dont beaucoup fuyaient les juges et les employés du fisc[6]. En Orient, des moines turbulents, attirés dans les querelles religieuses et intervenant dans les affaires du monde auquel ils avaient renoncé, se laissèrent entraîner à des excès, à de véritables et nombreux délits[7]. Un moment vint où l'autorité impériale dut prendre des mesures pour ne point « laisser vaguer, dit Mgr Duchesne, dans les villes et sur les chemins, ces bandes indisciplinées de prétendus redresseurs de torts, toujours prêts à s'ingérer dans les jugements et dans l'application des lois, à malmener ceux qui ne partageaient pas leurs idées, à détruire tumultuairement les édifices des cultes proscrits[8]. » En 390, Théodose ordonna par une loi, révoquée deux ans après, de les reléguer dans les solitudes[9].

Mais là s'arrête toute ressemblance entre eux et les circoncellions. Les moines, quelles que fussent leurs conditions originelles et leur turbulence, étaient animés d'une grande préoccupation de perfectionnement intérieur[10]. Attachés à le réaliser par l'ascétisme, ils vivaient, solitaires ou cénobites, dans la continuelle pratique de la prière et des plus rigoureuses austérités[11]. Rien de pareil chez les circoncellions, vagabonds rôdant autour des lieux habités en quête de pillage, ivrognes se gorgeant en de continuelles orgies[12] célébrées en l'honneur de leurs « martyrs[13] », à l'imitation d'une ancienne coutume usitée alors encore dans l'Église d'Afrique[14], et dans leur ivresse, massacrant les autres et se tuant eux-mêmes[15]. Jamais il n'est question à propos d'eux d'austérités quelconques. Quant à la continence dont ils auraient fait profession[16], ils n'avaient même pas souci de paraître la pratiquer. Ils vivaient publiquement avec des troupes de femmes et de filles, compagnes de leurs débauches, errant jour et nuit pêle-mêle avec eux[17]; et on ne peut supposer que ces femmes se donnaient pour des espèces de nonnes, puisque saint Augustin reproche au clergé donatiste de laisser des nonnes donatistes se joindre à elles[18]. Dans tout cela rien qui puisse paraître l'indice d'un caractère religieux; rien de semblable même aux folies sacrées de certains moines d'Orient[19]. Les circoncellions de l'époque de saint Augustin sont donc encore des paysans révoltés, parmi lesquels se sont mêlés et ont fait école de ces fanatiques qu'en tout temps on rencontre dans les populations semi-barbares de l'Afrique[20]. C'était à ces populations qu'appartenaient ces gens qui, la plupart, ne parlaient que le punique

Dans leur manie du suicide on a voulu voir la survivance d'une mentalité issue des pratiques du très ancien culte de Saturne[21], le plus répandu dans l'Afrique du Nord avant la domination romaine, dont la partie essentielle consistait en sacrifices humains[22]. C'est une hypothèse aussi aisée à concevoir qu'impossible à vérifier. Ce qui est certain, c'est qu'elle n'est nullement indispensable pour expliquer la manie de ces furieux. Les fanatiques de toutes les contrées et de tous les temps se sont appliqués à émerveiller le vulgaire par leur virtuosité à s'infliger des tourments. Quoi d'étonnant à ce que ceux-ci aient été entraînés jusqu'au sacrifice de leurs vies par l'attrait de la célébrité tapageuse de leurs compagnons tués dans les bagarres, et de cette « gloire du martyre » célébrée dans l'Église schismatique avec d'affolantes excitations[23]. Tandis que, suivant l'heureuse expression de M. Monceaux, l'Église catholique restreignait et épurait le culte des martyrs, les évêques donatistes laissaient toute liberté aux fantaisies de la foule[24]. Son ardeur était sans cesse surexcitée par l'exaltation lyrique de leurs psaumes composés et répandus pour propager leurs doctrines[25], par leurs continuels éloges

[1] *Circellio : monachus per cellas vagans.* Augustinus; *Circiliones : falsi anachoretæ* (*Glossæ Isidori*, Appendix XXIV ad Isidori opera, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 1343-1344); notes de l'éd. Migne, *loc. cit.*, note 391, 392, 393 : *De monachis circum de cellionibus, vide lib. II, De officiis*, c. XVI. *Augustini nomen interjectum est, ut judicetur, eum de circellionibus agere.* — [2] *Quintum genus est circumcellionum, qui sub habitu monachorum usquequaque vagantur...* S. Isidore, *De ecclesiasticis officiis*, l. II, c. XVI, 7, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 796. — [3] Du Cange, *Gloss. med. et infim. latinit.*, aux mots *Circellio* et *Circumcelliones*, t. II, p. 360, col. 2, p. 363, col. 2, 3. — [4] Daniel Völter, *Der Ursprung des Mönchtums*, p. 41-42. Cf. S. Augustin, *De opere monachorum*, c. XXVIII, *P. L.*, t. XL, col. 575. — [5] *Honorati Antonini Constantinæ in Africa episcopi epistula cohortatoria ad Arcadium pro fide exsulantem sub Genserico Vandalorum rege ariano.* Ruinart, *Hist. persecut. Vand.*, *Commentarius historicus*, c. IV, éd. de Venise, p. 209; Baronius, *Ann.*, 437, III-XI, t. VII, p. 499-501; *P. L.*, t. L, col. 567. Cf. F. Martroye, *Genséric*, p. 332-335. — [6] Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 490. — [7] Mgr Duchesne, *loc. cit.*; H. Leclercq, *Cénobitisme*, dans le *Dictionn. d'archéologie chrétienne*, t. II, col. 3164. — [8] Mgr Duchesne, *Hist. ancienne de l'Église*, t. II, p. 521. — [9] *Cod. théod.*, XVI, III, 1, 2, édit. Mommsen et Meyer, p. 853. — [10] Mgr Duchesne, *loc. cit.* — [11] Mgr Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. II, p. 486; H. Leclercq, *Cénobitisme*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. II, col. 3102-3108, 3114-3123. — [12] S. Augustin, *Contra epist. Parmen.*, I, XI, 17; II, III, 6; III, III, 18, dans *Corp. script. eccl. lat.*, t. LI, p. 39, 50, 122. — [13] S. Augustin, *Contra epist. Parmen.*, III, VI, 29, dans *Corp. script. eccl. lat.*, t. LI, p. 138; *Contra litt. Petil.*, I, XXIV, 26, dans *Corp. script. eccl. lat.*, t. LII, p. 20. — [14] Paul Monceaux, *L'inscription des martyrs de Dougga, et les banquets des martyrs en Afrique*, dans le *Bulletin archéologique*, 1908. — [15] S. Augustin, *Contra epist. Parmen.*, II, III, 6, p. 50. — [16] Possidius, *Vita sancti Augustini*, X, *P. L.*, t. XXXII, col. 41. — [17] S. Augustin, *Contra epist. Parmen.*, II, III, 6; *Contra litt. Petil.*, II, LXXXVIII, 195; *Epist. ad catholicos*, XVIII, 50, dans *Corp. script. eccles. lat.*, t. LI, p. 50; t. LII, p. 120, 297. — [18] S. Augustin, *Contra epist. Parmen.*, II, IX, 19, dans *Corp. script. eccles. lat.*, t. LI, p. 65; *Epist.*, XXXV 2, t. XXXIV, p. 28-29; *P. L.*, t. XXXIII, col. 135. — [19] Mgr Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. II, p. 517. — [20] Cf. von Nathusius, *Zur Charakteristik der Circumcellionen der IV u. V Jahrhunderte in Afrika*, p. 37. — [21] Voir von Nathusius, *Zur Charakteristik der Circumcellionen*, p. 13. — [22] Audollent, *Carthage romaine*, p. 395, 398; J. Toutain, *De Saturni dei in romana Africa cultu*, Paris, 1894. — [23] S. Augustin, *Epist. ad catholicos*, XV, IX, 50, dans *Corp. script. eccl. lat.*, t. LII, p. 297. — [24] P. Monceaux, *Épigraphie donatiste*, dans la *Revue de philologie*, 1909, t. XXXIII, p. 138. Cf. *Concilium Carthaginiense sub Grato*, an. 348, Hardouin, *Conc. collect.*, t. I, p. 685; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I, 2e part., p. 841. — [25] Mgr Batiffol, *Histoire du bréviaire romain*, 3e édit., Paris, 1911, p. 12. Cf. S. Augustin, *Epist.*, CVIII, V, 14, dans *Corp. script. eccl. lat.*, t. XXXIV, p. 628; *P. L.*, t. XXXIII, col. 414.

de « l'éminente dignité du martyre[1], » par leurs déclamations où ils se proclamaient l'Église des martyrs, victime d'une odieuse persécution[2], par leur indulgence pour les pires extravagances; l'un d'entre eux, Gaudentius de Thamugadi, allant jusqu'à excuser le meurtre volontaire de chrétiens qui, trop peu assurés de leur fermeté contre la persécution, se donnent la mort pour se soustraire à la contagion des traditeurs[3]. C'est vraiment plus qu'il n'en faut pour pousser au délire une foule insensée.

VII. Épigraphie et monuments. — Les folies des circoncellions n'étaient pas de nature à laisser des traces certaines dans l'épigraphie et les monuments de l'Afrique. Une longue série d'inscriptions nous a conservé, il est vrai, l'acclamation *Deo laudes*, soit isolée, soit jointe à des formules pieuses[4]; mais nul indice ne permet d'en attribuer aucune aux circoncellions, ou d'y retrouver leur souvenir. Il n'en est peut-être pas de même de certaines inscriptions en l'honneur de « martyrs » donatistes. Les seuls donatistes qu'on sache avoir péri ou avoir été mis à mort à raison des affaires du schisme sont : dans les premiers troubles à Carthage, le héros de la *passio Donati*, probablement Donat, évêque d'Aviocceala[5]; puis, lors de l'émeute de Bagaï, Donat et Marculus; ensuite, à Carthage, Maximianus et Isaac. Il semble bien qu'il n'y en eut point d'autres, puisque saint Augustin, qui doutait même du supplice de Marculus, mettait ses adversaires au défi de pouvoir citer quelqu'un des leurs tué par les catholiques[6]. Les innombrables « martyrs » donatistes, honorés par le peuple[7], étaient donc apparemment des gens tués dans des bagarres ou des victimes de la manie du meurtre volontaire[8]; par conséquent, sinon tous, plusieurs au moins, des circoncellions. Or des inscriptions retrouvées de nos jours semblent du nombre de celles que les fidèles de l'Église schismatique se plaisaient à consacrer à la mémoire de leurs « martyrs[9] ». Une épitaphe trouvée à Sillégue, en Sitifienne, décorait, est-il dit, l'autel de Paulus, la *mensa Pauli*[10], et, de la formule Bonis Bene, on peut conclure qu'il s'agit d'un martyr donatiste. Cette hypothèse est rendue plus probable par le fait que la dédicace d'un baptistère de la secte dissidente fut découverte dans la même localité[11].

Une de ces inscriptions en l'honneur de martyrs donatistes, celle dont est orné le reliquaire du martyr Felicianus trouvé à Dalaa, entre Mascula et Theveste, et actuellement au musée du Louvre, est de grande importance pour l'histoire des circoncellions. La forme des lettres et le caractère des dessins géométriques dont sont ornées les faces du reliquaire ne pouvant être d'une époque postérieure au IVe siècle, et la lecture proposée par M. Monceaux, *Memoria Feliciani pa[ssi] III K[alendas] iulias Vege[selæ]*[13], paraissant devoir être admise, il se peut que cette inscription révèle la date précise des troubles de Bagaï. Ce fut, en effet, après ces troubles que, selon la « passion de Marculus », le concile des évêques donatistes députa auprès de Macaire dix d'entre eux; et ce fut à Vegesela que ceux-ci rencontrèrent le commissaire impérial qui les fit aussitôt dépouiller, lier à des colonnes et frapper de verges[13]. La passion de Marculus, qui ne fait mention d'aucun donatiste tué à Vegesela, spécifie, il est vrai, que les dix délégués étaient tous évêques[14]; et l'inscription du reliquaire n'attribue point la dignité épiscopale à Felicianus. Néanmoins, il n'est pas impossible de supposer que celui-ci ait été un de ces délégués ou un personnage de leur suite et qu'il ait succombé aux mauvais traitements dont ils furent victimes[15]. La date de sa mort, le 29 juin, permettrait de conclure, si cette hypothèse se trouvait justifiée, que les événements de Bagaï et de Vegesela ont dû avoir lieu dans le courant ou vers la fin du mois de juin.

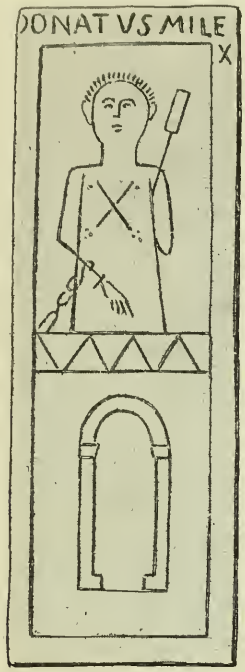
Si Felicianus a pu être une des victimes de la rencontre des évêques dissidents avec Macaire à Vegesela, il n'est guère probable qu'il ait été du nombre des circoncellions. Les évêques donatistes ne poussèrent sans doute pas l'imprudence jusqu'à se faire accompagner de gens de cette sorte. C'est au contraire, semble-t-il, l'image même d'un circoncellion qui se voit représentée sur un curieux monument, encore inédit et récemment découvert à Henchir Bou-Saïd par M. Guénin quand, en 1909, M. Monceaux l'a fait connaître et l'a interprété en ces termes (fig. 2975) :

« C'est une pierre, longue de 0m57, large de 0m23, munie de deux rainures latérales qui indiquent un cancel, une balustrade d'église. On y voit la représentation grossière d'un personnage enchaîné, qui tient du bras gauche un bâton, et dont le poignet est retenu par une chaîne. Sur la poitrine est dessiné un ornement en forme d'X.

« Au-dessous du personnage, une porte, indiquant

[1] P. Monceaux, *Épigraphie donatiste*, p. 140. — [2] Petilianus, *Epist. ad presbyteros et diaconos donatistas adversus catholicam*, 37, 39, 40, 42, 45; P. Monceaux, *Les ouvrages de Petilianus*, p. 234-237; Gaudentius, *Epist.*, II, *ad Dulcitium*, 7-9; P. Monceaux, *Le dossier de Gaudentius*, p. 123. — [3] Gaudentius, *Epist.*, II, *ad Dulcitium*; P. Monceaux, *Le dossier de Gaudentius*, p. 124; S. Augustin, *Epist.*, CCIV, 6, *P. L.*, t. XXXIII, col. 941. — [4] *Deo laudes* : P. Monceaux, *Épigraphie donatiste*, p. 115, 117 et note 1; H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, t. I, p. 352; *Corpus inscriptionum latinarum*, t. VIII, n. 2046, 2223, 17718, 17732, 17768, p. 232, 248, 1681, 1683, 1688; M. Besnier et P. Blanchet, *Collection Farges*, n. 36, p. 65; Vars, *Rec. de Constantine*, 1898, XXXII, n. 207, p. 352. *Deo laudes agamus* : P. Monceaux, *Épigr. donat.*, p. 116; H. Leclercq, *Afr. chrét.*, t. I, p. 352; *Corpus inscript. latinar.*, t. VIII, n. 2308, p. 255, 950; P. Monceaux, *Bullet. de la Soc. nation. des antiquaires de France*, 3e trim., 1909, p. 276, 313. *Deo laudes dicamus* : P. Monceaux, *op. cit.*, p. 116; H. Leclercq, *op. cit.*, t. I, p. 352; *Corpus inscript. latinar.*, t. VIII, n. 10694, 18669, p. 946, 1790. *Deo laudes B[onis] B[ene]* : P. Monceaux, *op. cit.*, p. 116 et note 1; *Bullet. de la Soc. des antiq. de Fr.*, 2e trim., 1909, p. 212. *In nomine Christi Fili Deo laudes* : J. Toutain, *Bull. arch. du Comité des trav. histor.*, 1894, n. 85, n. 4; H. Leclercq, *op. cit.*, p. 352; Monceaux, *op. cit.*, p. 116 et note 2. *Deo laus et gloria* : *Ephem. epigr.*, 1892, t. VII, p. 105, n. 334; H. Leclercq, *loc. cit.*; Monceaux, *loc. cit.* *Domini laudes canamus* : *Corpus inscript. latinar.*, t. VIII, n. 10969, p. 980; Monceaux, *Épigr. donat.*, p. 117 et note 2. *Laudes Domino* : Monceaux, *Épigr. donat.*, p. 117, et note 3; *Bullet. de la Soc. nat. des antiq. de Fr.*, 3e trim. 1909, p. 268. *Deo laudes super aquas* : *Corpus inscript. latinar.*, t. VIII, n. 20482; Monceaux, *op. cit.*, p. 117, note 4; H. Leclercq, *op. cit.*, p. 352, note 2, hésite à classer cette inscription parmi les formules donatistes. *Laudes in excelsis* : Monceaux, *Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique : Inscriptions métriques*, n. 186, dans la *Revue archéologique*, 1906, p. 8. — [5] Steph. Gsell, dans les *Mél. d'archéol. et d'hist.*, 1899, t. XIX, p. 60 et note 5; Pallu de Lessert, *Fastes des prov. afric.*, t. II, p. 234, note 3. — [6] S. Augustin, *Contra litt. Petil.*, II, XX, 46; *Contra Cresc.*, III, XLIX, 51, dans le *Corp. script. eccles. lat.*, t. LII, p. 46, 461. — [7] P. Monceaux, *Épigr. donat.*, p. 145. — [8] *Conc. Carthagin. sub Grato*, an. 348, Hardouin, *Conc. coll.*, t. I, col. 685. — [9] *Passio Donati*, VIII, édit. Ellies du Pin, *Monumenta vetera*, à la suite de saint Optat, p. 300; Optat, *De schism. donatist.*, III, 4, p. 57. Cf. P. Monceaux, *Épigr. donat.*, p. 147. — [10] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 10932, p. 972. — [11] P. Monceaux, *Épigr. donat.*, p. 150-151. — [12] P. Monceaux, *Épigr. donat.*, p. 151; Héron de Villefosse, dans le *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de Fr.*, 1896, p. 335; Steph. Gsell, dans le *Bull. archéol. du Comité*, 1899, p. 455; *Atlas archéol. de l'Algérie*, feuille 28, n. 171. — [13] *Passio Marculi*, éd. Ellies du Pin, p. 304, col. 2. — [14] *Passio Marculi*, édit. Ellies du Pin, p. 304-305; *Saint Optat*, édit. Zwisza, p. 193. — [15] P. Monceaux, *Épigr. donat.*, p. 151.

sans doute l'entrée de la prison. Au-dessus de la tête, l'inscription suivante : *Donatus mile*; et plus bas X. On est tenté d'abord de lire : *Donatus milex* (= *miles*) et de voir dans le bas-relief la représentation d'un soldat. Mais pourquoi aurait-on représenté ce soldat enchaîné, et cela sur la balustrade du chœur d'une basilique, près de l'autel? On peut songer à une autre explication, qui mettrait le monument en rapport direct avec le donatisme. Nous savons qu'en Afrique, dans les documents relatifs aux martyrs, on évoquait parfois le souvenir de leur prison, de leurs chaînes. Témoin cette inscription du IVe siècle, trouvée naguère à Hadjel El-Aïoun : *Donnus Iannarius. Unde v[i]nculatus exivit et gratias egit, Simplici, liga[tus]; (b)ono tuo se[rmone] liga[tus]*[1]. Noter la façon dont le ré-



2975. — Inscription d'Henchir Bou-Saïd.
Dans *Nouv. arch. des miss. scientifiques*, 1909, t. XVII, p. 172.

dacteur de ce monument insiste sur les chaînes du martyr (*vinculatus*, *ligatus*). Cette inscription a dû être placée à l'endroit où le martyr Iannarius avait été arrêté et enchaîné. Le monument d'Henchir Bou-Saïd paraît présenter l'équivalent figuré des formules d'Hadjel El-Aïoun. Dans cette hypothèse, tout s'explique aisément : la chaîne, la porte de prison, l'inscription, le bâton. Le personnage enchaîné serait un martyr donatiste conduit en prison. L'inscription devrait s'interpréter : *Donatus mile(s) Ch(risti)*. Or, *miles Christi* était le nom que s'attribuaient les circoncellions[2]. Le bâton que le personnage tient de la main gauche, c'est le fameux bâton dont parle si souvent Augustin, et qui s'abattit si fréquemment sur le dos des catholiques; c'est l'arme favorite des circoncellions, ce bâton que, dans leur langage pittoresque, ils appelaient leur « Israël[3] ». Une représentation de ce genre n'aurait rien d'anormal sur le cancel d'une église des schismatiques, près des reliques de leurs martyrs. Nous savons que les donatistes étaient nombreux à Henchir Bou-Saïd, où se lit leur *Deo laudes* sur la clef de voûte d'un arc de basilique[4]. D'après l'interprétation proposée pour l'inscription et le bas-relief du cancel, nous aurions là un monument unique, infiniment curieux; la représentation d'un martyr donatiste, d'un circoncellion armé de son bâton, enchaîné et conduit en prison[5]. »

Non moins importante est la belle épitaphe métrique composée par saint Augustin en l'honneur du diacre Nabor, donatiste converti tué par les sectaires[6].

Donatistarum crudeli cæde peremptum
Infossum hic corpus pia est cum laude Nabori(s).
Ante aliquot tempus cum donatista fuisset,
Conversus pacem pro q(ua) moreretur amavit.
Optima purpureo vestitus sanguine causa,
Non errore perit, non se ipse furore peremit :
Verum martyrium vera est pietate probat(um).
Suscipe litterulas primas, ibi nomen honoris.

A la mort digne de louanges d'un chrétien, vrai martyr approuvé par l'Église[7], ce texte oppose la fureur et les suicides impies des schismatiques. Il prouve ainsi l'exactitude des faits allégués par saint Augustin dans ses écrits polémiques. La conduite des schismatiques était alors trop connue de tout le monde en Numidie pour qu'aucune exagération y fût possible dans une épitaphe destinée à figurer publiquement sur une tombe.

La réalité des continuels tumultes décrits par saint Augustin et provoqués dans toute l'Afrique par les donatistes et leurs alliés, les circoncellions, nous est attestée également par deux inscriptions en l'honneur de chrétiens, catholiques ou schismatiques, qui ont certainement trouvé la mort dans quelque bagarre. L'une, datée de l'an 290 de l'ère maurétanienne, l'an 329 de notre ère, est une dédicace de chapelle découverte à Renault dans la Césarienne[8]; l'autre, datée de l'an 361 de l'ère locale, an 400 de l'ère chrétienne, a été découverte au nord-est de Tiaret[9].

L'épitaphe de la « martyre » donatiste Robba, dont il n'y a pas lieu de rappeler ici le texte bien connu[10], montre la continuation ou le renouvellement de ces tumultes à l'époque de la conquête vandale. Robba, religieuse donatiste, sœur de l'évêque schismatique d'Aquæ Sirenses, Honoratus, un des évêques de sa secte présents, en 411, à la conférence de

[1] Merlin, *Bull. des antiquaires de France*, séance du 25 novembre, p. 318-320, 1908. — [2] S. Augustin, *Enarr. in psalm.* CXXXII, 6 : « *Milites Christi* » *agonistici appellantur. Utinam ergo milites Christi essent, et non milites diaboli, a quibus plus timetur Deo laudes quam fremitus leonis.* — [3] *Fustes* « *Israheles* » *vocant quod dixerunt cum honore.* S. Augustin, *Psalmus contra partem Donati*, 154. Cf. *Contra epist. Parmeniani*, I, XI, 17; *Contra litteras Petiliani*, II, LXXXVIII, 195; XCVI, 222; *Contra Cresconium*, III, XLII, 46. — [4] Inscription inédite d'Henchir Bou-Saïd, découverte par M. Guénin. — [5] P. Monceaux, *Épigraphie donatiste*, dans la *Rev. de philologie*, t. XXXIII, avril-juill. 1909, p. 151-153. Cf. *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1909, p. 212-214; *Analecta bollandiana*, 1911, t. XXX, p. 338. — [6] P. Monceaux, *Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique; Inscriptions métriques*, dans la *Revue archéologique*, 1906, I, p. 473; tiré à part, p. 13; *Épigraphie donatiste*, p. 149; De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, p. 461. — [7] E. Le Blant, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscr. et belles-lettres*, 1886, p. 42-48. — [8] P. Monceaux, *Épigr. donat.*, p. 150; *Corpus inscript. lat.*, t. VIII, n. 21517; Stéph. Gsell, dans le *Bull. archéol. du Comité des trav. histor.*, 1899, p. 458, n. 8; P. Monceaux, *Enquête sur l'épigraphie chrét. d'Afrique*, IV, *Martyrs et reliques*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscript. et belles-lettres*, *Mém. présentés par divers savants*, t. XII, 1re part., p. 56 et n. 328, p. 156-160; R. de la Blanchère, *Musée d'Oran*, p. 27. — [9] Monceaux, *Épigr. donat.*, p. 150. — [10] Steph. Gsell, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscript. et belles-lettres*, 1899, p. 277; *Fouilles de Bénian*, Paris, 1899, p. 25; P. Monceaux, *Enquête sur l'épigraphie chrét. d'Afrique*, IV, Martyrs et reliques, n. 333; dans les *Mém. de l'Acad. des inscript. et belles-lettres*, Savants étrangers, t. XII, 1re part., 1907, p. 326; *Épigr. donat.*, p. 148; H. Leclercq, *Afrique chrét.*, t. I, p. 351.

Carthage, perit en effet, marque l'inscription de son tombeau, tué par les traditeurs, c'est-à-dire par les catholiques, le 25 mars 434[1]. Les trois Maurétanies étaient alors au pouvoir des Vandales et les donatistes y avaient pleine licence de satisfaire leurs rancunes[2]. Entre eux et les catholiques, réduits à défendre leurs églises, se produisirent des bagarres dont Robba fut sans doute une des victimes[3], et au cours desquelles les circoncellions ne durent pas manquer de se livrer à leurs violences accoutumées.

VIII. Les circoncellions après la conférence de Carthage. — Saint Augustin écrivait, il est vrai, vers 420, que l'application des mesures ordonnées après la conférence de Carthage[4] avait ramené cette sorte de gens à la culture et les tenait dans le devoir[5]; et, en 417[6], écrivant à Boniface, après avoir employé le passé dans la description des criminelles folies de ces furieux, il ajoute : « Combien d'entre eux, dont nous admirons présentement la foi fervente et la charité, ramenés à l'unité de Jésus-Christ, rendent grâce à Dieu d'avoir été tirés de leur erreur[7]. » Mais, si l'application rigoureuse et suivie des lois impériales avait, à cette époque, grandement diminué le nombre des circoncellions, elle ne les avait pas fait disparaître. Un texte juridique prouve qu'ils subsistaient au temps de la domination vandale. L'édit promulgué par Hunéric, le 25 février 484[8], les punit, s'ils ne se convertissent point à l'arianisme, de l'amende de dix livres d'argent qu'en 412 l'empereur Honorius avait édictée contre eux[9].

La loi d'Honorius avait dû les mentionner, à la suite et séparément des divers ordres, *decuriones, negotiatores, plebei*, pour que ces gens qui s'étaient placés en dehors de toute classification sociale pussent être juridiquement poursuivis. Mais c'était reconnaître légalement leur existence, faire d'eux une catégorie distincte de personnes. C'est ce qu'ils devinrent en réalité. Séparés des paysans dont la révolte avait créé leurs bandes à l'origine, et qui, la plupart, furent ramenés à la culture au temps de saint Augustin, repoussés des centres colonisés, et du nombre, sans aucun doute, de ces donatistes qui allèrent chercher un asile dans l'Aurès et chez les tribus berbères[10], ils constituèrent désormais, semble-t-il, une sorte de secte de fanatiques. C'est, en effet, uniquement sous cet aspect qu'au commencement du VIIe siècle les montre saint Isidore dans ses *Étymologies*. « Les circoncellions sont, dit-il, des gens qui, par amour du martyre et désir d'en acquérir le renom, en périssant de mort violente, se détruisent eux-mêmes[11]. »

IX. Circoncellions et moines errants. — Dans un autre de ses ouvrages, saint Isidore, traitant des *Offices ecclésiastiques* et énumérant les différentes espèces de moines, donne ce même nom de circoncellions à une sorte d'ermites indisciplinés qui, répandus dans toutes les contrées, ne peuvent être confondus avec les furieux dont les brigandages désolèrent l'Afrique. « La cinquième espèce de moines, dit-il, est celle des circoncellions qui, sous l'habit monacal, errent çà et là, portant partout leur hypocrisie vénale, parcourant les provinces, ne résidant nulle part, ne se fixant, ne s'arrêtant, ne demeurant nulle part[12]. »

Cette définition reproduit presque mot pour mot un passage de saint Augustin, relatif, en effet, aux faux moines errants, mais où ils ne sont point appelés circoncellions[13]. Saint Isidore considérait, on l'a vu, comme également relatif à ces faux moines le texte où saint Augustin, opposant les moines aux circellions, dit qu'il est plus exact d'appeler ceux-ci circoncellions[14]. De là vint que saint Isidore donna ce nom aux faux moines errants et qu'ils finirent par être ainsi dénommés dans des contrées où l'on n'avait jamais connu le fléau des véritables circoncellions[15].

Ces imposteurs, en habit d'apparence monacale, parcouraient villes et campagnes, exploitant la curiosité ou la crédulité du vulgaire. Ils assemblaient la foule, exhibaient des reliques, vendaient des ossements de prétendus martyrs, des amulettes et des lambeaux d'étoffes ayant recouvert, assuraient-ils, des corps saints. Certains d'entre eux promenaient des ours couverts par tout le corps d'oripeaux de couleur qu'ils vendaient, avec du poil de ces bêtes, comme amulettes ou comme remèdes contre les maux d'yeux[16]. Saint Grégoire de Tours raconte l'aventure d'un de ces charlatans qui vint à Paris portant une croix et muni d'un grand sac plein de racines de diverses plantes, de dents de taupes, d'os de rats, de griffes d'ours qu'il offrait au peuple attroupé, comme des reliques sacrées. Le tout fut jeté à la Seine et lui-même expulsé de la ville[17]. Les conciles ordonnèrent, à diverses reprises, des mesures contre ces exploiteurs des superstitions populaires, sans réussir à les faire disparaître[18].

Le témoignage de saint Augustin prouve qu'ils

[1] Steph. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 178. — [2] F. Martroye, *Genséric*, p. 113, 128, note 4. — [3] Steph. Gsell, *Fouilles de Bénian*, p. 31-32. — [4] *Collat. Carthagin.*, collat. diei III, *Sententia cognitoris*, dans Hardouin, *Conc. coll.*, t. I, col. 1190, E. — [5] S. Augustin, *Contra Gaudentium*, I, XXIX, 33, dans *Corp. script. eccles. lat.*, t. LIII, p. 231. — [6] Pallu de Lessert, *Fastes des prov. afric.*, t. II, p. 281. — [7] S. Augustin, *Epist.*, CLXXXV, 12, 13, *P. L.*, t. XXXIII, col. 797-798. Dès avant la conférence de Carthage, l'application des lois d'Honorius contre les hérétiques avait ramené dans le devoir un grand nombre de circoncellion. S. Augustin, *Epist.*, XCIII, 2, dans *Corp. script. eccles. latin.*, t. XXXIV, p. 447; *P. L.*, t. XXXIII, col. 322. — [8] *Edictum Hunerici regis*, dans Victor Vitensis, *De persecut. Vandal.*, III, édit. Halm, *Monum. Germ., Auct. antiq.*, t. III, p. 42; Hardouin, *Conc. coll.*, t. II, p. 868, D. Cf. H. Leclercq, *Afr. chrét.*, t. II, p. 108, 193; F. Martroye, *L'Occident à l'époque byzantine, Goths et Vandales*, p. 201-205. — [9] *Cod. théod.*, XVI, V, 52, édit. Mommsen et Meyer, p. 872. — [10] Ch. Diehl, *L'Afrique byzantine*, p. 328-329. — [11] *Circumcelliones dicti, eo quod agrestes sunt, quos colopitas vocant supradictæ hæreseos habentes doctrinam. Hi amore martyrii semetipsos perimunt, ut ofolenter de hac vita discedentes martyres nominentur.* S. Isidore, *Étymologiarum libri*, l. VIII, c. V, 53, *P. L.*, t. LXXXII, col. 302-303. — [12] *Quintum genus est circumcellionum, qui habitu monachorum usquequaque vagantur, venalem circumferentes hypocrisim, circumeuntes provincias, nusquam manentes, nusquam fixi, nusquam stantes, nusquam sedentes; alii quæ non viderunt confingunt, opiniones suas habentes pro Deo; alii membra martyrum, si tamen martyrum, venditant; alii fimbrias et phylacteria sua magnificant, gloriam captantes ab hominibus; alii criniti incedunt, ne vilior habeatur tonsa sanctitas quam comata.* S. Isidore, *De ecclesiasticis officiis*, l. II, c. XVI, *De monachis*, 7, *P. L.*, t. LXXXIII, p. 796-798. — [13] *O servi Dei, milites Christi, itane dissimulatis callidissimi hostis insidias, qui... tam multos hypocritas sub habitu monachorum usquequaque dispersit, circumeuntes provincias, nusquam missos, nusquam fixos, nusquam stantes, nusquam sedentes. Alii membra martyrum, si tamen martyrum, venditant; alii fimbrias et phylacteria sua magnificant; alii parentes vel consanguineos suos in illa vel in illa regione se audisse vivere, et ad eos pergere mentiuntur; et omnes petunt, omnes exigunt, aut sumptus sacrosæ egestatis aut simulatæ pretium sanctitatis.* S. Augustin, *De opere monachorum*, c. XXVIII, *P. L.*, t. XL, col. 575-576. — [14] S. Augustin, *Enarr. in psalm.* CXXXII, *P. L.*, t. XXXVI-XXXVII, col. 1730. — [15] En Espagne et en Gaule. Cf. Du Cange, *Gloss. med. et infim. latinit.* aux mots *Circellio* et *Circumcelliones*, t. II, p. 360, col. 2, et 363, col. 2, 3. — [16] *P. L.*, t. LXXXIII, p. 796, note 7. — [17] Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, IX, 6, édit. Arndt, *Monum. Germ., Script. rer. Merovingic.*, t. I, p. 362. — [18] *Concilium Chalcedonense*, actio XV, can. 4; *Concil. Toletanum*, IV, can. 53; *Concil. Toletanum*, VII, can. 5; *Concil. in Trullo*, can. 42, Hardouin, *Conc. coll.*, t. II, col. 601-602; t. III, col. 589, 623, 1678.

existaient en Afrique, dans le même temps que les circoncellions, autrement dangereux, et troublaient l'ordre public.

Des méfaits de ces derniers, les auteurs de l'époque vandale et de l'époque byzantine ne font point mention; mais il est à présumer, puisque leurs bandes subsistaient toujours, que, lors de l'invasion de l'Afrique, elles revinrent de l'Aurès et des contrées voisines du désert, mêler leur rage à celle des barbares[1]. Quand, au VIe siècle, sous l'empereur Maurice, la tolérance, la bienveillance même de l'administration impériale, permit aux donatistes de se rendre de nouveau redoutables en Numidie[2], les violences recommencèrent contre le clergé catholique, pour le chasser des diocèses où prédominait le schisme[3]. Il est aisé d'y reconnaître l'action des circoncellions, dont l'existence persista autant que le donatisme, jusqu'aux derniers jours de l'Afrique romaine[4].

X. Bibliographie. — *Sources et auteurs anciens :* S. Optat, *De schismate donatistarum*, édit. Ellies du Pin; *P. L.*, t. XI; édit. Ziwsa, dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, t. XXVI. — S. Augustin, *Psalmus contra partem Donati; Contra epistulam Parmeniani; Contra litteras Petiliani; Epistula ad catholicos de secta donatistarum; Contra Cresconium; Breviculus collationis cum donatistis liber; Contra partem Donati post gesta; Contra Gaudentium*, édit. Petschenig, dans le *Corp. scripl. eccles. latin.*, t. LI, LII, LIII; *P. L.*, t. XLIII; *Enarrat. in psalm.*, *P. L.*, t. XXXVI-XXXVII; *De hæresibus ad Quodvultdeum*, *P. L.*, t. XLII; *Epistulæ*, XXIII, 6, 7; XLIII, 25; LIII, 1, 2; LXXXVIII, 6, 8; XCIII, 2; CV, 3; CVIII; CXI; CXXXIII, édit. Goldbacher, dans le *Corp. script. eccles. lat.*, t. XXXIV, XLIV; *P. L.*, t. XXXIII, CLXXXV. — S. Philastre, *Diversarum hereseon liber*, édit. Marx, dans le *Corp. script. eccles. lat.*, t. XXXVIII; *P. L.*, t. XII. — Théodoret, *Hæreticarum fabularum compendium*, *P. G.*, t. LXXXIII. — S. Isidore, *Étymologiarum libri XX*, l. VIII, 53; *De ecclesiasticis officiis*, l. II, 7; *Glossarum liber*, *P. L.*, t. LXXXII, LXXXIII. — Possidius, *Vita S. Augustini*, X, *P. L.*, t. XXXII; — Victor Vitensis, *De persecut. Vandal.*, édit. Halm, *Monum. Germ. histor.*, *Auct. antiq.*, t. III; *P. L.*, t. LVIII. — *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ*, Hardouin, *Conc. coll.*, t. I. — *Collatio Carthaginiensis*, ann. 411, dans Hardouin, *Conc. coll.*, t. I. — *Monumenta vetera ad donatistarum historiam pertinentia*, à la suite de S. Optat, édit. Ellies du Pin et édit. Ziwsa.

Auteurs modernes : Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. VI, p. 88-98. — Ellies du Pin, *Historia donatistarum*, Paris, 1700, p. XXVII-XXVIII. — R. Cagnat, *L'armée romaine d'Afrique*, Paris, 1892, p. 66-69. — W. Thümmel, *Zur Beurtheilung des Donatismus*, in-8°, Halle, 1893. — Stéphane Gsell, *Fouilles de Bénian*, Paris, 1899, p. 29. — Daniel Völter, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tubingue et Leipzig, 1900, p. 41-50. — A. Audollent, *Carthage romaine*, Paris, 1901, p. 518. — P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1902, t. II, p. 26, 39; in-8°, Paris, 1905, t. III, p. 59 sq. — H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, Paris, 1904, t. I, p. 345-350. — F. Martroye, *Genséric, La conquête vandale en Afrique et la destruction de l'empire d'Occident*, Paris, Hachette, 1907, p. 18-27. — L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1907, t. II, p. 236-239. — P. Monceaux, *L'Église donatiste avant S. Augustin*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1909, t. LX, p. 36-51. — *L'Église donatiste* (suite : *époque de S. Augustin ; Après S. Augustin; Organisation et caractère*), dans la *Revue de l'hist. des religions*, 1910, 1911, mars, avril, mai, juin. — *Hist. littér. de l'Afr. chrét.*, Paris, 1912, t. IV.

Monographies : Dietz (S. G.), *Dissertatio historica de circumcellionibus*, Leipzig. — Von Nathusius, *Zur Charakteristik der Cirkumcellionen des IV u. V Jahrhunderts in Afrika*, Greifswald, 1900. — F. Martroye, *Une tentative de révolution sociale en Afrique, Donatistes et circoncellions*, dans la *Revue des questions historiques*, 1904, t. LXXVI, p. 353-416; 1905, t. LXXVII, p. 5-53.

Chronologie : L. Duchesne, *Le dossier du donatisme*, dans les *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 1890, t. X. — É. Cuq, *Præfecti prætorio Italiæ*, *Œuvres de Borghesi*, t. X, Paris, 1897. — Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, Paris 1901, t. II.

Épigraphie : P. Monceaux, *Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique, Inscriptions métriques*, dans la *Revue archéologique*, 1906; *Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique, Martyrs et reliques*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1907, t. XII, 1re part; *L'épigraphie donatiste*, dans la *Revue de philologie*, 1909; *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1908, 1909.

F. Martroye.

CIRCONCISION, — I. Époque apostolique. II. Égypte. III. Les *sicarii*. IV. Croix de la Circoncision.

I. Époque apostolique. — Dès les premières années de l'Église, un grave dissentiment éclata qui faillit compromettre son développement. Ce dissentiment était inévitable et trop profond pour disparaître dès une première tentative de conciliation; il allait donc renaître et inquiéter périodiquement les chefs des Églises, les contraignant à l'envisager d'assez près pour reconnaître l'irréductible conflit dont il était l'expression authentique.

Jésus avait appelé à lui toutes les nations de la terre, sans exception; sur ce point sa doctrine était trop claire pour prêter à l'incertitude, mais le Maître n'avait pas franchi les frontières d'Israël, ne s'était attaché particulièrement aucun païen; aussi pouvait-on hésiter dès qu'il s'agissait de mettre la doctrine en pratique, faute d'exemples sur lesquels on se fût guidé. Après la mort de Jésus, ses disciples, privés de celui qu'ils s'étaient habitués à consulter sans cesse pour régler leur conduite, incertains, hésitants, timides, n'apercevant plus le large horizon qui leur avait été découvert, craignant par-dessus tout l'erreur, revinrent aux pratiques de la piété juive, pratiques dans lesquelles tout ce qu'il y avait alors d'honnêtes gens et de saintes gens faisait consister l'essence du judaïsme. Entre toutes ces pratiques, celle de la circoncision était la plus fondamentale; c'était la ratification individuelle du lien établi entre Dieu et son peuple, et voici que s'y soustraire et s'y soumettre allait jeter également dans d'inextricables difficultés.

Imbus des idées orthodoxes, les apôtres n'imaginaient pas un juif qui ne fût circoncis, mais une question commençait à se préciser. Le chrétien devait-il nécessairement et préalablement être juif et, dans la négative, en quoi la circoncision lui était-elle nécessaire ou même utile? Pour répondre à cette question, il suffisait de se rappeler que la Loi était essentiellement restrictive et l'Évangile essentiellement expansif. Mais si le caractère de l'Évangile est pour nous évident, sa nouveauté était alors de nature à déconcerter ceux mêmes qui avaient pour mission de l'annoncer et d'y conformer leur conduite. Et cependant, de cette pleine intelligence

[1] Martroye, *Genséric*, p. 113. — [2] Ch. Diehl, *L'Afrique byzantine* p. 504. — [3] S. Grégoire le Grand, *Epist.*, IV, 34, 35, *P. L.*, t. LXXVII, col. 708, 709. — [4] Audollent, *Carthage romaine*, p. 560.

d'un concept nouveau, dépendait l'avenir. Le christianisme serait-il une religion ou une observance?

Le problème était beaucoup moins théorique que pratique. Dès que la grande famille chrétienne commença de s'élargir, ce fut principalement chez des gens d'origine non israélite, des non-circoncis, que la foi nouvelle trouva le plus d'accès. Leur imposer la circoncision était chose impossible. Pierre, esprit droit, le reconnut, mais, caractère timide, ne sut pas imposer son opinion à des hommes tels que Jacques, conservateurs à outrance, qui voyaient une suprême impiété, une sorte de suicide, pour tout dire, à admettre les païens dans l'Église. Pierre recourut à la ressource des doux, il ajourna toute solution.

Cependant Pierre avait vécu avec Jésus, connu ses intentions, retenu ses maximes; même il s'était, bien que très hésitant, résolu un jour à s'approcher d'un gentil et à le recevoir dans l'Église. Il s'en était expliqué d'ailleurs à l'Église de Jérusalem et son explication avait été bien accueillie; néanmoins les difficultés renaissaient peu après à Antioche et à Jérusalem. L'assemblée de Jérusalem, saisie de ce conflit, le trancha solennellement et décida que les gentils seraient reçus dans l'Église sans être soumis à la loi mosaïque. La circoncision est donc abandonnée? Pas encore! Les observances légales vont une fois de plus mettre aux prises deux apôtres : saint Pierre et saint Paul. Celui-ci reproche à Pierre de judaïser et lui-même paraît en pleine contradiction quand, à Jérusalem, il s'oppose publiquement à la circoncision de Tite et prend, peu après, l'initiative de la circoncision de Timothée. La décision prise par l'assemblée de Jérusalem n'a donc pas tout terminé. Partisans et adversaires de l'affiliation judaïque préalable et des observances mosaïques ont couché sur leurs positions. Dans les Églises fondées par saint Paul en Galatie, on rencontre un parti hostile qui se prévaut contre lui de la pratique, sinon de la doctrine des grands apôtres, des apôtres de Jérusalem [1].

La circoncision n'était que le signe extérieur, accessible à tous, du conflit entre l'esprit judaïsant et l'esprit chrétien. Après cette résistance que nous venons de rappeler, la doctrine accueillante de saint Paul allait triompher et le rite judaïque cesserait presque aussitôt de tenir place dans l'histoire des origines chrétiennes. Très vite la circoncision semble avoir été considérée par les fidèles comme une bizarrerie, une sorte d'indécence à laquelle ils étaient fort éloignés de songer à se soumettre. Quand, sous les empereurs Flaviens, l'idée vint d'exiger des juifs tel impôt auquel ils étaient astreints, on ne recula pas devant des vérifications humiliantes qui ne purent que contribuer de bonne heure à affirmer la séparation entre juifs et chrétiens.

Des lois impériales, des canons conciliaires interdisent et réprimé la circoncision infligée de force, mais cet abus est étranger aux fidèles, nous n'avons donc pas à l'étudier. Quelques textes isolés font parfois mention d'un groupe de fidèles ou même d'un évêque circoncis, ce sont des exceptions individuelles sans conséquence. Seuls les juifs s'obstinent dans cette observance, seuls parmi ceux qui font l'objet de nos études, puisque nous allons voir que la circoncision a été également pratiquée en Égypte.

II. Égypte. — Après avoir été exceptionnellement bien traités par César, les juifs dispersés dans l'empire n'avaient plus jamais retrouvé semblable bienveillance; mais quoique périodiquement bousculés, ils continuaient à se livrer à une propagande que les empereurs, avertis par les grandes révoltes sous Vespasien et Hadrien, ne pouvaient pas ne pas trouver intempestive et même menaçante [2]. Cette propagande, grâce à l'exaspération qui suivit la ruine de la nationalité juive, redoubla et le prosélytisme gradué dont on s'était contenté aux jours de prospérité ne suffisant plus, on en vint à imposer et à exiger, comme gage de sincérité, de tous ceux qui s'attachaient à Israël, l'acceptation de l'estampille indélébile de la circoncision. Les maîtres juifs l'imposaient de force à leurs esclaves de race étrangère; les hommes libres s'en accommodaient, à la pensée des avantages pécuniaires assurés et des privilèges civils garantis à ceux qui s'affiliaient au judaïsme. « La propagande fut si active et les conversions si nombreuses que l'autorité romaine y vit, non sans raison, un danger pour l'intégrité du caractère national. Hadrien résolut d'y couper court par une mesure radicale : la défense de pratiquer la circoncision : *Moverunt ea tempestate et Judæi bellum, quod vetabantur circumcidere genitalia* [3]. Cette défense était-elle absolue et générale? Fut-elle réellement la cause du soulèvement de la Judée? Le témoignage trop bref et isolé de Spartien peut autoriser des doutes.

« Le rescrit d'Antonin est plus conforme à l'esprit général de la politique romaine : *Circumcidere Judæis filios suos tantum rescripto Divi Pii permittitur; in non ejusdem religionis qui hoc fecerit castrantis pœna irrogatur* [4]. — *Cives Romani qui se Judaico ritu vel servos suos circumcidi patiuntur, bonis ademptis in insulam perpetuo relegantur; medici capite puniantur. Judæi, si alienæ nationis comparatos servos circumciderint, aut capite puniuntur* [5]. D'une part, la religion des juifs étant autorisée (*religio licita*), l'empereur leur permettait d'observer leurs coutumes et de pratiquer leurs rites, en les autorisant à circoncire les enfants de leur nation. De l'autre, par une juste précaution, elle protégeait les races étrangères contre une mutilation très souvent imposée de force, par exemple aux esclaves. Les peines étaient sévères, de même que la castration (voir t. II, col. 2369) avait été assimilée à l'*homicidium*, la circoncision pratiquée sur un non-juif fut assimilée à la castration et punie de même : la confiscation des biens, la mort pour les *humiliores*, la relégation pour les *honestiores*. Quant aux citoyens romains, ils restaient libres d'adopter les croyances des juifs, d'observer le sabbat, de célébrer leurs fêtes; mais s'ils se faisaient circoncire, eux ou leurs esclaves, c'était la confiscation et la relégation perpétuelle dans une île, la mort pour le médecin qui se prêtait à l'opération. Le rescrit d'Antonin, dans la forme où le Digeste l'a mentionné, semblerait spécialement fait contre les juifs et leurs prosélytes. Il n'en est rien; il était applicable à tous les peuples et à toutes les provinces de l'empire [6]. »

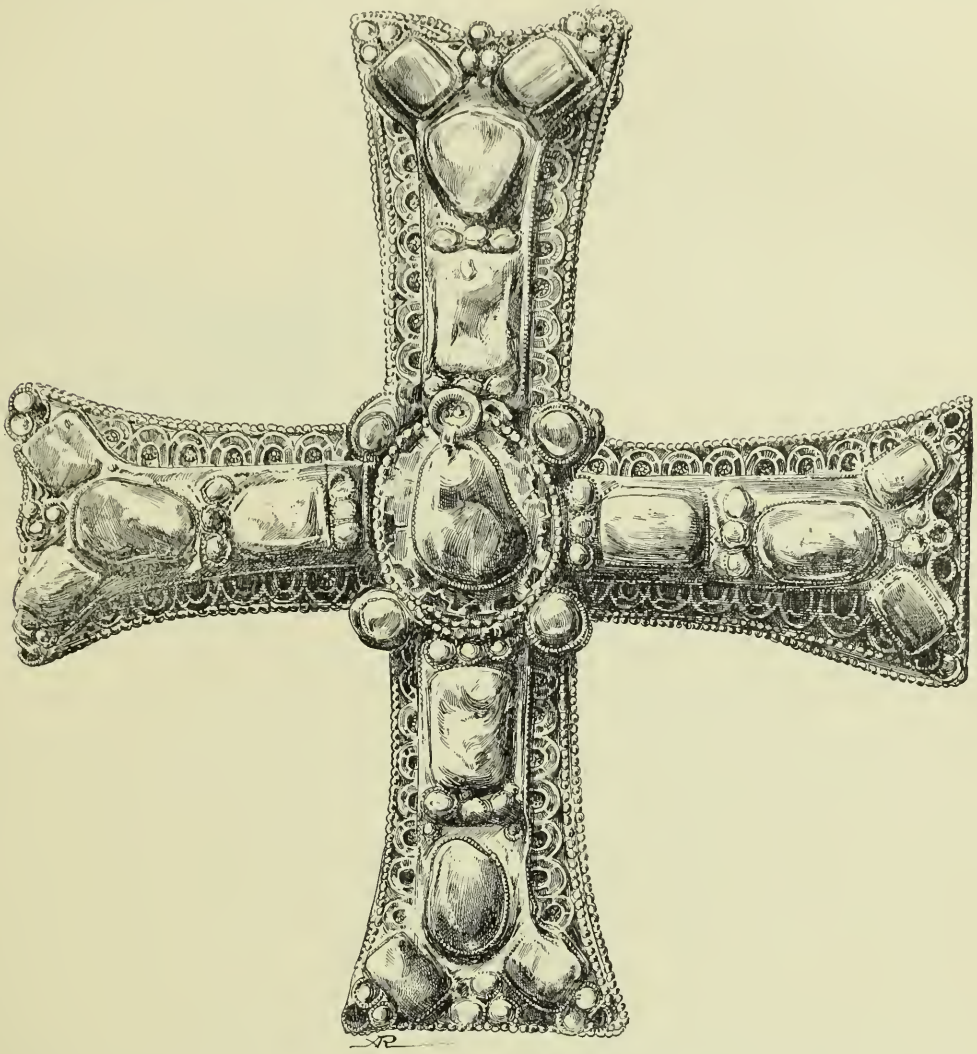
En Égypte, la circoncision était en usage et pratiquée pour des motifs religieux [7]. Il n'est plus guère

[1] Nous ne revenons pas ici sur ce que nous avons déjà exposé : *Le concile apostolique de Jérusalem*, dans Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I, part. 2, p. 1047-1070. — [2] Saglio-Pottier, *Dictionn. des antiq. grecq. et rom.*, au mot *Judæi*. — [3] Spartien, *Hadrianus*, c. XIV. — [4] *Digeste*, XLVIII, 8. — [5] Paul, *Sententiæ*, l. V, XXII, 3. — [6] P. Foucart, *Rescrit d'Antonin relatif à la circoncision et son application en Égypte*, dans le *Journal des savants*, 1911, p. 5-6. — [7] Cf. H. Gunkel, *Ueber die Beschneidung im alten Testament*, dans *Archiv fur Papyrusforschung und verwandte Gebiete*, 1902, t. II, p. 13-21; P. Wendland, *Die hellenistischen Zeugnisse ueber die aegyptische Beschneidung*, dans *Archiv*, 1902, t. II, p. 22-31, ont rassemblé tous les textes relatifs à la circoncision en Égypte chez les auteurs grecs qui la disent tantôt générale, tantôt réservée à la classe sacerdotale. A. Wiedemann, *Beschneidung im alten Aegypten*, dans *Orientalische Literaturzeitung*, 1903, t. VI, p. 213-234; H. Hausschild, Περιτέμνεσθαι *in Aegypten im 1-ten Jahrhund.*, dans *Zeitschrift fur Neutest. Wissensch.*, 1903, t. IV, p. 235-242, cf. p. 243-253.

discutable que les Égyptiens pratiquaient la circoncision jusqu'à l'âge de quatorze ans. Philon l'atteste expressément quand il dit : *Primum enim Ægypti per consuetudinem regionis anno ætatis decimo quarto, quando mas incipit seminis usum gerere et femina sanguinis eruptionem sentire, tam sponsum quam sponsam circumcidunt*[1]. On n'a pu établir jusqu'à quel point cette pratique s'étendit dans la nation; il est probable qu'il y eut bien des variations aux différentes époques[2]. La circoncision était probablement facultative en dehors du clergé, pour qui elle constituait un privilège et une obligation à laquelle le rescrit d'Antonin n'eut garde de toucher, se contentant de prohiber la circoncision pour les laïques.

Huit papyrus trouvés récemment[3] nous apprennent que le rescrit d'Antonin, dont la date était inconnue, est antérieur à l'année 155 et qu'il resta en vigueur sous les règnes de Marc-Aurèle et de Commode; ces papyrus s'échelonnent entre 155 et 189.

La condition indispensable pour obtenir l'autorisation fut de prouver que le candidat à la circoncision appartenait à une famille sacerdotale. Cette qualité s'établissait par des pièces écrites et légalisées. La question de l'âge du récipiendaire était comprise dans l'enquête et tranchée sur la production d'une pièce écrite : la déclaration de naissance. Il y avait donc un âge légal fixé par le rescrit et sur ce point les papyrus montrent qu'on anticipait fort sur la



2976. — Croix d'or gemmée dite la croix de la Circoncision. D'après *Mémoires et monuments Piot*, 1907, t. XV, pl. VIII.

[1] Philon, *Quæstiones in Genesim*, III, 47, édit. Aucher, p. 218; cf. p. 220. Saint Ambroise indique treize ans révolus. — [2] P. Remondino, *History of circumcision from the earliest times to the present. Moral and physical reasons for its performance with a history of eunuchism, hermaphrodism, etc., and of the different operations practiced upon the prepuce*, in-8°, Philadelphie, 1891; G. Foucart, *Circumcision*, dans *Encyclopædia of religion and ethics* de Hastings, t. III, p. 171. F. Chabas, *La circoncision chez les Égyptiens*, dans la *Revue archéologique*, 1861, part. I, p. 298-300, donne une peinture où l'on voit circoncire des garçons de dix ans environ. — [3] J. Nicole, *Textes grecs inédits de la collection papyrologique de Genève*, 1909; Reitzenstein, *Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten griechischen Texten der Strassburger Bibliothek*, in-8°, Strassburg, 1901, publié plus correctement par Wilcken, *Die ægyptischen Beschneidungsurkunden*, dans *Archiv*, 1902, t. II, p. 413; Krebs, dans *Philologus*, 1894, p. 577; *Tebtunis papyri*, 1907, t. II, n. 292, 293.

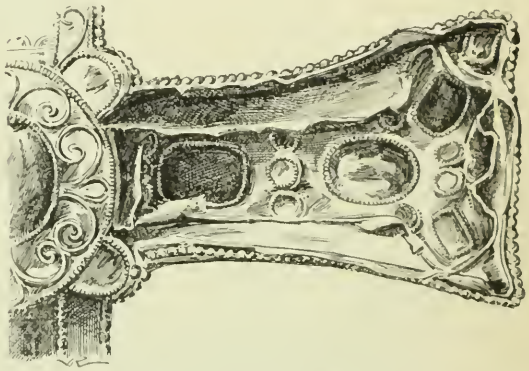
limite de quatorze ans : six sujets sont respectivement âgés de un an, deux, cinq, sept, huit et onze ans.

III. Les *sicarii*. — L'édit d'Antonin ne calma pas l'entreprenant prosélytisme des juifs. Les *Philosophumena* nous ont conservé des détails très intéressants sur une fraction de la secte juive des esséniens dont les membres avaient reçu le sobriquet de *zelotæ* ou *sicarii*, parce que, se transformant en missionnaires du judaïsme, ils voulaient contraindre tout individu qu'ils rencontraient isolé à se laisser circoncire [1]. Origène témoigne de son côté de l'existence de ces *sicarii* dans son traité *Contra Celsum* : « Les *sicarii*, dit Origène, sont condamnés à cause de la circoncision, comme pratiquant cette mutilation contrairement aux lois établies et en dehors des concessions faites aux seuls juifs [2]. » Il fait observer que jamais un juge interrogeant un sicaire du chef d'accusation de circoncision ne lui donnait comme à un chrétien le choix entre l'apostasie et la confession entraînant la mort. Le sicaire était hors la loi. « La circoncision dûment constatée suffit pour faire mettre à mort celui qui l'a soufferte. » Dans l'empire, cette répression suffit à empêcher un grand développement; au contraire, en Arabie, en Éthiopie, partout où ces sectaires ne rencontrèrent pas une législation rigoureuse, ils déployèrent un zèle qui les rendit maîtres de villes et de contrées entières, et ils y persécutèrent cruellement les chrétiens.

IV. Croix de la Circoncision. — Nous n'avons rien à dire touchant la prétendue relique de la circoncision. L'antiquité chrétienne ignorait cette étrange imagination qui charma ce qu'on est convenu d'appeler la « piété du moyen âge ». Il y a néanmoins peu de sujets qui offrent une bibliographie aussi fournie, ce qui s'explique sans peine par le nombre de trésors qui assuraient posséder un « saint prépuce ». A Charroux, au diocèse de Poitiers; à Coulombs, au diocèse de Chartres; au Puy, à Châlons-sur-Marne (église Notre-Dame-en-Vaux), à Metz, à Anvers, à Hildesheim, bizarre multiplicité qui devait provoquer de nos jours la verve facilement gouailleuse des uns en regard de la sereine crédulité des autres [3].

Un conte, qui doit prendre place parmi les plus anciens dans la légende de Charlemagne, invente un voyage de ce prince à Jérusalem (voir *Dictionn.*, t. III, col. 64) où un ange lui apporte le prépuce du Christ [4]. Cette fantaisie est accueillie et colportée aussitôt, Pierre Comestor, Innocent III, Gervais de Tilbury l'adoptent et, naturellement, la *Légende dorée*. Nulle trace de ce conte avant l'époque carolingienne.

Il existe dans le trésor du *Sancta sanctorum* au Latran une croix d'or gemmée dite croix de la Circoncision (fig. 2976) [5]. « Cette croix pattée, à branches sensiblement égales, mesure 0m255 sur 0m25. La largeur des bras varie de 0m045 à 0m07. L'épaisseur de la monture d'or est de 0m025. L'épaisseur totale la plus grande, avec les pierres, est de 0m035. Sa surface est recouverte d'une épaisse couche durcie de baume. L'une des branches est brisée. C'est le bijou le plus précieux comme matière de tout le trésor. Il est entièrement d'or massif et orné de douze émeraudes rectangulaires d'environ 0m02 à 0m03 de long sur 0m015 à 0m02 de large, de cinq belles améthystes, dont une très grande, de quatre petites, enfin de quarante et une perles conservées sur les soixante-huit qui s'y trouvaient primitivement [6]. La croix se compose essentiellement d'un cadre creux de 0m01 d'épaisseur, décoré au-dessus, sur le pourtour, d'une suite d'arcatures en plein



2977. — Revers de la croix dite de la Circoncision (branche intacte).

D'après *Mémoires et monuments Piot*, 1906, t. XV, p. 53.

cintre de verroterie rouge cloisonnée [7], et, sur la tranche, en haut et en bas, de bordure de petites perles d'or. Le sommet des arcatures est tangent au bord de la croix, et, en relief, au milieu de chacune d'elles, est une très fine fleur d'or ronde, avec des pétales. La partie centrale des branches est remplie par les pierres précieuses déjà énumérées, serties dans des bâtes à bords droits, sur une plaque ajourée. Cette plaque est elle-même entourée d'un fil d'or à petits grains et maintenue au-dessus du cadre inférieur par de très élégantes griffes, en forme de palmettes à trois dents [8]. Les perles ne sont pas serties dans des bâtes, mais elles sont fixées sur des alvéoles

[1] *Philosophumena*, l. IX, c. XXVI, *P. G.*, t. XVI, col. 3103. — [2] Origène, *Contra Celsum*, l. II, c. XIII, *P. G.*, t. XI, col. 821. Cf. E. Révillout, *Vie et sentences de Secundus*, Paris, 1873, p. 81-82. — [3] Une liste incomplète de ces objets dans Collin de Plancy, *Dictionn. crit. des reliques et des images miraculeuses*, in-8°, Paris, 1821, t. II, p. 46-47. Cf. Marangoni, *Istoria dell' antichissimo oratorio... di Sancta sanctorum*, in-4°, Romæ, 1747, p. 242-254; C. Sinibaldi Gambalunga, *Narrazione critico-storica della reliquia preziosissima del santissimo prepuzio*, in-8°, Roma, 1802; H. Grisar, *Die angebliche Christusreliquie im mittelalterlichen Lateran*, dans *Römische Quartalschrift*, 1906. Ceux-ci sont raisonnables; avec X. Barbier (de Montault) on se précipite, sous prétexte de « ipsanographie », c'est-à-dire démonstration de l'authenticité des reliques, dans un ineffable gallimatias. Cet auteur imagine que Charlemagne enleva à l'abbaye de Charroux l'objet en question, pour l'aller offrir à Léon III, en l'an 800; il faut supposer qu'on en possédait de rechange à Charroux, puisqu'on en découvrit un autre en 1856. A. Brouillet, *Description des reliquaires trouvés dans l'ancienne abbaye de Charroux*, in-fol., Poitiers, 1856; Chergé, *Notice sur l'abbaye de Charroux*, dans les *Mem. de la Soc. des antiq. de l'ouest*, t. I; X. Barbier, *Le trésor de Sainte Croix de Poitiers avant la Révolution*, dans même recueil, IIe série, t. IV, 1881, p. 101 n. 1; Ed. Pie, *Allocution prononcée... au sujet des reliques de Charroux*, in-8°, Paris, 1863; enfin on trouvera, si l'on a du temps à perdre, de pures folies sur ce sujet dans Barbier (de Montault), quelque part dans ses *Œuvres complètes*. — [4] G. Paris, *Histoire poétique de Charlemagne*, in-8°, Paris, 1905, p. 57. — [5] P. Lauer, *Le trésor du Sancta sanctorum*, dans *Fondation Eugène Piot, Mémoires et monuments*, 1906, t. XV, p. 49-51, pl. VIII. — [6] « Ces perles sont d'un assez bel orient et plus grosses que celles qui ornent généralement les objets d'orfèvrerie du moyen âge. Les améthystes de teintes diverses, plus ou moins foncées, appartiennent à cette variété qu'on désignait sous le nom d'hyacinthe. » — [7] Comme celle qui orne les couronnes du trésor de Guarrazar, F. de Lasteyrie, *Description du trésor de Guarrazar*, in-4°, Paris, 1860, p. 3, 31. — [8] Les pierres serties sur chaque branche sont, en partant du centre : trois perles disposées en rangée transversale; une émeraude de forme cylindrique, légèrement aplatie; de nouveau, trois perles en travers; une améthyste ovale; un groupe de cinq perles, à droite et à gauche duquel deux émeraudes en biais correspondent à l'évasement du bras; enfin, aux extrémités, dans chacune des deux pointes, trois perles en trèfle ».

à l'aide de fils d'or qui les traversent. Au revers un seul bras est intact[1] (fig. 2977).

« Au centre, est la boîte aux reliques, de forme ovale, haute de 0m05, large de 0m015 et épaisse de 0m03, bordée d'une suite de petites perles d'or pareilles à celles du cadre. Dans son couvercle, à bordure semblable, qui est retenu par une vis munie d'un anneau mobile, est sertie, au milieu, une grosse améthyste irrégulière en forme de poire, entourée comme d'une collerette de pétales de verroterie cloisonnée qui paraît verdâtre. Ces pétales ont l'apparence de croix dont la tige serait engagée sous l'améthyste. Ils s'en trouvent séparés par l'encadrement de la pierre, consistant en une menue lame d'or, dont on aperçoit la tranche ornée d'un grènetis. Le couvercle qui s'enchâsse à l'intérieur de la boîte a été soulevé. Au-dessous, après avoir gratté une couche de baume, on a rencontré la relique du bois de la Croix, dans une case d'or cruciforme fixée à la boîte ovale. Les parties vides sont remplies par du mastic. Cette boîte centrale est cantonnée de quatre petites améthystes rondes, taillées en forme de perles et placées symétriquement entre les branches de la croix[2]. »

H. Leclercq.

CIRCONCISION (FÊTE DE LA). — I. Le 1er janvier et la fête de la circoncision, caractère, origines. II. Le 1er des calendes de janvier et les débauches païennes. III. Usages païens chez les chrétiens; protestations des Pères et des prédicateurs. IV. La fête *ad prohibendum ab idolis*. V. Les termes *vetustas, novitas, profanitas*. VI. Les dernières traces des saturnales païennes et la fête des fous. Le début de l'année chrétienne. VII. Bibliographie.

I. Le 1er janvier et la fête de la circoncision, caractère et origines. — La date du 1er janvier peut être considérée, liturgiquement parlant, comme celle d'une triple fête : l'octave de Noël, la circoncision, et une fête spéciale contre le paganisme.

Dans les anciens missels et calendriers, surtout dans le rite romain, on ne marque à ce jour que la fête *in octabas Domini*; il n'y est d'ordinaire pas fait mention de la circoncision, sinon d'une façon sommaire. La solennité est consacrée avant tout au souvenir de la naissance du Christ, avec une mention spéciale de la sainte Vierge. C'est ce que l'on peut remarquer aujourd'hui encore dans notre missel et dans notre bréviaire. La station est à Sainte-Marie-au-Transtévère (dans les anciens missels, elle est à Sainte-Marie *ad Martyres*, Panthéon), et les formules liturgiques ne font allusion qu'au mystère de Noël et aux privilèges de Marie. Autrefois, à Rome, il y avait deux messes ce jour-là, l'une pour l'octave de Noël, l'autre pour la Vierge Marie[3]. Certains livres anciens portent ce jour-là comme titre : *ad sanctam Mariam, in natal. sanctæ Mariæ* (sic), *de sancta Maria, ad honorem S. Mariæ*, etc.[4].

La fête de la circoncision devait prendre naissance, comme naturellement, l'évangile du jour étant tiré de saint Luc, c. II : *Postquàm consummati sunt dies octo, ut circumciderètur puer; vocatum est nomen ejus Jesus*. Cet événement, qui tombait huit jours après Noël, devait absorber peu à peu le souvenir de l'octave et devenir une fête spéciale, comme elle l'est aujourd'hui, avec l'intention d'honorer d'une façon particulière et la circoncision et le nom de Jésus donné au Sauveur. Nous n'avons pas à nous arrêter ici sur les circonstances spéciales de ce fait. On pourra voir pour le détail le *Dictionnaire de la Bible*, au mot *Circoncision*. Nous dirons seulement que, contrairement à l'opinion répandue par quelques-uns des monuments de l'art chrétien, ce ne fut pas dans le temple, mais dans une maison privée qu'eut lieu cet événement[5].

Au sujet de l'origine même de la fête de la circoncision, deux opinions extrêmes ont été soutenues par les anciens liturgistes, ceux qui, comme Polydorus Vergilius, en font remonter l'origine jusqu'aux apôtres[6], ou avec Wintzler, Binterim, Krüll, Merz, jusqu'au IVe siècle[7], et ceux qui, avec Bellarmin, Hospinian, Hildebrand, Tillæus, Gretser, Chrysander, Augusti, en reculent l'institution jusqu'au VIIIe ou IXe siècle ou même plus tard[8].

La première mention que nous ayons de cette fête est celle du IIe concile de Tours, en 567. Le texte vaut la peine d'être cité intégralement : *Et quia inter natale Domini et Epiphania, omni die festivitates sunt, etc. Excipitur illud triduum, quo ad calcandam gentilium consuetudinem Patres nostri statuerunt privatas in calendis januarii fieri litanias, ut in ecclesiis psallatur, et hora octava in ipsis kalendis circumcisionis missa Deo propitio celebretur* (can. 17)[9]. Ce texte est curieux. Il nous enseigne que les jours de la nativité jusqu'à l'Épiphanie étaient considérés comme jours de fête. Trois jours étaient exceptés, celui des calendes (1er janvier) et probablement les deux jours suivants, qui étaient consacrés à la pénitence, comme protestation contre les désordres des païens ou gentils en cette occasion. Et, le jour même des calendes, on célébrait la messe de la circoncision. On remarquera aussi que le concile ne parle pas de cette institution comme d'une nouveauté, mais plutôt comme d'une coutume ancienne. La fête de la circoncision est donc de date antérieure. Les documents gallicans (*missale Gothicum*, sacramentaire de Bobbio, lectionnaire de Luxeuil, etc.) ont une fête dont l'objet spécial est bien la circoncision[10]; au contraire, dans les livres romains, la fête de la circoncision ne se trouve pas primitivement, ce qui a fait conclure à Mgr Duchesne que cette fête est d'origine gallicane[11]. C'est aussi l'opinion de Kleinert, c'était déjà celle de Neale et de Forbes[12]. Le texte du concile de 567, déjà cité, fortifie cette opinion. Cependant Bünger[13] fait justement remarquer qu'antérieurement à cette date, le lectionnaire de Victor de Capoue de 546 contient un titre *De circumcisione Domini* avec la péricope, Rom., XV, 4-14, ce qui nous ramènerait à

[1] Ce bras offre des ornements en filigrane. Ce filigrane ressemble à celui de la reliure du psautier de Charles le Chauve (Bibliothèque nationale, ms. lat., n. *1152*; voir *Dictionn.*, t. I, fig. 338; t. III, fig. 2652), mais il n'est pas perlé. — [2] P. Lauer, *op. cit.*, p. 49-51, 58-59, sur l'identification possible de cette croix qui serait un « des rares spécimens des productions de l'art de l'orfèvrerie en Gaule, à la fin du VIIIe siècle, » p. 60. — [3] Tommasi, *Opera*, Romæ, 1751, t. VI, p. 9, note; t. V, p. 25, note. — [4] *Loc. cit.* — [5] *Dictionnaire de la Bible* et *Dictionnaire de théologie*, au mot *Circoncision*. — [6] *De inventoribus rerum*, Antuerpiæ, 152, l. VI, c. VIII. — [7] Wintzler, *Untersuchungen von dem Feste der Beschneidung Jesu Christi*, Wittenberg, 1753, p. 10; Binterim, *Denkwürdigkeiten der Kirche*, Mainz, 1529, t. I, p. 307; Krüll, dans Kraus, *Realenc.*, t. I, p. 492; Merz, *Realencyclopædie protest. Theol.*[2], t. X, p. 518. — [8] Bellarmin, *De controversiis christianæ fidei*, Col. Agripp., 1619, t. II, p. 918 sq.; R. Hospinian, *Festa christianorum*, Tiguri, 1593, p. 25; J. Hildebrand, *De diebus festis*, Helmstadt, 1735, p. 26; G. Tillæus, *De gestis christianorum*, Upsala, 1708, p. 12; Gretser, *De festis christianorum*, Ingolstadt, 1612, p. 218; Chrysander, *Hannoverische Gelehrte Anzeigen*, 1754, p. 19; Augusti, *Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie*, Leipzig, 1817, p. 316, 317, 465. Thomassin, *Traité des festes de l'Église*, Paris, 1697, p. 56, cite bien un texte de saint Léon sur la circoncision, mais non sans émettre un doute sérieux sur son application. — [9] Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. III, p. 188. — [10] Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 4e éd., p. 280. — [11] *Origines du culte chrétien*, Paris, 1898, p. 263. — [12] Kleinert, *Gesch. der Neujahrsfeier*, Berlin, 1900, p. 168; Neale and Forbes, *The ancient liturgies of the Gallican Church*, Burntisland, 1855, p. 45. — [13] Bünger, *loc. cit.*, p. 38, 39; dom G. Morin, *Anecdota*, p. 426, 428.

l'Italie méridionale. A partir du VIIe siècle, les preuves de l'existence de cette fête se multiplient en Gaule: les martyrologes, les calendriers, les sacramentaires et les lectionnaires en font mention à l'envi [1]. On en trouve aussi les traces dans la Haute-Italie, en Espagne et chez les Celtes [2]. Rome ne semble l'avoir admise qu'assez tard.

La fête contre les idoles, au 1er janvier, mérite que nous nous en occupions plus longuement.

II. Le 1er des calendes de janvier et les saturnales païennes. — On a vu, par le texte du concile de Tours, qu'il est fait allusion aux saturnales païennes, et que la fête de la circoncision comporte dès cette époque un caractère de protestation contre ces pratiques. On n'ignore pas, en effet, que le 1er janvier, ou jour des calendes, était chez les païens un jour de fête. Il était consacré spécialement à Janus, le dieu des portes et aussi le dieu des commencements. C'est pourquoi le premier jour de chaque mois, et surtout celui de janvier, lui était dédié, d'où le nom de *januarius*.

Les calendes de janvier étaient parmi les fêtes les plus populaires de Rome; il n'était personne qui ne les célébrât. Janus était censé ouvrir l'année, présider au nouvel an. Sur une monnaie, l'empereur Commode est représenté sous les traits de Janus; il est *bifrons* et tient la *virga* de la main gauche; sa main droite est posée sur une sorte d'arc sous lequel passent les quatre saisons; à droite, dans le champ, s'avance un enfant nu, qui porte une corne d'abondance : c'est le *novus annus* [3].

D'après Pline, dans la statue de Janus, qui ornait le sanctuaire du dieu sur le Forum, les doigts étaient figurés de telle façon qu'on y lisait le chiffre CCCLXV, qui est celui des jours de l'année [4]. Le nombre des temples élevés dans la Rome païenne à Janus, *Janus geminus* ou *Janus quadrifrons*, ou *Janus bifrons*, suffit à prouver combien son culte était populaire. Les cérémonies de ce culte se célébraient régulièrement au début de chaque mois ou jour des calendes. Celles de janvier étaient plus importantes. Ce jour-là, en son honneur, les Romains échangeaient des cadeaux ou étrennes, *strenæ* [5].

III. Usages païens chez les chrétiens; protestations des Pères et des prédicateurs. — Mais c'est encore chez les auteurs chrétiens que nous trouvons le plus de renseignements sur les désordres et les orgies du 1er janvier dont ils voulaient détourner les chrétiens.

Tertullien se plaint déjà de ces abus : *Nobis... Saturnalia et Januariæ et Brumæ et matronales frequentantur, munera commeant et strenæ, consonant lusus, convivia constrepunt...* et il ajoute plus loin : *O melior fides nationum in suam sectam, quæ nullam sollemnitatem christianorum sibi vindicat!... timerent enim, ne christiani viderentur. Nos ne ethnici pronuntiemur, non veremur* [6].

Aux siècles suivants, ces plaintes deviendront plus nombreuses et plus vives. Nous en avions cité quelques-unes dans un article sur ce sujet [7]. Dans un savant mémoire sur le même sujet, le Dr Bünger en a réuni un plus grand nombre [8].

On voit par cette collection de textes que les mêmes faits se reproduisaient un peu sur tous les points de l'empire et donnaient lieu aux mêmes plaintes de la part des prédicateurs. C'est saint Astère à Amasée [9], saint Jean Chrysostome à Antioche [10], saint Maxime à Turin [11], saint Pierre Chrysologue à Ravenne [12], saint Augustin à Hippone [13], saint Césaire à Arles [14], saint Isidore à Séville [15], saint Martin à Braga [16], saint Éloi à Noyon [17]; partout reviennent les mêmes plaintes : on se livre aux jeux les plus profanes, on s'attarde en des festins d'un caractère licencieux, on s'adonne à la débauche sous prétexte de célébrer le premier jour de l'an; on se travestit en bêtes, les hommes se déguisent en femmes, les femmes en hommes. Quelquefois même on fait des sacrifices aux dieux ou aux démons.

Ces désordres se perpétueront pendant des siècles. Aux plaintes de saint Augustin, de saint Pierre Chrysologue et des autres, font écho celles de l'abbé Priminius [18], de saint Boniface [19], d'Egbert d'York [20], d'Atto de Verceil [21].

Le correcteur de Burchard de Worms († 1025) pose encore des interrogations sur la manière dont on a célébré les calendes de janvier, si l'on s'est livré ce jour-là à des pratiques superstitieuses [22]. Les directoires *ad inquisitores hæreticæ pravitatis* ont des interrogatoires semblables pour les sorcières : *si in kalendis januarii propter novum annum fecit aliquid augurio boni fati, dando ad invicem aliquid pro strennis* [23].

Les conciles ne sont pas moins énergiques. Nous avons cité plus haut le canon du concile de Tours en 567; celui d'Auxerre en 578 (ou 584), dans son premier canon, défend, au 1er janvier, de se déguiser en vache ou en cerf, à la manière des païens, de faire des présents diaboliques du jour de l'an [24]. Ce jour-là, on ne doit pas faire plus de présents que les autres jours [25]. Dans un concile de Tolède, en 633, le canon 2e défend de chanter l'*Alleluia* pendant le carême et ajoute qu'il en sera de même au 1er janvier, où l'on

[1] Cf. Bünger, *loc. cit.*, p. 40, 41, et plus loin. — [2] Bünger, *loc. cit.*, p. 42 sq. — [3] Gerhard, *Denkmäl. u. Forschungen*, t. XIX, pl. CXLVII; Froehner, *Médaillons de l'empire romain*, p. 121, note 1; Saglio, *Dict. des antiquités*, t. III, p. 612. — [4] Pline, *Hist. nat.*, l. XXXIV, n. 33; H. Thédenat, *Le Forum romain*, p. 84, 85. — [5] Saglio, *Dict. des antiquités grecques et romaines*, t. III, p. 611; cf. aussi *Strenæ*. — [6] *De idolol.*, c. XIV, *Corpus scriptor. ecclesiast. latinor.*, Vienne, 1890, t. XX, p. 46, 47. — [7] *Le premier jour de l'an et la fête de la circoncision*, dans la *Revue du clergé français*, 1er janvier 1906, p. 262-270. Cf. aussi nos *Origines liturgiques*, Paris, 1906, *appendice C. Le premier des calendes de janvier et la messe contre les idoles*, p. 203-224. — [8] *Geschichte der Neujahrsfeier in der Kirche*, Göttingen, 1911, p. 13 sq. — [9] Asterius Amiseni, Λόγος κατηγορικὸς τῆς ἑορτῆς τῶν καλανδῶν, *P. G.*, t. XL, col. 215 sq. — [10] *Chrysostomus*, Λόγος εἰς τὰς καλανδῶν, *P. G.*, t. XLVIII, col. 953 sq.; cf. aussi col. 963 sq. — [11] *De calendis januariis*, hom. XVI, *P. L.*, t. LVII, col. 254 sq.; *De calendis januariis*, serm. VI, *P. L.*, t. LVII, col. 543 sq., et encore parmi les sermons de saint Ambroise, *P. L.*, t. XVII, col. 637 sq. — [12] *De kalendis januariis*, serm. CLV, *P. L.*, t. LII, col. 609 sq.; *Homilia de pythonibus et maleficis*, Mai, *Spicilegium romanum*, Rome, 1844, t. X, p. 222 sq., attribué autrefois à Sévérien de Gabala, mais en réalité de saint Pierre Chrysologue. — [13] S. Aug., *De kal. januar.*, serm. CXCVII, CXCVIII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1021 sq. Cf. *Enarrationes in psalm.*, *P. L.*, t. XXXVI, col. 585 sq. — [14] *De calendis januariis* (*appendix ad August. opera*), serm. CXXIX, CXXX, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2001 sq. Cf. Caspari, *Eine Augustin fälschlich beigelegte « Homilia de sacrilegiis »*, Christiania, 1886. — [15] *De ecclesiasticis officiis*, l. I, c. XLI, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 774 sq. — [16] *Martin von Bracara's Schrift « De correctione rusticorum »*, in-8°, Christiania, 1883, c. X-XII. — [17] *P. L.*, t. LXXXVII, col. 524 sq. — [18] *Dicta abbatis Priminii*, c. XXII. Cf. Caspari, *Kirchenhistoriche anecdota*, Christiania, 1883, t. I, p. 175. — [19] Lettre au pape Zacharie, dans Mansi, *Concilia*, t. XII, p. 314. — [20] Pénitentiel, c. VIII, n. 4, Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle, 1851, p. 240. — [21] Atto, *In festo octavæ Domini*, serm. III, *P. L.*, t. CXXXIV, col. 835 sq. — [22] *Decretorum*, l. XIX, *De arte magica*, *P. L.*, t. CXL, col. 960 sq.; l. X, *De incantatoribus et auguribus*, c. XI, 15-17, 33, *loc. cit.*, col. 965 sq. — [23] J. Hansen, *Quellen u. Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns*, Bonn, 1901, p. 13; Usener, *Religion-geschichtliche Untersuchungen*, Bonn, 1889, IIe part., p. 61 sq.; Bünger, *loc. cit.*, p. 19 sq. — [24] Sur ce point voir Ducange, *Glossarium*, aux mots *Cervula*, *Strena*, *Vetula*. — [25] Sur la date, voir les discussions dans Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. III, p. 214, 215.

observe l'abstinence comme en carême, pour protester contre les usages païens [1]. Un concile de Rouen (650?) prononce anathème, dans son 13e canon, celui qui, le 1er janvier, se conformera aux usages païens ou à d'autres observances superstitieuses [2]. Un concile romain de 743 lance également l'anathème (can. 9) contre ceux qui célèbrent à la manière païenne les calendes de janvier et les *brumalia* (fêtes de Bacchus au 25 décembre) [3].

C'était la reproduction presque textuelle d'une ordonnance de Boniface : *ut nullus kalendas jan. (et Broma) ritu paganorum colere præsumpserit, aut mensas cum dapibus in domibus præparare, ut* (sic) *per vicos, et plateas cantationes et choros ducere, quod maxima iniquitas est coram Deo : anathema sit* [4]. Le concile quinisexte ou *in Trullo*, en 692, disait de son côté, dans le can. 62 que nous devons citer en son entier : « On prohibe tous les derniers vestiges des superstitions païennes, les fêtes des calendes, les *bota* (fêtes en l'honneur de Pan), les *brumalia*, les réunions au 1er mars, les danses publiques des femmes, les déguisements des hommes en femmes et réciproquement; de même les déguisements à l'aide de masques comiques, satyriques ou tragiques, l'invocation de Bacchus lorsque l'on presse le raisin [5]. »

Nous voyons par les textes suivants que ces désordres remontaient à une époque éloignée. Le martyr Almachius, martyrisé à Rome vers la fin du IVe siècle, prononce ces paroles : *Hodie octavæ dominici diei sunt, cessate a superstitionibus idolorum et a sacrificiis pollutis* [6].

Prudence disait de son côté :

...Jano etiam celebri de mente litatur
Auspiciis epulisque sacris, quas inveterato
Heu miser! sub honore agitant, et gaudia ducunt
Festa kalendarum. Sic observatio crevit
Ex atavis quondam male cœpta; etc. [7].

IV. La fête *ad prohibendum ab idolis.* — Nous avons vu que le 1er janvier, pour les chrétiens, au moins au point de vue liturgique, fut tout d'abord la fête de l'octave de Noël. L'idée d'une fête spéciale de la circoncision, à ce jour-là, ne vint que postérieurement. Ces solennités ne suffisaient pas pour détourner les fidèles des attractions païennes si dangereuses aux calendes de janvier. Il fallait créer une diversion liturgique puissante. On composa donc pour le jour des calendes un office spécial, avec messe, et parfois vigile ou vêpres, sous ce titre significatif *ad prohibendum ab idolis.* Des prières de ce genre trouvées dans les sacramentaires nous ramènent donc à une époque où le christianisme, par la liturgie, avait à lutter vigoureusement contre l'entraînement et cette sorte de fascination qu'exerçaient sur les fidèles les souvenirs païens; la présence de ces formules dans les missels est donc, en général, une preuve de haute antiquité (du IVe au VIIe siècle). Il y a même des liturgies qui mentionnent pour les calendes de janvier des jeûnes, des litanies, tout l'appareil de la pénitence, en expiation des saturnales païennes, un peu comme nos prières des Quarante heures sont une protestation pieuse contre les scandales du carnaval.

Pour commencer par les livres romains, nous citerons d'abord le léonien, où l'on ne s'était pas avisé jusqu'ici d'aller chercher une messe *ad prohibendum ab idolis*, pour la bonne raison que les messes des premiers mois manquent dans ce recueil [8]. Cependant, l'une des messes du mois d'avril contient ces oraisons très caractéristiques des messes *ad prohibendum ab idolis* :

1. *Ds errantes in via* (sic) *posse redire veritatis lumen ostendis* [9] *da cunctis qui christiana professione censentur et illa respuere quæ huic inimica sunt nomini et ea quæ sunt apta sectari. Per.*

2. *Omp semp Ds qui tuæ mensæ participes a diabolico iubes abstinere convivio, da quæsumus plebi tuæ ut gustu mortiferæ prophaniatis abiecto puris mentibus ad epulas æternæ salutis accedant. Per.*

3. *Da quæsumus Dne populo tuo a diabolicis quibus renuntiavit laqueis abstinere et toto tibi corde prosterni. Per* [10].

Il ne semble pas, du reste, que le compilateur se soit ici aperçu de la destination de ces prières; elles sont perdues au milieu des prières d'une messe du mois d'avril, avec une préface dont la rédaction est une attaque contre les faux confesseurs.

Mais ce qui est non moins curieux, c'est une autre messe, cette fois en juillet, dont toutes les formules, y compris la préface, ont les caractères d'une messe *ad prohibendum ab idolis* [11]. Les termes *mortifera, profanitas, vana superstitio, pestifera vetustas, pravitas,* désignent, comme nous le verrons tout à l'heure, les pratiques païennes opposées à la *novitas vitæ cælestis.*

Une autre messe en juillet, parmi des *orationes et preces diurnæ*, porte le même cachet [12]. Nous donnerons les plus caractéristiques de ces oraisons :

4. *Omp semp Ds da nobis voluntatem tuam fideli mente retinere et pia conversatione depromere ut Ecclesia tua a profanis vanitatibus expiata non aliud profiteatur verbis aliud exerceat actione. Per.* (*Mense julio*, parmi les *orationes et preces diurnæ.*)

5. *Exaudi nos Dne Ds noster et a pravitatibus mundi tuorum discerne corda fidelium ut qui Dnm sua voce pronuntiant in diabolicam non recidant servitutem. Per.*

6. *Ut tibi grata sint Dne munera populi tui ab omni quæsumus eum contagio perversitatis emunda nec falsis gaudiis inhærere patiaris quos ad veritatis tuæ præmia venire promittis. Per.*

7. *Vere dign qui Ecclesiam tuam a diabolica simulatione vis esse purgatam atque ut a fictis sincera discernas ex operum qualitate fructus intellegi præcipis voluntatum ad te pertinere non reputans quos vel dissimulare quæ tua sunt vel his contraria perspexeris operari, etc.*

8. *Gregem tuum Dne Pastor bone placatus intende et oves quas pretioso sanguine redemisti diabolica non sinas incursione lacerari. Per.*

Une autre oraison, parmi celles *in jejunio mensis decimi*, semble aussi appartenir à la même catégorie.

9. *Mysteriis tuis Dne veneranter adsumptis quæsumus ut contra nostræ condicionis errorem et contra diabolicas armemur insidias Per* [13].

[1] Mansi, *op. cit.*, t. x, p. 622; Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 269. Cf. *Dict. d'archéol. et de lit.*, t. I, col. 1241-1242, notre article sur Alleluia. — [2] Hefele-Leclercq, *loc. cit.*, t. III, p. 289. — [3] Mansi, *op. cit.*, t. XII, p. 384; Hefele-Leclercq, *loc. cit.*, t. III, p. 852. — [4] Cf. Bünger, *Gesch. der Neujahrsfeier in der Kirche*, p. 24. — [5] Hefele-Leclercq, *loc. cit.*, t. III, p. 570. Cf. Bertheau, dans *Realencyclopädie für prot. Theologie*, 3e éd., *Neujahrsfest*, p. 756; Schmitz, *Die Bussbücher u. die Bussdisciplin der Kirche*, Mainz, 1883; Bünger, *loc. cit.*, p. 25. Sur ces déguisements, cf. en particulier la note de l'éditeur des sermons de saint Pierre Chrysologue, *P. L.*, t. LII, col. 611. — [6] *Acta sanct.*, jan. t. I, 31. Cependant Théodoret, qui raconte sa mort, ne parle pas de ce discours. Théod., *Hist. eccles.*, l. V, c. XXVI. — [7] *L. I Contra Symmachum.* Cf. *P. L.*, t. LII, col. 609, 610, note. — [8] C'est ce qui explique la remarque de Bünger, *loc. cit.*, p. 26. — [9] Dans les autres sacramentaires on lit : *Deus qui errantibus ut in viam possint redire*, etc. — [10] *Sacramentarium Leonianum*, éd. Feltoë, Cambridge, 1896, p. 9. — [11] Feltoë, *loc. cit.*, p. 79. L'éditeur n'a pas compris que ces oraisons appartiennent à une messe contre les idoles. Il pense avec les Ballerini que ces expressions étranges se rapportent aux jeux du cirque (p. 195, note). — [12] Feltoë, *loc. cit.*, p. 66, 67. — [13] Feltoë, *loc. cit.*, p. 169.

Enfin, il est possible que la préface d'une de ces messes *in jejunio mensis decimi* se rapporte aussi au même sujet. Nous y lisons les termes caractéristiques de *novitas* opposé à *vetustas*.

10. *Vere dign quia per ea quæ conspiciuntur instruimur quibus modis ad invisibilia tendere debeamus denique commonemur anni docente successu de præteritis in futura et ad novitatem vitæ de vetustate transire ut terrenis sustentationibus expediti cælestis doni capiamus desiderabilius ubertatem et per eum cibum qui beneficiis prærogatur alternis perveniamus ad victum sine fine mansurum. Per* [1].

Ces oraisons ainsi perdues et comme égarées au milieu d'autres prières, sont une nouvelle preuve, s'il en était besoin, du désordre qui a présidé à la rédaction du léonien.

Le sacramentaire gélasien a aussi des messes de ce genre. Celle du gélasien, *Prohibendum ab idolis* (var. *Missa prohibendo ab idolis, Missa de prohibendo ab idolis*) qui suit une messe *in octavas Domini*, contient la collecte, la secrète et la post-communion, toutes trois empruntées au léonien, ce sont les oraisons que nous avons désignées sous les numéros 4, 6, 9, avec des variantes insignifiantes. Il est curieux de voir que l'auteur du gélasien, si sa source est le léonien, soit ainsi allé choisir ces diverses oraisons, laissant de côté la préface et les autres formules qu'il aurait pu employer [2].

Du reste, le même gélasien, dans la messe précédente indiquée pour le même jour du 1er janvier, sous le titre, cette fois, de *in octavas Domini*, et dans une messe qui est en effet dans ses parties principales celle de l'octave de Noël, nous donne encore deux oraisons contre les idoles. L'une d'elles, sous le titre d'*oratio ad populum*, n'est autre que l'oraison *O. S. D. qui tuæ mensæ participes*, du léonien, que nous avons désignée sous le n. 2; l'autre, comme collecte, est ainsi conçue :

11. *Omnipotens sempiterne Deus, qui Unigenito tuo novam creaturam nos tibi esse fecisti, custodi opera misericordiæ tuæ, et ab omnibus nos maculis vetustatis emunda, ut per auxilium gratiæ tuæ in illius inveniamur forma in quo tecum est nostra substantia. Per* [3].

Le sacramentaire (inédit) de Gellone, fol. 9 v°, 10 r°, contient une messe XII MIS PIBENDO : AB IDOLIS, de tout point identique au gélasien. Vat. *316*[4]. La messe suivante, fol. 10 r°, *Item alia Dominica post Natale Domini*, n'est pas dans le Vatican *316*, mais bien dans le manuscrit de Saint-Gall, et a été reproduite *in extenso* dans Gerbert [5]. Le sacramentaire (inédit) d'Angoulême, Paris, Bibliothèque nationale, lat. *816*, contient, fol. 6 v°, 7 r°, les mêmes formulaires que le gellone et dans le même ordre.

Le sacramentaire de Reims, récemment édité par M. U. Chevalier, a aussi une messe *ad prohibendum ab idolis* [6]. Le missel de Léofric n'a pas de messe de ce genre, mais on trouve dans celui de Jumièges l'oraison : *D. qui tuæ mensæ participes* [7].

Les grégoriens ne portent plus la trace de messes contre les idoles. Ils ont une fête de l'octave de Noël ou de la circoncision, mais la liturgie contre les païens est tombée en désuétude [8].

La liturgie ambroisienne (sacramentaire de Bergame) n'a su qu'emprunter les deux oraisons romaines du léonien et du gélasien données sous les n. 2 et 11 [9]. Mais deux antiphonaires de haute antiquité nous donnent, pour l'*ingressu* et l'offertoire, de curieuses antiennes qui sonnent comme un défi aux faux dieux :

In conspectu gentium nolite metuere : vos enim in corde vestro adorate et timete Dominum, angelus enim ejus vobiscum est.

Ubi sunt nunc dii eorum in quibus confidebatis in eis quorum adipem sacrificiorum edebatis et bibebatis vinum libacionum eorum surgant nunc et adiuvent vos et fient vobis protectores [10].

Un autre antiphonaire ambrosien a pour l'octave de la nativité des antiennes tout à fait caractéristiques [11].

Les livres ou fragments celtiques, tributaires souvent des livres liturgiques romains, ont pris au léonien l'oraison n. 2 et au gélasien celle n. 11 [12].

Les livres gallicans ou supposés tels nous offrent des prières de même nature. Le *Missale Gothicum*, tout en donnant la première place à la fête de la circoncision, condamne cependant avec énergie dans la *collectio* et dans les *benedictiones* les superstitions païennes. La première formule dit : *Sancte omnipotens, æterne Deus, tu nos convertens vivifica; et quos error gentilitatis involvit, agnitionis tuæ munus absolvat, ut aculeo mortis extincto, æternis vivificemur oraculis : ut sicut per infirmitatem carnis servivimus iniustitiæ et iniquitati; ita nunc liberati a peccatis, serviamus iustitiæ in sanctificatione. Per.*

L'une des bénédictions s'exprime ainsi : *Averte ab his inhonesta et turpia libidinum probra. Averte jocundas et noxias corporum voluptates. Averte invidiam tuis beneficiis et bonis omnibus inimicam. Amen* [13].

Le sacramentaire de Bobbio n'a, comme le *Missale Gothicum*, qu'une messe de la circoncision au lieu de la messe contre les idoles, mais il conserve quelques traits d'une liturgie plus antique, perdus au milieu des souvenirs de l'*octave* de la circoncision : *Dominum nostrum deprecamur, qui omnia idola destruxit... Filium tuum posuisti pro nobis, et regnum idolatriæ destruxisti* [14].

Le *Missale Francorum* et le *Gallicanum*, du reste mutilés, n'ont rien sur la messe des idoles.

Les Espagnols ne restent pas en retard. La liturgie mozarabe et ses calendriers anciens portent les traces de jeûnes et de rites de pénitence aux environs du 1er janvier qui, évidemment, n'ont pas d'autre origine. Sans parler de nombreux passages des livres saints assignés aux lectures de ce jour et choisis pour combattre le paganisme, il y a un dimanche après la circoncision qui présente au point de vue liturgique un bien étrange amalgame; il y a un jeûne prescrit, ce

[1] Feltoë, *loc. cit.*, p. 168. — [2] H. A. Wilson, *The Gelasian sacramentary*, Oxford, 1894, p. 10. — [3] Wilson, *loc. cit.*, p. 9. — [4] Wilson *op. cit.*, p. 10. — [5] *Liturgia Allemanica*, t. I, p. 15. — [6] *Bibliothèque liturgique*, t. VII, p. 316. Cf. aussi, p. 307, autre allusion aux païens. — [7] Warren, *The Leofric missal*, Oxford, 1883, p. 66, note 4. — [8] Par exemple le grégorien de Ménard, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 36 : *in octavis Domini*; et dans la préface : *per Christum... cujus hodie circumcisionis diem et nativitatis octavam celebrantes...* Cf. aussi celui de Muratori, *Liturgia romana vetus*, t. II, p. 15. Sur la fête de la circoncision dans les grégoriens, cf. Ebner, *Quellen und Forschungen zur Gesch. des Missale romanum*, Freiburg, 1896, p. 231 sq., 241 sq.; Bünger, *loc. cit.*, p. 54-56. — [9] Cf. *Auctarium Solesmense*, p. 20, n. 179, 182. — [10] *Auctarium Solesmense*, p. 179. Dans le *capitulare lectionum* (*Ibid.*, p. 194, *in octaba Domini*) je relève des péricopes qui sont évidemment d'une messe contre les idoles. Baruch, VI, 1-2; Jer., LI, 47-48, 58; Baruch, 3-6. — [11] *Paléographie musicale*, t. VI, p. 105-110. — [12] Fragment de Saint-Gall, manuscrit *1394*, reproduit dans Warren, *Celtic liturgy*, p. 175, 176. Sur ce fragment, voir aussi A. P. Forbes, *Liber Ecclesiæ Beati Terrenani de Arbuthnott*, Burntisland, 1864, p. XLVI. Les fragments trouvés par M. Bannister ne contiennent rien sur ce point. — [13] Tommasi, *Opera*, t. VI, p. 244-247. Mabillon croit même que les bénédictions de la fin de cette messe sont les restes d'une messe *ad prohibendum ab idolis*. Mais le texte ne l'indique pas. — [14] *Museum Italicum*, t. I, p. 295. Dom Cagin prétend que « l'absence de toute formule analogue à celles qui, depuis saint Pierre Chrysologue (vers 450), donnent au 1er janvier son caractère de réaction contre l'idolâtrie, est au contraire pour le *Bobiensis* un caractère de haute antiquité. » *Paléographie musicale*, t. V, p. 115. Cf. cependant la réponse de Mgr Duchesne, *Revue d'histoire et de littérature*, t. V, p. 43.

qui est tout à fait anormal le dimanche[1]; mais, du reste, tout indique bien une messe du 1er des calendes contre les idoles, qui a été remplacée par un office de la circoncision et repoussée au dimanche suivant qui offrait une vacance liturgique. Nous trouvons même à ce jour une allusion au commencement de l'année : *Principium exorientis anni*... et une antienne curieuse : *ego sum* A *et* Ω[2].

Le bréviaire mozarabe conserve aussi des formules de prières contre les idoles, à la veille de l'Épiphanie, avec un jeûne qui pourrait bien être celui du 1er janvier. On comprend que, quand la fête de la circoncision eut supplanté tout autre souvenir, le jeûne avec les prières *ad prohibendum ab idolis* rétrograda aussi[3].

Les lectionnaires fournissent la même preuve que les sacramentaires. Dans l'église de Capoue, au lectionnaire que dom Morin assigne à l'année 546, on lit, au 1er janvier, une péricope qui appartient évidemment à un service contre les cérémonies païennes de ce jour. C'est le passage de saint Paul, I Cor., VIII, IX, 22, sur les viandes immolées aux idoles[4].

Le lectionnaire mérovingien du VIe siècle donne comme lecture Is., XLV, 18-24; et I Cor., X, 17-31, évidemment contre les idoles[5]. Le lectionnaire de Luxeuil a aussi les péricopes, Is., I, 10-20; I Cor., X, 14-31; Is., XLIV, 24-XLV, 7[6].

Le *codex Fuldensis* porte à ce jour ce titre : *De eodem die* (sc. *De circumcisione Domini*) *contra idola;* et plus loin : *lectio in octabas Domini contra idolas*[7].

Le *Liber comicus* a une messe *In caput anni* avec les leçons Jer., X, 1-10; I Cor., X, 14-XI, 2; Matth., X, 5-8[8].

Le lectionnaire de Luxeuil, donne les versets 14-31 du c. X de la première épître aux Corinthiens, qui, aussi bien que la péricope du lectionnaire de Capoue, ont été évidemment choisis comme allusion aux coutumes païennes.

Les pénitentiels font allusion aux mêmes pratiques, comme on le voit dans les collections de Wasserschleben et de Schmitz[9].

V. Les termes *vetustas, novitas, profanitas, perversitas*. — On aura remarqué dans les oraisons citées l'emploi des termes *perversitas, novitas, profanitas, vetustas*, avec un sens particulier que ces termes ont conservé dans la langue liturgique latine.

Perversitas appliqué aux religions des idoles s'explique par lui-même.

Profanitas est employé couramment dans les auteurs chrétiens pour désigner la *gentilité*. Dans les oraisons que nous avons citées, il est employé dans le sens défini de pratiques païennes : *Deus qui tuæ mensæ participes... gustu mortiferæ profanitatis abjecto* (léonien, éd. Feltoë, p. 9; cf. gélasien dans Tommasi, *loc. cit.*, t. VI, p. 18); et encore : *Discedat corde profanitas... et cum vanæ superstitionis... ritu pestiferæ vetustatis abolito*... Léonien, éd. Feltoë, p. 79.

Le mot *vetustas* est plus caractéristique encore. Le premier sens qui vient à l'esprit est celui de saint Paul, *vetus homo*, c'est l'homme de péché, par opposition à la créature nouvelle et pure créée par le baptême; mais dans nos oraisons, il désigne plus spécialement le culte païen et l'ancienne erreur des convertis du paganisme. Il s'oppose à *novitas* qui désigne la foi nouvelle. Le léonien se sert de ce terme plusieurs fois : *ad novitatem vitæ de vetustate transire* (léonien, éd. Feltoë, p. 168, lig. 13; p. 219, note); *ut hujus creaturæ novitate suscepta, vetustatis antiquæ contagiis exuamur*. Feltoë, *loc. cit.*, p. 160, lig. 14; cf. Muratori, p. 11.

Dans le gélasien, on lit, à la veille de Noël, cette oraison. *Concede... ut Unigeniti tui nova per carnem nativitas liberet quos sub peccati jugo vetusta servitus tenet*... et au jour octave de Noel : *O. S. D. qui Unigenito tuo novam creaturam nos tibi esse fecisti... ab omnibus nos maculis vetustatis emunda...*[10].

Dans les fameuses oraisons du rotulus de Ravenne, le terme se rencontre deux fois (p. 11, lig. 25, et p. 5, lig. 293), ce qui est beaucoup, étant donné le petit nombre des oraisons, et ce qui constitue un nouveau lien de parenté entre ce document et le léonien. Voici les deux passages :

...*nullis jam polluamur contagiis vetustatis.*

...*ut populus a vetustatis errore liveratus in occursu Filii tui*. Je n'ai pas rencontré ce terme dans la liturgie mozarabe; dans les documents celtiques il se rencontre deux fois seulement, et encore les deux passages sont-ils vraisemblablement d'origine romaine[11].

Dans les documents gallicans, le terme se rencontre plusieurs fois.

Dans le *Galticanum vetus*, deux oraisons du jeudi et du vendredi saint, la première : *Deus a quo et judas... a nobis ablato vetustatis errore;* la seconde : *Deus qui pro redemptione nostra... ut creaturam regenerationis nulla pulluant* (*polluant*) *contagia vetustatis*[12].

Ces deux oraisons sont aussi dans le *missale Gothicum*[13]. Mais, par contre, l'expression ne se rencontre pas une seule fois dans les messes de Mone.

Nous avons au moins deux fois dans notre missel actuel l'emploi de ce mot dans ce sens, et nous les citerons volontiers comme preuves d'archaïsme : *Tui nos, Domine, sacramenti libatio sancta restauret : et a vetustate purgatos in mysterii salutaris faciat transire consortium*[14].

Tua nos misericordia... et ab omni subreptione vetustatis expurgat; et capaces sanctæ novitatis efficiat[15].

Les autres emplois de ce mot dans notre missel sont moins caractéristiques : *hujus sacramenti novitas natalis instauret... cujus nativitas repulit vetustatem*. Postcomm. de la messe de l'aurore à Noël.

...*Qui sub peccati jugo ex vetusta servitute deprimimur*. Samedi des quatre-temps de l'avent, répétée à Noël, messe du jour.

...*Nos ab omni vetustate purgatos in novam transferat creaturam*. Férie IVe de l'octave de Pâques.

...*Vetustas servitus tenet*. Noël, messe du jour.

Il semble que ce mot employé dans le sens de paganisme soit d'origine romaine, ou du moins italique, puisqu'on le retrouve dans le rotulus de Ravenne, dans le léonien, le gélasien, le grégorien. On lit aussi dans le sermon de Maxime de Turin sur les calendes de janvier : *novum... appellant calendas cum vetusto sem-*

[1] Le jeûne prescrit pour le 1er janvier est déjà mentionné dans saint Augustin, serm. CXCVIII, et par le concile de Tolède (IV, can. 11); cf. *P. L.*, t. LXXXV, col. 14, 226, 227. Cf. aussi la note de Lesley, col. 222. Sur tout ceci, cf. notre article *Le premier jour de l'an et la circoncision*, dans *Revue du clergé français*, 1er janvier 1906, p. 267 sq. — [2] *P. L.*, *loc. cit.*. Sur cette antienne A et Ω, voir notre article, t. I, col. 24. — [3] *Missale mixtum*, *P. L.*, t. LXXXV, col. 218 sq. Cf. p. 225, 226, et dom Férotin, *Liber ordinum*, p. 450, avec les traces d'un jeûne. Le *Libellus orationum* de Vérone, p. 46, indique que la messe se dit *ad vesperam*, ce qui semble un souvenir du jeûne. — [4] Dom Germain Morin, *Liber comicus*, p. 439. — [5] Dom G. Morin, *Un lectionnaire mérovingien*, dans *Revue bénédictine*, 1908, t. XXV, p. 163; cf. p. 166. — [6] *P. L.*, t. LXXII, col. 176 sq. — [7] Cf. Bünger, *Gesch. der Neujahrsfeier*, p. 37. — [8] Dom G. Morin, *Liber comicus*, p. 38-40. — [9] Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle, 1851; Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, Mainz, 1883; Résumé dans Bünger, *Geschichte der Neujahrsfeier in der Kirche*, p. 28. — [10] Tommasi, *Opera*, p. 4, 9. — [11] *El rotolo opistografo del principe Antonio Pio di Savoja*, in-fol., Milan, 1883; reproduit dans *Archivio storico Lombardo*, 1884, p. 1 sq. — [12] Tommasi, *Opera*, t. VI, p. 389. — [13] Tommasi, *loc. cit.*, p. 280. — [14] Vendredi des quatre-temps de l'avent, postcommunion répétée au premier dimanche de carême. — [15] Mardi saint, oraison *super populum*.

per errore et terrore sordescant. P. L., t. LVII, col. 258.

Saint Pierre Chrysologue, de son côté, dans son sermon aux calendes de janvier, dit : *Non sunt sacrilegorum studia, vota sunt hæc jocorum, novitatis lætitia, non vetustatis error*[1]. Et dans le même sermon : *ut eos quos vetustas aris, incenso, victimis, gemmis, auro deos esse mentita est*[2].

Lactance appelle le paganisme *damnata vetustas* : *multos... ad religionem novam, damnata vetustate, transire*[3].

Le paganisme, sous Théodose, est appelé aussi *la vieille observance*, comme le remarque Beugnot[4].

VI. Les dernières traces des saturnales païennes et la fête des fous. Le début de l'année ecclésiastique. — La fête des fous, dans laquelle on a voulu voir un dernier souvenir des orgies païennes aux calendes de janvier, appartient à une époque du moyen âge qui est hors de notre cadre. Nous en étudierons pourtant brièvement les origines et l'histoire au mot Fous (*Fête des*).

Une autre question que l'on peut soulever au sujet du 1er janvier, début de l'année civile, c'est celle du commencement de l'année ecclésiastique. Elle est renvoyée au mot Pâque (*Question de la*).

VII. Bibliographie. — *Dissertations spéciales* : H. Baumann, *De calendis januariis*, in-4°, Viteb., 1666. — G. Bergner, *De iis, quæ circa primum anni diem, et romanis et christianis observata fuerint*, in-4°, Brandenb., 1690. — J. Bödiker, *De sacris et votis sub anni initium a christianis fieri solitis*, Colon., 1686. — A. du Chesne, *Januariæ calendæ seu de solemnitate novi anni tam ethnica quam christiana*, Paris, 1602. — W. C. J. Chrysander, *Vom neuen Jahre*, dans *Hannov. gelehrte Anzeigen*, 1754, p. 1-22; 1758, p. 1-38; *Von dem hohen Alterthum der Neujahrsfeier*, dans *Nützliche Sammlungen vom J. 1758*, Hannover, 1759, p. 1-30. — C. F. Frankenstein, *De novo anno*, Lips., 1673. — P. Horst, *De strenis votisque januariis*, Iena, 1632. — Kaweran, *Aus der Geschichte der Neujahrsfeier*, dans *Deutschevangelische Blätter*, Halle, 1901 p. 11 sq. — P. Kleinert, *Gesch. der Neujahrsfeier in der christlichen Kirche*, dans *Halte was du hast*, Berlin, 1900, p. 165 sq. — Kirchmaier, *De calendis januariis ac votis de muneribus tunc offerri solitis*, Viteb., 1700. — M. Lipenius, *Strenarum civilium et ecclesiasticarum historia*, Lips., 1670-1677. — J. F. Scharf, *De festo novi anni*, Viteb., 1675. — J. Palmroth, *De ritibus Hebræorum celebrandi novum annum*, Upsal, 1703. — J. de Spon, *De origine strenarum*. — P. R. Schrœder, *De eo quod justum est circa novi anni vota*, Regiom., 1721. — E. H. Simon, *Neujahrsfeier u. deren Ursprung*, Nürnb., 1799. — J. C. Wenzel, *De ritu novum annum celebrandi*, Altenb., 1698. — C. Wildvogel, *De eo quod justum est circa novum annum*, Ienæ, 1691. — S. G. Wagner, *De ritibus primæ anni diei solemnibus inter priscos Romanos*, Brunsw., 1727. — Wintzler, *Untersuch. von dem Feste der Beschneidung J. Christi*, Wittemberg, 1753.

Nous citerons, à part, le mémoire suivant, le dernier paru et le plus complet :

Dr Fr. Bunger, *Gesch. der Neujahrsfeier in der Kirche*, Göttingen, 1911.

Ouvrages généraux. — Bollandistes, *Acta sanct.*, jan. t. I. — R. Hospinian, *Festa christianorum*, Tiguri, 1593, p. 25 sq. — J. Hildebrand, *De diebus festis*, Helmstadt, 1753. — G. Tillæus, *De festis christianorum*, Upsala, 1708. — Gretser, *De festis christianorum*, Ingolstadt, 1612. — Thomassin, *Traité des festes de l'Église*, Paris, 1697, p. 56, 249. — Baillet, *Les vies des saints*, Paris, 1701, t. I, p. 2 sq. — Alt, *Der christliche Kultus*. II Abteilung : *Das Kirchenjahr des christlichen Morgen = u. Abendlandes*, 2e éd., Berlin, 1860. — Benoît XIV, *De festis D. N. Jesu Christi et B. M. Virginis*, Prati, 1843, p. 1-11. — Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ*, Œniponte, 1896, t. I, p. 43 sq. — Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien*[4], p. 280 sq. — H. Kellner (traduction Bund), *L'année ecclésiastique et les fêtes des saints*, Paris, s. d. (1910), p. 224-228. — *Martin von Bracara's Schrift de correctione rusticorum*, éd. Caspari, Christiania, 1883. — *Dictionary of christian antiquities*, au mot *New year*. — Bertheau, *Neujahrfest*, dans *Realencyclopädie*[3], t. XIII, p. 755 sq. — Tierney, *New year's day*, dans *Catholic encyclopedia* ; *Circoncision, ibid.* — *Kirchenlexicon*, au mot *Feste*. — Feasey, *Christmastide*, dans *American ecclesiastical review*, décembre 1909 ; *The old english new year, ibid.*, janv., 1907. — Thurston, *Christmas day and the christian calendar, ibid.*, déc. 1898, janv. 1899. — Usener, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, II P., Bonn, 1889, p. 61 sq. Sur les superstitions du 1er janvier, cf. Martène, *De antiq. eccles. discipl.*, t. I, p. 104. — Bingham, *Orig. eccles.*, t. IX, p. 6. — *P. L.*, t. LII, col. 609-611 (les notes aux sermons de S. Pierre Chrysologue). — Ps.-Alcuin, *P. L.*, t. CI, col. 1177. — Ménard, *Concordantia regularum*, c. L, § XIII ; *In sacrament. gregor. not. 134*. — *Baronius in martyrologium ad h. d.* — Bona, *Rerum liturgicarum*, c. XVIII, n. 6. — Beugnot, *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, t. I, p. 380, 382, 383 ; t. II, p. 322, 323. — Lebeuf, *Recueil d'écrits*, t. I, p. 296, sur les désordres des calendes. Sur la fête de la circoncision, voir encore dom Morin, *Le messager des fidèles*, 1888, p. 343, et la *Revue bénédictine*, janvier 1910, p. 47. — Petit, dans les *Échos d'Orient*, octobre 1900, p. 3.

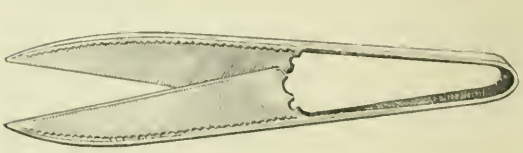
F. Cabrol.

CIRE. Voir Tablettes de cire.

CIRQUE. Voir Hippodrome, Jeux.

CIRTA. Voir Constantine.

CISEAU, CISEAUX. Ciseau et ciseaux sont représentés sur d'anciens monuments chrétiens et servent



2978. — Ciseaux de Seckrau.

D'après E. Forrer, *Reallexicon*, 1907, p. 608, pl. 185, n. 4.

à désigner, bien qu'un peu vaguement, sur les épitaphes, le métier du défunt.

En effet, ciseau, burin, échoppe, gouge et en général tous les instruments à extrémité tranchante ou aiguë, sont figurés si imparfaitement qu'on ne peut songer le plus souvent à déterminer si celui qui en fit usage était charpentier ou ciseleur. Un fond de coupe doré (voir *Dictionn.*, au mot Amateur, t. I, col. 2918, fig. 984) nous a montré un chantier et des ouvriers occupés, maniant la gouge et le ciseau. Nous retrouvons cet outil indiqué un peu rudement sur diverses épitaphes romaines et autres (fig. 2978).

Les ciseaux sont également figurés sur les monu-

[1] Serm. CLX, *De kalendis januariis quæ varia gentium superstitione polluebantur*, *P. L.*, t. LII, col. 611. — [2] *Loc. cit.*, col. 610. — [3] *De morte persecutorum*, c. II, *P. L.*, t. VII, col. 196. — [4] Beugnot, Arthur Auguste, *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, Paris, 1835, 2 vol. in-8°, t. I, p. 354.

Imp. G. Delarque

CISTE EUCHARISTIQUE
Fresque de la Crypte de Lucine
(Première moitié du IIe siècle)

ments anciens, notamment sur des épitaphes de barbiers (voir *Dictionn.*, t. II, col. 485, fig. 1388, 1389), et dans quelques tombes d'époque barbare, notamment à Sackrau, en Silésie, une paire de ciseaux d'argent, aujourd'hui au musée de Breslau.

H. Leclercq.

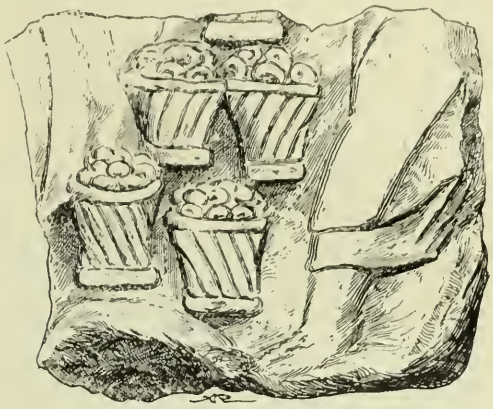
CISTE. Le mot *cista* est d'un emploi très général et désigne toute espèce de corbeille et de boîte et est à peu près synonyme des termes *arca* et *capsa*. Le mot κίστη a passé sans transformation de la langue grecque à la langue latine et son sens n'a guère varié, puisque la ciste semble avoir été à l'origine et de tous temps une corbeille d'osier destinée à l'usage familier, spécialement à la conserve des légumes et des fruits; elle était cylindrique et quelquefois carrée.

On trouve ce nom de ciste pour désigner la boîte ou panier dans lequel on conservait roulés les ma-

2980. — Ciste sur un fond de coupe.
D'après Boldetti, *Osservazioni sopra cimiteri*, 1720, p. 205, n. 34.

nuscrits, un récipient servant à enfermer des jouets d'enfants, des objets de toilette, des vêtements, des ustensiles usuels. C'est surtout dans la célébration des mystères antiques que la ciste occupait un rang distingué; son rôle y était parfaitement déterminé et invariable. La ciste, fermée d'un couvercle, servait à conserver, cachés aux yeux des profanes, ces objets sacrés et mystérieux (ἱερά), dont la révélation aux mystes constituait l'acte essentiel de toutes les initiations; cet acte, que l'on appelait παράδοσις τῶν ἱερῶν, comprenait presque toujours une véritable communion, car dans les objets de la ciste, il y avait des gâteaux, auxquels goûtaient les initiés. Les textes littéraires et les monuments figurés nous attestent que la ciste des mystères était toujours rituellement une corbeille cylindrique à couvercle, en osier tressé; jamais un coffret de bois ou de métal en imitant la forme. Les dimensions de la ciste étaient ordinairement médiocres et telles qu'un seul homme pouvait la porter sans effort. Le ministre sacré qui en avait l'office était appelé cistophore.

Quelques monuments chrétiens nous montrent la ciste tenant un rôle non moins prépondérant dans les apprêts du mystère eucharistique. Au cimetière de Calliste, deux fresques offrent des groupes symétriques formant réplique et composés des mêmes attributs. Un poisson est posé sur l'herbe et la signification de ce symbole est si claire qu'il n'y a pas lieu d'insister.

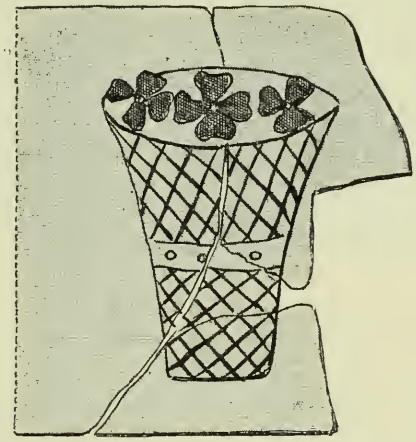


2981. — Cistes figurées sur un bas-relief, trouvé à Damous-el-Karita.
D'après une photographie.

Devant ce poisson [1], et non pas sur son dos comme on l'a cru longtemps [2], une ciste d'osier contenant les pains et le vin eucharistique visibles par les intervalles que forme le treillis de l'osier [3] (fig. 2979).

Est-ce une ciste eucharistique ou une simple fantaisie qu'on voit représentée sur un fond de coupe doré [4]? C'est vers la deuxième explication que nous penchons.

Dans les fresques, les bas-reliefs et les fonds de



2982. — Ciste.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XLIII-XLIV, n. 23.

coupe (fig. 2980) qui représentent soit le repos des apôtres et les corbeilles miraculeusement remplies, soit la multiplication des pains par Jésus, nous voyons des cistes dont le type varie peu comme sur le bas-relief de Carthage (Damous-el-Karita) que nous donnons ici (fig. 2981). Presque toujours quelques

[1] J. Wilpert, dans *Conferenze di archeol. crist.*, *13 déc. 1896*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1897, p. 131. — [2] De Rossi, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1863, t. I, pl. VIII. — [3] S. Jérôme, *Epist.*, CXXV, *ad Rusticum*, *P. L.*, t. XXII, col. 1085 : *Nihil illo diutius qui corpus Domini canistro vimineo sanguine niportat in vitro.* Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, pl. 28. — [4] Buonarotti *Osservazioni sopra alcuni fragmenti di vasi antichi di vetro ornati di figure*, in-4°, Firenze, 1716, pl. VIII, n. 3; Perret. *Les catacombes de Rome*, 1852, t. IV, pl. XXIV, n. 24; Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, in-fol., Roma, 1858, pl. XXXI, n. 5.

traits indiquent le travail de l'osier et par-dessus les paniers les pains débordent et paraissent prêts à tomber [1].

Une épitaphe au cimetière de Calliste ne nous offre plus qu'un fragment avec une ciste remplie de fleurs [2] (fig. 2982).

H. Leclercq.

1. CITATIONS BIBLIQUES DANS L'ÉPIGRAPHIE GRECQUE. — I. Inventaire régional. II. Quelques monuments. III. Observations générales. IV. Sens et portée des inscriptions bibliques. V. Leur utilité. VI. Bibliographie.

Les citations [3] bibliques ne sont pas rares dans l'épigraphie chrétienne de langue grecque. On l'a constaté bien des fois, et l'on trouve, dans plus d'un travail déjà ancien [4], des ébauches de dépouillements qui eurent leur mérite; mais ces listes ne sont plus à jour. Les publications récentes, qui ont notablement accru le domaine de l'épigraphie grecque chrétienne et l'ont rendu plus accessible, donnent à nos recherches une base plus large. C'est grâce à ces recueils nouveaux que nous pourrons donner ci-dessous une statistique qui se rapproche davantage de la vérité. Pour la Syrie, la Palestine [5] et l'Égypte, peu de textes actuellement publiés nous auront échappé, croyons-nous; nos recherches, en ce qui concerne l'immense domaine de l'Asie Mineure et le continent européen, ont souffert de l'infinie dispersion du matériel épigraphique : pour cette partie du monde grec, on ne cherchera donc ici que des chiffres très approximatifs.

Une première constatation, qui s'impose même à un examen superficiel, c'est la prédominance des citations tirées de l'Ancien Testament sur les emprunts au Nouveau; encore, parmi les textes de l'Ancien Testament, tant s'en faut que tous les livres saints soient représentés; enfin, les Psaumes ont fourni incomparablement plus de citations que tout le reste de la Bible. Aussi avons-nous cru devoir les distinguer des autres livres de l'Ancien Testament dans les tableaux suivants.

Une autre considération a fait adopter l'ordre géographique : il y avait avantage à séparer les pays pour lesquels les dépouillements sont absolument complets de ceux pour lesquels nous n'avons pu atteindre le même résultat. D'ailleurs il sera facile de totaliser les listes partielles pour avoir l'ensemble des citations bibliques dans le monde grec, tant pour l'Ancien que pour le Nouveau Testament.

I. Inventaire régional. — Les principales sources pour la Syrie sont : H. Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, in-fol., Paris, 1870; *Publications of an American archæological expedition to Syria in 1899-1900*, part. III : *Greek and latin inscriptions*, by W. K. Prentice, gr. in-1°, New York, 1908; *Publications of the Princeton University archæological expedition to Syria in 1904-1905*, division III : *Greek and latin inscriptions*, by W. K. Prentice and E. Littmann, gr. in-4°, Leyden, 1908-1910 (inachevé); Max Frh. von Oppenheim u. H. Lucas, *Griechische u. lateinische Inschriften aus Syrien, Mesopotamien u. Kleinasien*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1905, xiv, p. 1-72. Pour plus de brièveté, les renvois à ces publications seront faits par les abréviations suivantes : Wadd., *AAE*, *PUE*, *BZ*.

Les renvois au texte scripturaire se réfèrent tous à l'édition de H. B. Swete, *The Old Testament in greek*, 3 vol. in-8°, Cambridge, 1896-1901. Nous avons ramené à l'unité toutes les références des auteurs cités dans cet inventaire.

Syrie : a) Psaumes.

1. Ps., iii, 7 + vii, 2 + xi, 8 + xvi, 8 + xix, 8 + xxx, 25 (Ṭdjâz, Haute-Syrie : a. 546-547 J.-C.); cf. *BZ*, xiv, p. 50 sq., n. 78, et *PUE*, 1016.
2. Ps., iv, 8-9 (il-Bârah, Haute-Syrie); cf. Wadd., 2648; *AAE*, 198.
3. Ps., vii, 2 (*supra*, 1).
4. Ps., xi, 8, (*ibid.*).
5. Ps., xvi, 8. (*ibid.*).
6. Ps., xix, 8 (*ibid.*).
7. Ps., xxi, 11 + xxxiv, 1 (Oumm-el-Djemâl, Hauran); cf. Wadd., 2068.
8. Ps., xxii, 1 (il-Bârah); cf. Wadd., 2650; *AAE*, 200, cf. p. 10.
9. Ps., xxiii, 1 (Majoumas près de Gaza : a. 579 J.-C.); cf. Clermont-Ganneau, *Archæological researches in Palestine*, ii, p. 405; *Rev. biblique*, 1893, p. 205.
10. Id., cf. Ps., lxxxviii, 12, et cxiii, 24 (Dêr Sambil, Haute-Syrie); cf. *AAE*, 229, et p. 16.
11. Id. (*ibid.* : a. 420 J.-C.); cf. Wadd., 2665; *AAE*, 228.
12. Ps., xxvi, 1 (*infra*, 46 et 233).
13. Id. (il-Anderîn, Haute-Syrie); cf. *PUE*, 942.
14. Id. (Serâ', Haute-Syrie); cf. *PUE*, 950.
15. Ps., xxvii 2, 7 (Nu'arân, Transjordane); cf. *Palestine exploration fund, Q. St.*, 1897, p. 195, 306.
16. Ps., xxvii, 9 (Ḥâss, Haute-Syrie); cf. *AAE*, 156 et p. 10.
17. Ps., xxviii, 3 (Jérusalem); cf. *Rev. biblique*, 1892, p. 586, n. 51.
18. Ps., xxviii, 10 (Djûwânîyeh, Haute-Syrie); cf. *AAE*, 23.
19. Ps., xxx, 2 (Jérusalem); *infra*, 46.
20. Ps., xxx, 2 + cxvii, 6 (Khanâṣir, Haute-Syrie); cf. E. Sachau, *Reise in Syrien*, p. 121; *AAE*, 327 et p. 16 sq.; cf. *infra*, 46.
21. Ps., xxx, 3 + lx, 4 (Kaṣr-el-Berudj, Haute-Syrie : a. 550 J.-C.); cf. *BZ*, xiv, p. 36, n. 37.
22. Ps., xxx, 3, + cxx, 8, 7 (*ibid.* : a. 569 J.-C.); cf. *BZ*, xiv, p. 37, n. 38 (fig. 2983).
23. Ps., xxx, 25 (*supra*, 1).
24. Ps., xxxii, 22 (il-Bârah); cf. Wadd., 2652; *AAE*, 202 et p. 15-16.
25. Ps., xxxiii, 9, ou lxxxiii, 13 (Dânâ, Haute-Syrie); cf. Wadd., 2677; *AAE*, 261 et p. 16.
26. Ps., xxxiv, 1 (*supra*, 7).

[1] Buonarotti, *op. cit.*, pl. viii, n. 1; Boldetti, *Osservazioni*, p. 208; Garrucci, *op. cit.*, pl. vii, fig. 16; Boldetti, *op. cit.*, p. 205, n. 34, a publié un verre aujourd'hui perdu (fig. 2980); Garrucci, *op. cit.*, pl. vii, fig. 17. — [2] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. ii, pl. xliii-xliv, n. 23. — [3] Afin de délimiter notre sujet, nous ne considérerons que les « citations » proprement dites, laissant de côté les monuments, quels qu'ils soient, qui ont été seulement influencés par la phraséologie scripturaire. Telles sont, parmi les plus anciens témoins de cette notion, les imprécations de Rhénée (Deissmann, *Licht vom Osten*, p. 305-316, où l'on trouve la littérature antérieure); l'inscription païenne de l'Eubée (Dittenberger, *Sylloge inscriptionum græcarum*², 891) qui serait un des plus anciens monuments inspirés par la Bible grecque; la tablette de plomb d'Hadrumète (Deissmann, *Bibelstudien*, 1895, p. 21-54; Audollent, *Defixionum tabellæ*, 1904, p. 373-377). Les inscriptions chrétiennes d'époque plus tardive qui parlent une langue largement nourrie de l'Écriture et d'une saveur toute biblique sont si nombreuses qu'il est impossible de les signaler. — [4] Cf. E. Bohl, *Alte christliche Inschriften nach dem Text der Septuaginta*, dans *Theologische Studien u. Kritiken*, herausg. von J. Kostlin u. E. Riehm, 1881, p. 692-713; E. Nestle, *Die alten christlichen Inschriften nach dem Text der Septuaginta*, *ibid.*, 1883, p. 153-154; C. R. Conder, *Quotations of Psalms*, *Palestine exploration fund*, *Quarterly statement*, 1891, p. 183-184. — [5] Outre les publications signalées plus bas, j'ai consulté les fiches du *Corpus* général des inscriptions de ces provinces que je prépare; pour la Palestine, j'ai été aidé par mon collaborateur, le professeur R. E. Brünnow, de Princeton University.

27. Ps., XLIV, 3 (Aïn Fît, Galilée); cf. *Rev. biblique*, 1898, p. 127.

28. Ps., XLV, 8, ou 12 (Dânā); cf. Wadd., 2676; *AAE*, 260 et p. 16.

29. Id. (il-Anderîn); cf. *Corp. inscript. græc.*, 8928; *PUE*, 928.

30. Id. (il-Bârah); cf. Wadd., 2649; *AAE*, 199; Uspenskij, *Izv. Russk. arch. Instituta v. Konstantinopolě*, 1902, VII, p. 160. On en rapprochera les formules plus brèves : [+ Κύριος ὁ] Θεὸς μεθ' ἡμῶν (il-Anderîn); cf. *PUE*, 926; — Θεὸς μεθ' ἡμῶν (Ma'râtā, Haute-Syrie); cf. *PUE*, 1011; — [+] Ὁ Χρισ[τὸς μ]εθ' ὑμῶν (Antioche); cf. *Revue des études anciennes*, 1901, p. 32. Voir encore *Corp. inscript. græc.*, 9096, et F. Macler, *Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne*, p. 299-300, n. 178.

39. Ps., XC, 1-2 (Rouciha, Haute-Syrie); cf. Wadd., 2672; Uspenskij, *Izv. Russk. arch. Inst. Konstantinopolě*, 1902, VII, p. 163; *AAE*, 267 et p. 16.

40. Ps., XC, 1 (Mektebeh, Haute-Syrie); cf. *AAE*, 315 et p. 16.

41. Id. (*supra*, 31).

42. Id. (Ghour, Haute-Syrie); cf. *Musée belge*, IV, p. 291-292, n. 17; VI, p. 46.

43. Id. (il-Hômeh, Haute-Syrie); cf. *PUE*, 946.

44. Id. (Sidon); cf. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 432.

45. Id. (Tyr); cf. *Journal of the American orien-*

2983. — Inscription de Kaṣr-el-Berudj. D'après *Byzantinische Zeitschrift*, 1905, t. XIV, pl. 4.

9697; *Bulletin de la Société des antiquaires de France*, 1905, p. 354; *Revue bénédictine*, 1905, p. 430 ; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 2420-2421; — Ἐμμανουήλ· μεθ' ἡμῶν ὁ Θεός; cf. *Corp. inscr. græc.*, 8972, 8973, 8976-8977 (*infra*, 124).

31. Ps., L, 3 + XC, 1 (Midjeleyyā, Haute-Syrie : a. 463 J.-C.); cf. *AAE*, 207 et p. 16 (fig. 2984).

32. Ps., LIX, 4 (*infra*, 80).

33. Ps., LX, 4 (*supra*, 21).

34. Ps., LX, 4 + CXX, 8 + Matt., I, 23 (Kaṣr-il-Berudj); cf. *BZ*, XIV, p. 37, n. 39 (*supra*, 30, et *infra*, 124).

35. Ps., LXIV, 10 (*infra*, 80).

36. Ps., LXXIX, 2 (Temek, Haute-Syrie : a. 559-560 J.-C.); cf. *BZ*, XIV, p. 30, n. 21; *PUE*, 830-831; Deissmann, *Philologus*, LXIV, p. 475 = *Licht vom Osten*, 1908, p. 336.

37. Ps., LXXXIII, 11-12 (Nawa, Haute-Syrie : a. 598-599 J.-C.); cf. *BZ*, XIV, p. 31, n. 22; *PUE*, 838; *Recherches de science religieuse*, II, p. 60 (L. Jalabert) (fig. 2985).

38. Ps., LXXXVIII, 8 (Damas); cf. *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1902, p. 263; R. Dussaud

tal Society, XVI : *Proceedings*, p. CXV-CXVI; *Palestine exploration fund, Q. St.*, 1895, p. 124 sq.; *AAE*, p. 22.

46. Ps., XC, 1 + XXX, 2 + XXVI, 1 (Jérusalem); cf. *Rev. biblique*, 1892, p. 577, n. 27-29; *Palestine exploration fund, Q. St.*, 1890, p. 158 (deux textes).

47. Ps., XC, 9-10 (Midjeleyyā); cf. Wadd., 2654; *AAE*, 208 et p. 16. Voir fig. 813, t. I, col 2414.

48. Ps., XC, 1-16 (*infra*, 233).

49. Ps., XCII, 5 (Dêr Sim'ân, Haute-Syrie); cf. Wadd., 2694; Renan, *Mission de Phénicie*, p. 611; *AAE*, 124 et p. 16; Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéol. orient.*, IV, p. 85 sq.; V, p. 290.

50. Ps., XCIX, 4-5 (Nawa); cf. *BZ*, XIV, p. 31, n. 24; Deissmann, *Philologus*, LXIV, p. 476-477 = *Licht vom Osten*, 1908, p. 336-337; *PUE*, 842; *Recherches de science religieuse*, II, p. 60 (L. Jalabert).

51. Ps., CII, 4 + CV, 4-5 (Hâss, Haute-Syrie); cf. *AAE*, 170 et p. 13; *Transactions of the American Philolog. Association*, 1902, p. 96 sq.

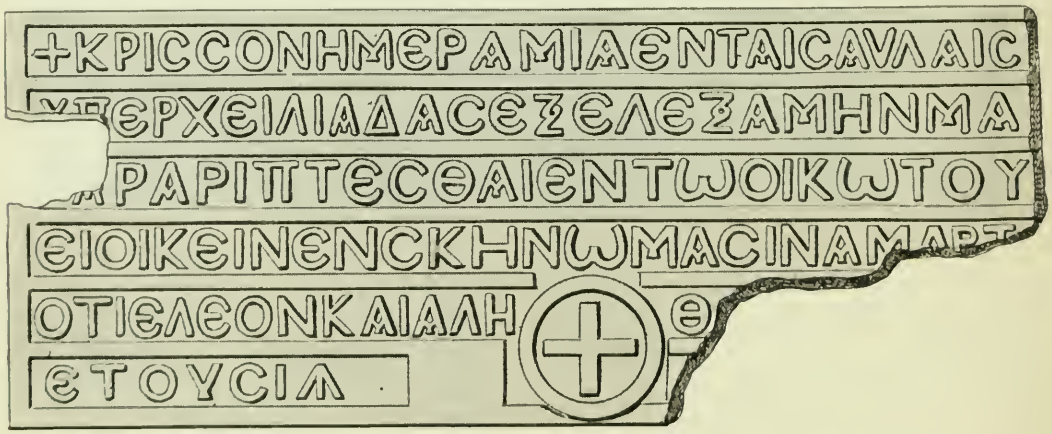
52. Ps., CIII, 1 (Farwân, Haute-Syrie); cf. *BZ*, XIV, p. 55, n. 87.

53. Ps., CV, 4-5 (*supra*, 51).

54. Ps., CXII, 7 (il-Bârah); cf. Wadd., 2651; *AAE*, 201 et p. 17.
55. Id. (Homs); cf. Wadd., 2570 *c*.
56. Id. (Sinaï); cf. *Rev. biblique*, 1897, p. 115.
57. Ps., CXVII, 6 (*supra*, 20).
58. Ps., CXVII, 16 (il-Anderîn : a. 583-584 J.-C.); cf. *PUE*, 919.
69. Id. + I Cor., X, 31 (Sṭabl 'Antar, Haute-Syrie : a. 577-578 J.-C.); cf. *PUE*, 947.
70. Id. (Homs); cf. *Corp. insc. græc.*, 8934; Wadd., 2570 *a*; Uspenskij, *Izv. Russk. arch. Inst. Konstantinopolé*, 1902, VII, p. 143.
71. Id. (Mu'allaḳ, Haute-Syrie : a. 606 J.-C.); cf. *AAE*, 332 et p. 9, 17.

2984. — Inscription de Midjeleyyā. D'après Prentice, *Greek and latin inscriptions of Syria*, p. 184.

59. Ps., CXVII, 20 (Sabba', Haute-Syrie : a. 546-547 J.-C.); cf. *PUE*, 822.
60. Id. (Umm it-Tuwênch, Haute-Syrie : a. 577 J.-C.); cf. *PUE*, 825-826.
61. Ps., CXVII, 19-20 (Nawa); cf. *PUE*, 841; *Recherches de science religieuse*, II, p. 60 (L. Jalabert).
62. Ps., CXVII, 20 (Kaṣr ibn Wardān); cf. *BZ*, XIV, p. 40, n. 48; *PUE*, 907 (bibliographie complète, *ibid.*, 908) (fig. 2986).
63. Id. (il-Anderîn); cf. *BZ*, XIV, p. 44, n. 57; *PUE*, 911.
64. Id. (*ibid.* : a. 558-559 J.-C.); cf. *BZ*, XIV, p. 42, n. 52; *PUE*, 915.
65. Id. (*ibid.*); cf. *Corp. insc. græc.*, 8930; *BZ*, XIV, p. 44, n. 56; *PUE*, 916.
66. Id. (*ibid.*); cf. *PUE*, 920.
67. Id. (*ibid.*); cf. *PUE*, 927.
68. Id. (*ibid.*); cf. *Corp. inscr. græc.*, 8843, 8931; Wadd., 2637 *b*; *PUE*, 929.
72. Id. (Djmirrîn, Hauran); cf. *Corp. insc. græc.*, 8933; Wadd., 1960.
73. Id. (Salkhad, Hauran : a. 497 J.-C.); cf. Wadd., 1995; *PUE*, 161.
74. Id. (Dêr Eyoub, Hauran : a. 641 J.-C.); cf. Wadd., 2413 *a*.
75. Ps., CXVII, 20 + CXX, 8 (Jérusalem); cf. *Rev. biblique*, 1892, p. 585, n. 48.



2985. — Inscription de Nawa. D'après *Publications of Princeton University expedition*, p. 45, n. 838.

73. Id. (Salkhad, Hauran : a. 497 J.-C.); cf. Wadd., 1995; *PUE*, 161.
74. Id. (Dêr Eyoub, Hauran : a. 641 J.-C.); cf. Wadd., 2413 *a*.
75. Ps., CXVII, 20 + CXX, 8 (Jérusalem); cf. *Rev. biblique*, 1892, p. 585, n. 48.
76. Ps., CXVII, 19-20 (Bethléem); cf. *Rev. biblique*, 1895, p. 626.
77. Ps., CXVII, 20 (au sud d'Hébron); cf. *Survey of the Western Palestine*, III, p. 356-357; *Rev. biblique*, 1895, p. 67.
78. Id. (Bersabée); cf. *Rev. biblique*, 1903, p. 428, n. 7 *b*; 1907, p. 276; *Palestine exploration fund, Q. St.*, 1907, p. 139, 235. L'attribution à Jérusalem est un faux, dont il a été fait justice : *Rev. biblique*, 1907, p. 607-611.
79. Id. (Sinaï); cf. *Rev. biblique*, 1897, p. 108.
80. Ps., CXVII, 26-27 + LXIV, 10 + LIX, 4 (Hâss);

cf. Burton and Drake, *Unexplored Syria*, II, p. 2, n. 15; Wadd., 2661; *AAE*, 166-167; Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéol. orient.*, IV, p. 123.

81. Ps., CXX, 7 (*supra*, 22).

82. Ps., CXX, 7-8 (*infra*, 233).

83. Ps., CXX, 8 (*supra*, 31).

84. Id. (Kefr Nebo, Haute-Syrie); cf. *Bulletin de corresp. hellénique*, 1902, p. 181, n. 24, et p. 290; Uspenskij, *Izv. Russk. arch. Instit. Konstantinopolé*, 1902, VII, p. 160.

85. Id. (il-Bârah); cf. Wadd., 2646; *AAE*, 192, cf. p. 14, 20, 22, 25.

86. Id. (*ibid.*); cf. *AAE*, 193.

87. Id. (*ibid.*); cf. *AAE*, 194.

88. Id. (Wiran-Schehr, Haute-Syrie); cf. Humann, u. Puchstein, *Reisen in Kleinasien und Nordsyrien*, p. 404.

89. Id. (Kaṣr el-Berudj); cf. *BZ*, XIV, p. 35, n. 38.

90. Id. (Umm Ṣahridje, Haute-Syrie : a. 602 (?) J.-C.); cf. *BZ*, XIV, p. 33, n. 35.

91. Id. (Shekh 'Alî Kâsûn, Haute-Syrie); cf. *PUE*, 816.

92. Id. (il-Anderîn : a. 528-529 J.-C.); cf. *PUE*, 910.

110. Ps. CXXVI, 1 (Mourdouk, Hauran); cf. Wadd., 2391 *a* *Rev. biblique*, 1898, p. 106, n. 1-2.

111. Ps. CXXXVII, 7 (Césarée); cf. *Rev. biblique*, 1894, p. 251.

112. Ps. CXLIV, 13 (Damas); cf. Porter, *Five years in Damascus*, I, p. 65; *Corp. insc. græc.*, 8920; Wadd., 2551 *e*.

b) *Autres livres de l'Ancien Testament.*

113. Gen., I, 1 (Madaba); cf. *Rev. biblique*, 1902, p 599.

114. Gen., LIX, 13 (*ibid.*); cf. *Revue biblique*, 1895, p. 588.

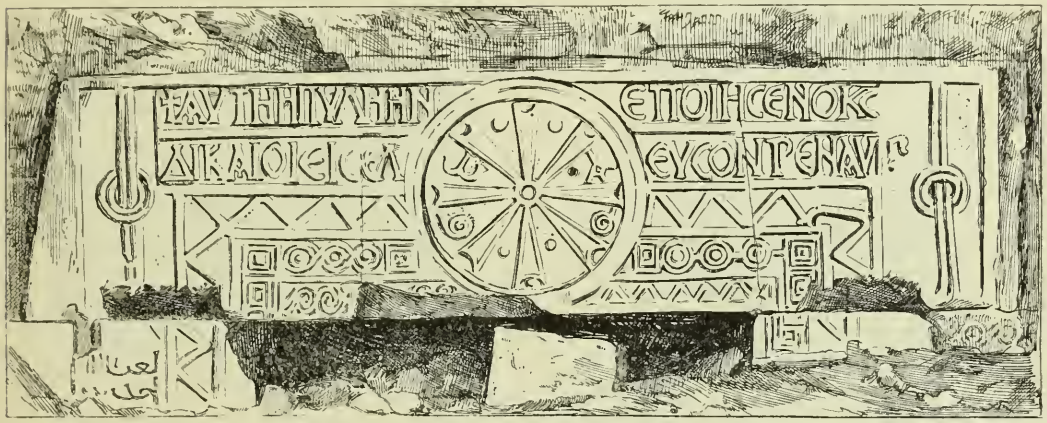
115. Ex., III, 6, 14-15 (Sinaï); cf. *Rev. biblique*, 1896, p. 641; 1897, p. 108.

116. Prov., X, 6 (Herâkeh, Haute-Syrie); cf. *PUE*, 1035.

117. Eccl., I, 2 (Dêr Sambil); cf. *AAE*, 230 et p. 17.

118. Cantic., IV, 1, 3, 4, 7 (Nawa); cf. *BZ*, XIV, p. 31, n. 23; *PUE*, 839; *Recherches de science religieuse*, II, p. 60 (L. Jalabert) (fig. 2987).

119. Cantic., V, 2 (*ibid.*); cf. *BZ*, XIV, p. 32, n. 25; *PUE*, 840; *Recherches*, p. 60 (fig. 2988).



2986. — Linteau de l'église de Kaṣ ibn Wardân. D'après *Publications of Princeton University expedition*, p. 39, n. 907.

93. Id. (*ibid.*); cf. *PUE*, 816.

94. Id. (*ibid.*); cf. *PUE*, 933.

95. Id. (*ibid.*); cf. *PUE*, 943.

96. Id. (Mar'âtâ); cf. *PUE*, 1038.

97. Id. (*ibid.*); cf. *PUE*, 1039.

98. Id. (il-Bârah); cf. *PUE*, 1062.

99. Id. (Fa'lûl, Haute-Syrie); cf. *PUE*, 1051.

100. Id. (Kefr-Ambîl); cf. Wadd., 2662 *a*.

101. Id. (Burdj el-Abiad, Haute-Syrie); cf. Burton and Drake, *Unexplored Syria*, II, p. 3, n. 39; cf. p. 383.

102. Id. (Tell Dumm, Haute-Syrie); *ibid.*, II, p. 3, n. 42, cf. p. 383.

103. Id. (dans le Dj. ed-Drûz : a. 547 J.-C.); cf. R. Dussaud et F. Macler, *Voyage archéol. au Safâ et dans le Djebel ed-Drûz*, p. 159, n. 27.

104. Id. (Tafas, Hauran); cf. Seetzen, *Reisen durch Syrien*, I, 290; Schuhmacher, *Across the Jordan*, p. 217; *Critical review of theol. and philos. litterature*, Edinburgh, II, p. 60; *Bulletin de corresp. hellénique*, XXI, p. 46, n. 26.

105. Id. (Tsîl, Hauran); cf. *Palestine exploration fund, Q. St.*, 1895, p. 42, n. 1.

106. Id. (Jérusalem); *supra*, 75.

107. Id. (*ibid.*); cf. *Échos d'Orient*, XI, p. 77; *Rev. biblique*, 1908, p. 409.

108. Ps., CXXI, 1 (il-Anderîn); cf. *BZ*, XIV, p. 45, n. 60; *PUE*, 923.

109 Ps., CXXI, 7 (Dâna); cf. Wadd., 2675; *AAE*, 259 et p. 17.

120. Is., I, 3 (Yabroud, Damascène); cf. *Bulletin de corresp. hellénique*, XXI, p. 59, n. 65; *Izv. Russk. arch. Inst. Konstantinopolé*, 1902, VII, p. 110.

121. Is., VI, 3 (il-Berdôneh, Haute-Syrie); cf. *PUE*, 856; cf. *AAE*, p. 24.

122. Id. (il-Taiyibeh, Haute-Syrie); cf. *BZ*, XIV, p. 33, n. 32; *PUE*, 859.

123. Id. (il-Anz, Haute-Syrie); cf. *PUE*, 895.

c) *Nouveau Testament.*

124. Matth., I, 23 (Kokaba, Haute-Syrie); cf. *PUE*, 1065.

125. Id. (*supra*, 30 et 34).

126. Matth., XVI, 18 (Mu'allak : a. 606 J.-C.); cf. *AAE*, 332.

127. Matth., XXII, 31-32, et parall. (Selemîyeh, Haute-Syrie); cf. Wadd., 2635; *AAE*, 296 et p. 17.

128. Luc., II, 14 (il-Bârah); cf. *PUE*, 1064; *Recherches de science religieuse*, I, p. 70-71 (L. Jalabert).

129. Id. (*ibid.*); cf. Wadd., 2647; *AAE*, 197 *a*.

130. Id. (*ibid.*); cf. *AAE*, 196.

131. Id. (Wâdî Marthûn, Haute-Syrie); cf. *AAE*, 213.

132. Luc., XXI, 2 (Zorava, Hauran); cf. Wadd., 2500.

133. Luc., XXIII, 42 (Selemîyeh : a. 432 J.-C.); cf. *AAE*, 284.

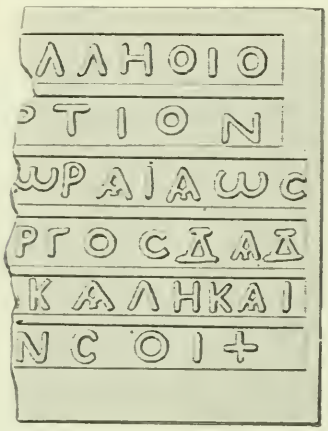
134. Id. (*ibid.*); cf. Wadd., 2634; *AAE*, 293.

135. Id. (Sinaï); cf. *Corp. insc. græc.*, 8947 *y*.

136. Rom., VIII, 31 (Dellôzâ, Haute-Syrie); cf. *PUE*, 1027.

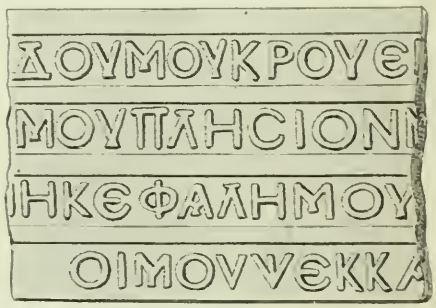
137. Id. (*ibid.*); cf. *AAE*, 221.

138. Id. (*ibid.*); cf. *AAE*, 222.
139. Id. (Herâkeh : a. 496-497 J.-C.); cf. *PUE*, 1027.
140. Id. (*ibid.*); cf. *PUE*, 1030.
141. Id. (id.-Dabbaghîn, Haute-Syrie); cf. *PUE*, 905.
142. I Cor., x, 31 (Kaṣr ibn Wardân : a. 564 J.-C.); cf. *PUE* 908 (bibliographie); Deissmann, *Philologus*, LXIV, p. 477 = *Licht vom Osten*, p. 337.
143. Id. (Sṭabl Antar); cf. *PUE*, 947.
144. I Cor., XI, 12, ou II Cor., V, 18 (ʿAlî Kâsûn); cf. *BZ*, XIV, p. 28, n. 15; *PUE*, 813; Deissmann, *Philologus*, LXIV, p. 475 = *Licht vom Osten*, p. 335.
145. Phil., IV, 3 (Diarbekir); cf. *Corp. inscr. græc.*, 8653; Humann u. Puchstein, *Reisen in Kleinasien und Nordsyrien*, p. 402, n. 1; *BZ*, XIV, p. 62, n. 99; Deissmann, *Philologus*, LXIV, p. 477 = *Licht vom Osten*, p. 337.
146. Hebr., XIII, 2 (Temek); cf. *PUE*, 832.



2987. — Inscription de Nawa.
D'après *Publications of Princeton University expedition*, p. 16, n. 839.

147. I Pet., II, 9 (Pella, Décapole); cf. *Rev. biblique*, 1899, p. 22, n. 28.
ÉGYPTE[1] : *a) Psaumes.*
148. Ps., XVI, 8, ou LX, 5 (*infra*, 168).
149. Ps., XXIV, 5-7 (avec omissions) (Akhmîm); cf. Lefebvre, n. 283.
150. Ps., XXIV, 6 (Nubie ?); cf. Lefebvre, 657.
151. Ps., XXXI, 1-2 (*infra*, 180).
152. Ps., XL, 1-2 (*infra*, 180).
153. Ps., L, 3 (Nubie); cf. Lefebvre, 663.
154. Ps., L, 12 (ostracon); cf. Crum, *Coptic ostraca*, 512.
155. Ps., LXX, 5, ou XC, 9; cf. Lefebvre, 769.
156. Ps., XC, 1 (Caire); cf. Pomjalowskij, *Zum kürzlichen Funde einer griech. christl. Inschrift zu Kairo*, dans les *Nachrichten der Kais. russ. archæolog. Gesellschaft*, 1890, IX, p. 300. Je cite d'après Kulakowskij, *Römische Quartalschrift*, 1894, VIII, p. 59, n. 2.
157. Ps., XC, 9; cf. Lefebvre, 769.
158. Ps., XC, 13 (Karmouz, IIIe ou IVe siècle); cf. Lefebvre, 33.
159. Ps., XCI, 1-7, 10-12 (sur une tablette de cire); cf. J. Nicole, *Textes grecs inédits de la collection papyrologique de Genève*, 1909, p. 13-16 (d'après *Journal des savants*, 1910, p. 89).
160. Ps., CIII, 2-6, avec omissions (ostracon); cf. Crum, *Coptic ostraca*, 513.
161. Ps., CXI, 1-2 (*infra*, 180).
162. Ps., CXVII, 27, 26 + Luc., I, 28 (ostracon); cf. Crum, *Coptic ostraca*, 514.
163. Ps., CXVIII, 1-3 (*infra*, 180).
164. Ps., CXX, 8; cf. *Annales du service des antiquités de l'Égypte*, 1908, p. 219; *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1909, p. 377.
165. Ps., CXXVII, 1 (*infra*, 180).
b) Autres livres de l'Ancien Testament.
166. Ex., III, 13 (Fayoum); cf. Lefebvre, 790.
167. II Par., XX, 6 (?); cf. Lefebvre, 783.
168. Is., VI, 3 + Ps., XVI, 8 (el-Bagaouât); cf. Lefebvre, 354; voir *Annales du service des antiquités*, 1908, p. 180; 1909, p. 24-25 (G. Millet).
c) Nouveau Testament : α) Inscriptions.
169. Matth., I, 1-3 (*infra*, 180).
170. Matth., III, 3 (Marc., I, 3) (Karmouz, IIIe ou IVe siècle); cf. Lefebvre, 33.
171. Matth., VI, 13 (el-Bagaouât); cf. Lefebvre, 357; voir *Annales du service des antiquités*, 1908, p. 183.
172. Id. (au sud d'Assouan); cf. Lefebvre, 605.



2988. — Inscription de Nawa. *Ibid.*, p. 16, n. 840.

173. Matth., IX, 27; cf. Lefebvre, 719.
174. Matth., XIX, 18 (ou plutôt Marc., X, 19); cf. Lefebvre, 773.
175. Matth., XXV, 34 (Fayoum?); cf. Lefebvre, 107.
176. Marc., I, 1-2 (*infra*, 180).
177. Marc., I, 3; cf. Lefebvre, 33.
178. Marc., X, 19 (*supra*, 174).
179. Marc., X, 47-48; cf. Lefebvre, 749 (*supra*, 173).
180. Luc, I, 1-4 + Joa., I, 1-5 + Matt., I, 1-3 + Marc, I, 1-2 + Ps., CXVIII, 1-3 + Ps., CXXVII, 1 + Ps., XXXI, 1-2 + Ps., XL, 1-2 + Ps., CXI, 1-2 (grotte de la Basse Thébaïde, transformée en chapelle et ornée de peintures); cf. Lefebvre, *Annales du service des antiquités*, 1909, p. 265-267.
181. Luc,, II, 14 (peinte sur le mur du couvent d'Amba Schenoudi); cf. Lefebvre, 237.
182. Luc., XVIII, 38 (*supra*, 173).
183. Luc., XXIII, 42 (Damiette); cf. Lefebvre, 61.
184. Id. (Cheikh Abadèh); cf. *Annales du service des antiquités*, 1908, p. 175, n. 811.
185. Id. (*ibid.*); cf. *Annales ...*, 1908, p. 178, n. 812.
186. Id. (il-Bagaouât); cf. Lefebvre, 357 *bis*, dans *Annales...*, 1908, p. 182.
187. Joa., I, 1-5 (*supra*, 180).
188. Joa., II, 2-25 (lampe ornée d'une grenouille); cf. Lefebvre, 744.
189. Id. (id.); cf. Lefebvre, 745.

[1] On trouvera tous les textes égyptiens, à peu d'exceptions près, dans le *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Égypte*, publié par M. G. Lefebvre, gr. in-4°, Le Caire, 1907, mis à jour dans des *addenda* qui paraissent dans les *Annales du service des antiquités de l'Égypte* : voir 1908, p. 172-183; 1909, p. 24-25 (G. Millet); p. 61-65, 260-284.

190. Id. (id., à Koptos); A.-J. Reinach, dans *Bulletin de la Société française des fouilles archéologiques*, 1911, III, p. 32.

191. II Tim., I, 10 (Colasucia); cf. *Corp. insc. græc.*, 9120; Lefebvre, 635.

192. Apoc., II, 7 ou XXII, 14 (peinte dans l'église de la Croix de Kaṣr Hour, au nord d'Ashmouneim); cf. Lefebvre, 229 et *addenda*.

β) *Ostraca* [1].

193. Matth., XXVII, 31-32; cf. Lefebvre, *Bulletin...*, IV, p. 3 sq.

194. Marc., V, 40-41; *ibid.*

195. Marc., IX, 17-18, 22; *ibid.*

196. Marc., XV, 21; *ibid.*

197. Luc., I, 28 (*supra*, 162).

198. Luc., I, 42, 28; cf. Crum, *Coptic ostraca*, 515.

199. Luc., XII, 13-15*a*; cf. Lefebvre, *Bulletin...*, IV, p. 5 sq.

200. Luc., XII, 15*b*-16; *ibid.*

201. Luc., XXII, 40-42, 45; *ibid.* : il y manque les versets deutérocanoniques sur l'ange de l'Agonie.

202. Luc., XXII, 45 suite-49; *ibid.*

203. Luc., XXII, 49 suite-53; *ibid.*

204. Luc., XXII, 53 suite-54 ; *ibid.*

205. Luc., XXII, 55-59; *ibid.*

206. Luc., XXII, 59 suite-60; *ibid.*

207. Luc., XXII, 61; *ibid.*

208. Luc., XXII, 61 suite-64; *ibid.*

209. Luc., XXII, 65-69; *ibid.*

210. Luc., XXII, 70-71; *ibid.*

211. Joa., I, 1-9; *ibid.*

212. Joa., I, 14-17; *ibid.*

213. Joa., XVIII, 19-25; *ibid.*

214. Joa., XIX, 15-17; *ibid.*

Asie Mineure [2] : *a*) *Psaumes.*

215. Ps., XXIII, 1 (ou I Cor., X, 26) (Pershendy en Cilicie); cf. *Corp. inscr. græc.*, 8937.

216. Ps., XLV, 1 (Anazarbe); cf. *Journal of hellenic studies*, XI, p. 240, n. 7.

217. Ps., CXII, 7 (Bosynk, Bithynie); cf. *Corp. inscr. græc.*, 8912.

218. Ps., CXVII, 6 (Trajanopolis, Phrygie); cf. *Corp. insc. græc.*, 8909.

219. Ps., CXVII, 20 (Tashlyk, Arménie); cf. *Bulletin de corresp. hellénique*, 1909, p. 42-43.

220. Id. (Comane); cf. *Bulletin de corresp. hellénique*, VII, p. 140, n. 25.

221. Ps., CXX, 8 (Kara-Moghara-Keupru, Arménie); cf. Le Bas et Waddington, *Voyage archéologique, Inscriptions*, III, 1814 *c*.

b) *Autres livres de l'Ancien Testament.*

222. Is., I, 16-18 (Afium-Kara-Hissar); cf. *Corp. insc. græc.*, 8935; Le Bas et Waddington, 1711.

c) *Nouveau Testament.*

223. I Cor., IV, 13 (Isheklikeui près de Smyrne); cf. *Corp. insc. græc.*, 9282.

224. I Cor., X, 26 (*supra*, 215).

225. Gal., VI, 16 (Smyrne); cf. *Corp. insc. græc.*, 9280; Le Bas et Waddington, 31.

226. Phil., I, 21 (Mukhail, Phrygie); cf. *Bulletin de corresp. hellénique*, XVII, p. 289, n. 96.

Grèce et Iles.

227. Ps., XIV (Chypre); cf. *infra*, col. 1742.

228. Ps., LXXIX (Rhodes); cf. *infra*, col. 1743.

229. Matth., VI, 9-13 (Mégare); cf. *infra*, col. 1745.

Europe.

230. Ps., XXVI, 1 (*infra*, 233).

231. Ps., XXVIII, 3 (Florence); cf. *Corp. insc. græc.*, 8938.

232. Id. (*infra*, 238).

233. Ps., XC, 1-12 + 13-16 + CXX, 7-8 + CXXVI, 1 + CI, 1 (?) (Kertch); cf. *infra*, col. 1744.

234. Ps., CI, 1 (*supra*, 233).

235. Ps., CIX, 4-5 (tissu de soie du *Sancta sanctorum*); cf. Lauer, *Monuments Piot*, XV, p. 118.

236. Ps., CXVII, 19 (Constantinople); cf. Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος de Constantinople, παράρτημα τοῦ ιϛ' τόμου, p. 23, n. 101.

237. Ps., CXX, 7-8 (*supra*, 233).

238. Is., XII, 3 + Ps., XXVIII, 3 (Constantinople, transporté à Venise); cf. *Corp. insc. græc.*, 8939.

239. Luc., XI, 9 (Constantinople); cf. Ἑλληνικὸς Φιλολογ. Σύλλογος..., *ibid.*, p. 17, n. 84.

240. Luc., XXIII, 46 + Joa., XIX, 26-27 (Monza); cf. *Corp. insc. græc.*, 9065; Kaibel, *Epigrammata græca*, 1140.

241. Joa., I, 1 (sur une gemme); cf. Fr. J. Dölger, Ἰχθύς, I, Rome, 1910, in-8°, p. 273-274.

242. Joa., X, 7-9 (Constantinople); cf. Ἑλληνικὸς Φιλολογ. Σύλλογος..., *ibid.*, p. 34, n. 139.

243. Joa., XV, 17 (coffret du *Sancta sanctorum*); cf. Lauer, *Monuments Piot*, XV, p. 96.

244. Joa., XIX, 26-7 (*ibid.*); cf. Lauer, *ibid.*, p. 96.

245. Id. (*supra*, 240).

246. Id.; cf. *Corp. insc. græc.*, 9066-9070.

247. Act., I, 11 (Thessalonique, mosaïque de l'abside de Sainte-Sophie); cf. *Corp. insc. græc.*, 8936.

II. Quelques monuments. — 1° *Marbre de Lapethos.* — En 1896, M. Perdrizet a publié [3] une inscription grecque biblique qui a pour nous un particulier intérêt. Depuis, le monument a été offert au Louvre [4] par M. Boysset, ancien consul de France à Larnaka. A cette occasion, M. Michon a consacré à cette précieuse acquisition une notice très documentée [5].

L'inscription, découverte au village de Καραβάς, voisin des ruines de l'ancienne Lapethos, en Chypre, est gravée sur une plaque de marbre blanc, haute de 0m335, large de 0m52 et épaisse seulement de 0m02 (fig. 2989). Elle est complète en haut et sur les côtés; en bas, le marbre est brisé, mais il est facile de s'assurer par le texte que trois mots au plus, formant une dernière ligne, et la marge inférieure ont disparu [6]. Voir *Dictionn.*, au mot Chypre, t. III, col. 1579.

D'après l'écriture, l'inscription ne doit pas être postérieure au IVe siècle; on serait même tenté de lui assigner une date plus ancienne, si la gravure, d'ailleurs soignée, sans ornements de mauvais goût ni ligatures, n'avait pas quelque chose de grêle, de tremblé et de peu assuré [7].

L'inscription de Karavas reproduit le psaume XIV en entier (*supra*, 227). Vu son antiquité relativement élevée et en raison de quelques particularités qui seront signalées plus loin, elle a pour l'histoire du texte biblique une importance spéciale.

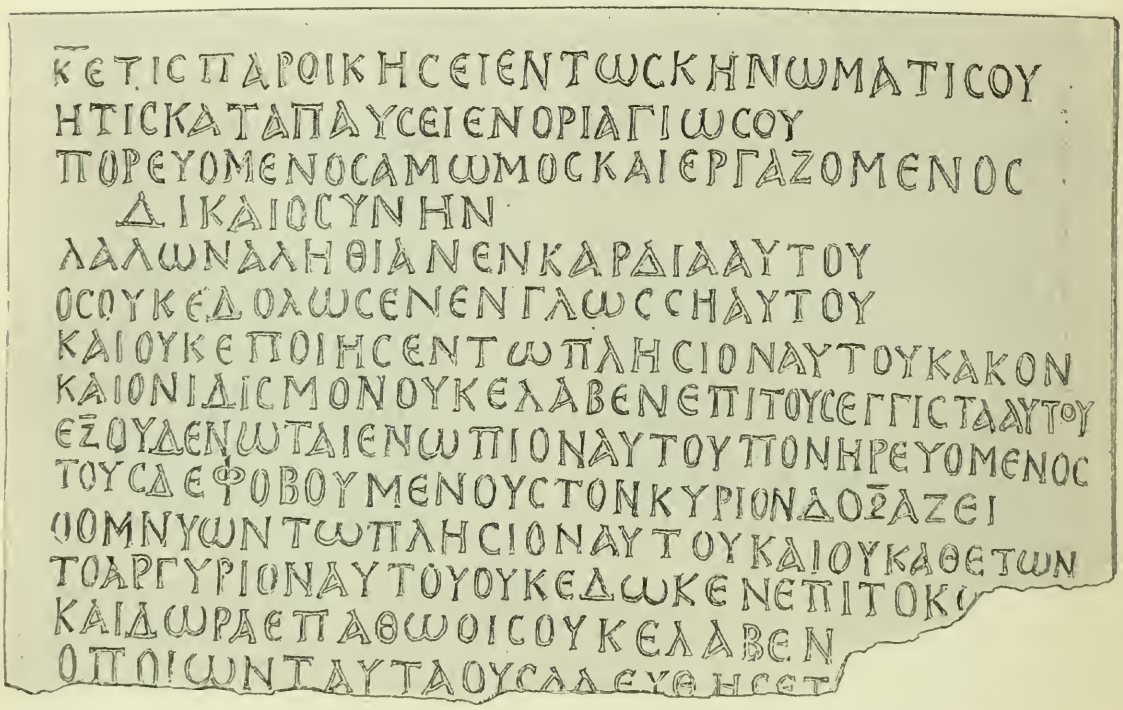
La destination de cette longue inscription biblique dépend, pour nous, dans une large part, de la place qui lui avait été assignée. Se trouvait-elle gravée sur le seuil de quelque maison privée? La chose est possible; mais il faut avouer que, dans ce cas, on s'attendrait plutôt à trouver le texte gravé sur un bloc de quelque épaisseur, sur un linteau par exemple. La dalle où il figure est, au contraire, fort mince et n'a pu être que fixée ou encastrée. C'est ce dont témoignent aussi des restes de chaux adhérant aux tranches, dont la partie postérieure a été piquée pour fournir plus de

[1] G. Lefebvre, *Fragments grecs des Évangiles sur ostraka*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, Le Caire, 1904, IV, p. 1-15 : série de vingt ostraka. — [2] Franz Cumont, *Les inscriptions chrétiennes de l'Asie Mineure*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome*, XV, p. 245-299, surtout p. 265, n. 7. — [3] *Bulletin de correspondance hellénique*, t. XX, p. 349-351, et pl. XXIV exécutée d'après l'estampage. — [4] Inventaire MND, n. 397. — [5] *Bulletin de la Société des antiquaires de France*, 1901, p. 185-192. Cf. aussi A. Rahlfs, *Septuaginta-Studien*, t. II, p. 16. — [6] *Ibid.*, p. 185. — [7] Perdrizet, *loc. cit.*, p. 350.

prise; enfin, des trous circulaires — deux sur le bord supérieur, un sur chacun des bords latéraux — attestent l'emploi de crampons métalliques. Rien ne s'opposerait toutefois à ce que cette plaque de marbre ait été fixée au centre d'un linteau, si l'état parfait de l'inscription, l'épiderme du marbre demeuré intact n'empêchaient de supposer que la plaque de revêtement ait été exposée à l'air libre et à toutes les intempéries. Il est beaucoup plus vraisemblable d'imaginer — et c'est l'avis de MM. Perdrizet et Michon[1] — que l'inscription entrait dans la décoration intérieure d'une église ou d'un tombeau. Au lieu d'une église, il faudrait parler d'une synagogue, si le texte était d'origine juive. Pour M. Perdrizet[2], en effet, il n'est pas absolument sûr que l'inscription soit chrétienne.

2° *Rouleau de plomb de Rhodes.* — Vers la même époque, M. Hiller von Gærtringen[3] publiait un rouleau de plomb provenant de Rhodes et entré à l'Antiquarium du musée royal de Berlin. Cette petite feuille de plomb mesure 0m18 sur 0m13; épaisseur 0m003 (fig. 2990). C'était évidemment une amulette. Une des deux faces porte gravée, en écriture assez soignée pour un monument de ce caractère, une longue inscription grecque. M. Hiller v. Gærtringen n'a pas eu de peine à y reconnaître le psaume LXXIX (*supra*, 228). Il y est transcrit en entier, à la réserve des quatre derniers versets (℣. 17-20). Le contenu du psaume a suggéré à M. Hiller l'idée que le chrétien qui a fait graver le texte biblique sur ce phylactère a voulu en faire un talisman destiné à assurer la protection divine à ses vignes. On sait d'ailleurs que la région de Rhodes d'où provient le petit rouleau de plomb — il aurait été trouvé entre Psythos et Maritza — était couverte de vignobles renommés dans l'antiquité.

3° *Catacombe de Kertch.* — La catacombe découverte en 1890, à Kertch, dans la Russie méridionale[4], mérite d'être rapprochée des deux monuments que nous venons de signaler. Elle a avec eux un trait de ressemblance, car elle nous fournit des citations étendues des Psaumes (*supra*, 233). C'est une chambre funéraire à peu près rectangulaire, dont la superficie est agrandie par trois niches : une dans chacune des parois de la salle, à l'exception de celle qui communique avec l'extérieur par un petit vestibule.



2989. — Inscription de Lapethos. D'après le *Bulletin de correspondance hellénique*, 1896, t. XX, pl. 24.

On a trouvé, dans la région, près de 200 tombeaux de même disposition, qui se répartissent entre le Ier siècle de notre ère et la fin du Ve; quelques-uns même ne seraient pas antérieurs à la fin du VIIe siècle. Celui qui nous occupe est daté de 491 J.-C. (a. 788 de l'ère du Bosphore qui part de 297 av. J.-C.); il se détache de la foule par ses importantes inscriptions. Il n'y en a pas moins de 13 : toutes sont de la même époque; mais, bien qu'exécutées en même temps, toutes n'ont pas été tracées avec le même soin.

Le n. 1 ne contient que la date; le n. 2 et le n. 6 n'ont pas d'intérêt pour le sujet présent : on y lit un fragment liturgique débutant par Χαρὰ μεγάλη (cf. Luc., II, 10), et le trisagion accompagné d'une invocation.

Les n. 3-5, inscrits dans la niche qui fait face à l'entrée du tombeau, contiennent les ℣. 1-12 du ps. XC. Le même psaume s'achève, dans la niche de droite,

[1] *Bulletin de corresp. hellénique*, t. XX, p. 350; *Bulletin de la Soc. des antiq. de France*, 1901, p. 191. — [2] *Bulletin de corresp. hellénique*, t. XX, p. 351. — [3] *Ueber eine jüngste auf Rhodes gefundene Bleirolle enthaltend den 80 Psalm*, dans *Sitzungsberichte d. k. pr. Akad. der Wissenschaften zu Berlin*, 1898, p. 582-588, et pl. II; voir aussi *Bulletin de la Société des antiquaires de France*, 1901, p. 189; A. Rahlfs, *Septuaginta-Studien*, t. II, p. 14. — [4] *Eine altchristliche Grabkammer in Kertch*, von prof. Julien Kulakowsky, dans *Römische Quartalschrift*, 1891, t. VIII, p. 49-87, 309-327.

en lignes ininterrompues courant sur les trois parois du réduit (n. 7-9). Voir *Dictionn.*, t. II, col. 2650, fig. 2213, 2214.

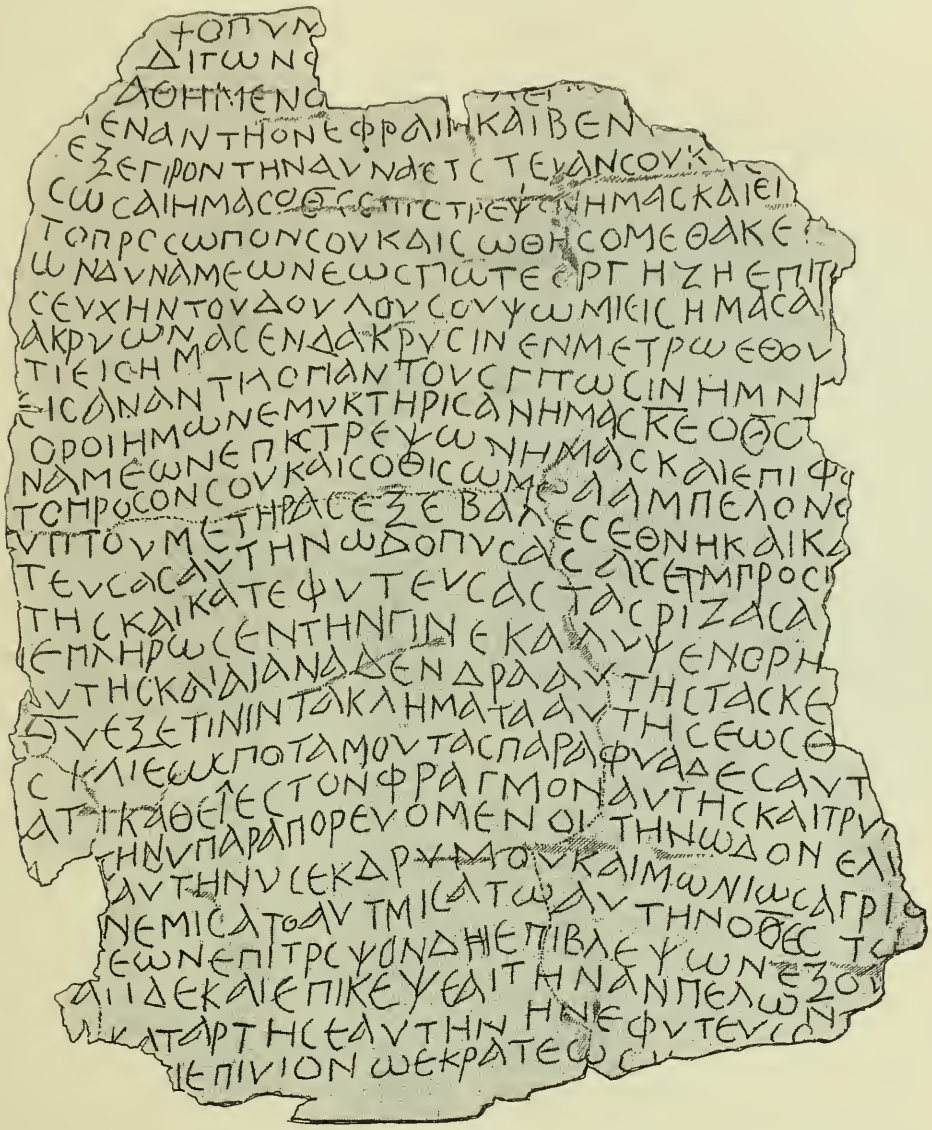
Le n. 10, gravé au-dessus de l'entrée du tombeau, renferme les ℣. 7-8 du ps. CXX.

Le n. 11, inscrit sur la moulure qui orne l'entrée de la niche de gauche, n'est qu'un court extrait du ps. XXVI dont il ne reproduit que la moitié du premier verset.

Le n. 12, faisant pendant au précédent, au-dessus de la niche de droite, achève le ℣. 1 du psaume XXVI.

Le n. 13, dans une position symétrique, au-dessus de l'entrée de la niche du fond, face au vestibule qui donne accès dans le tombeau, semble avoir reproduit le premier verset du ps. CI.

4° *Terre cuite de Mégare.* — Bien qu'il ne s'agisse plus de l'Ancien Testament, nous pouvons citer encore ici un fragment de terre cuite, provenant de Mégare et conservé au musée d'Athènes[1]. La tablette, dans son intégrité, mesurait environ 0m225 sur 0m185. La portion qui subsiste (0m135 × 0m12) — à peu près un quart de ce petit monument — permet d'en tenter la restitution avec certitude. C'est ce qui a été fait par M. R. Knopf qui a publié ce curieux tesson[2]. Il y a reconnu le texte du *Pater*, d'après Matth., VI, 9-13, avec absence de doxologie finale, ce qui concorde avec tout un rameau de la tradition (fig. 2991).



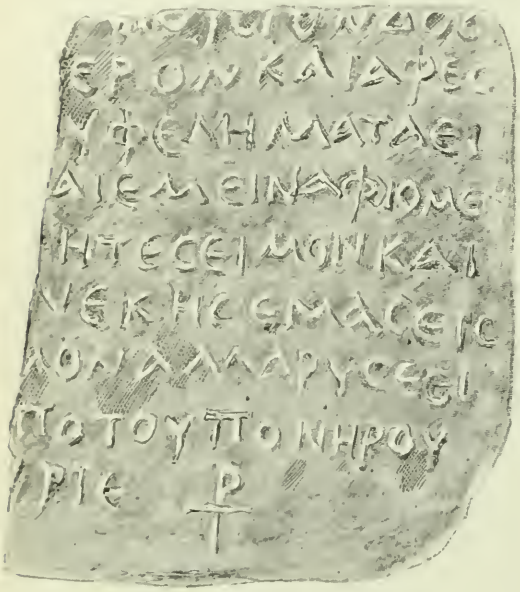
2990. — Rouleau de plomb de Rhodes. D'après *Sitzungsberichte d. k. pr. Akad. der Wissenschaften zu Berlin*, 1898, pl. 2.

III. Observations générales. — Les citations bibliques que notre enquête a réunies dans le monde de langue grecque atteignent un total imposant. On y constate, à première vue, la prédominance des emprunts faits aux Psaumes : on n'en compte, en effet, pas moins de 143 citations. Dans ce chiffre, 48 psaumes seulement sont représentés. Si l'on excepte trois

[1] N° 12227. — [2] *Eine Thonscherbe mit dem Texte des Vaterunser*, dans *Athenische Mittheilungen*, 1900, t. XXV, p. 313-324.

psaumes (XIV, LXXIX et XC) qui sont reproduits intégralement, le plus souvent l'inscription ne renferme qu'une ou deux brèves sentences, correspondant à un ou deux versets. Le nombre des versets isolés, qui ont ainsi des attestations monumentales, atteint le chiffre de 85 seulement; car il en est quelques-uns qui ont joui visiblement d'une plus large notoriété que d'autres : c'est ainsi que le ps. XXVI, 1, et le ps. CXII, 7, reparaissent quatre fois; XC, 1, est cité huit fois; CXVII, 20, vingt et une fois; CXX, 8, vingt-huit fois.

Nulle part ailleurs qu'en Palestine et en Syrie les citations tirées des Psaumes n'ont joui d'une plus grande faveur : c'est ainsi que, dans cette province, sur 117 extraits bibliques, il n'y en a pas moins de 112 qui aient été fournis par le Psautier. On remar-



2991. — Terre cuite portant le texte du *Pater*.
Mittheilungen der k. deut. archæologischen Instituts, Athenische Abtheilung, 1900 t. XXV, p. 314.

quera même que ces emprunts aux Psaumes sont presque tous localisés dans la Haute-Syrie : à elle seule, elle en a donné 86. Ce chiffre aura une signification plus précise si on le compare à ceux qui sont fournis par l'Égypte (18), l'Asie Mineure (7), la Grèce (2) et l'Europe (8).

Si le reste de l'Ancien Testament est moins largement représenté, cela tient moins peut-être à des raisons de préférence qu'au but même des graveurs. En quête d'invocations, de prières ou d'acclamations, ils en trouvaient dans les Psaumes des formules toutes faites et familières. C'est ce qui explique assez naturellement que le reste de l'Ancien Testament, en dehors des citations du Psautier, ne soit représenté que par 16 citations.

Le Nouveau Testament, par contre, trouve d'assez nombreuses attestations, surtout si nous faisons entrer les ostraca dans notre enquête : on ne compte pas moins de 82 citations néo-testamentaires, représentant un total de 124 versets. Naturellement les Évangiles entrent dans ce chiffre pour la plus large part; l'Apocalypse, les Actes et la Ie Petri ne sont représentés que par un numéro; la correspondance de saint Paul, au contraire, a fourni 14 citations.

Généralement les citations bibliques sont assez courtes : cela tient surtout aux exigences de l'inscription monumentale qui ne s'accommode pas de longues légendes. Il était donc difficile pour celui qui faisait graver un texte sur la porte de sa maison ou sur le linteau d'un édifice religieux, de donner satisfaction à toutes ses préférences. Quelques-uns ont tourné la difficulté : au lieu de cinq ou six versets se faisant suite, ils ont préféré juxtaposer une série de versets empruntés à différents psaumes. Ces incipits les délivraient de l'embarras du choix et leur mettaient en mémoire la suite des textes que l'exiguïté de la surface à inscrire les obligeait de sacrifier. Ces citations composites ne sont pas rares, cf. v. g. 1, 7, 21, 22, 31, 34, 46, 51, 75, 80, 168, 180, 221, 233, etc. Dans plus d'un cas (v. g. 1, 7, 21, 46, 75, etc.), on se rend compte du motif qui a dicté le choix et rapproché divers versets de sens très voisin; d'autres fois, la fantaisie a été plus libre. Généralement ces centons ne réunissent que des textes homogènes; quelques graveurs cependant n'ont pas hésité à réunir une citation d'Isaïe à un verset de Psaume (v. g. 168, 224) ou même à faire voisiner des extraits des deux Testaments (34). Le n. 180 est d'un genre à part : il s'agit plutôt d'une série de textes réunis dans le même édifice que d'une citation composite.

Ces citations bibliques sont habituellement littérales, pourvu qu'on ne donne pas à ce terme un sens trop étroit. La littéralité, en effet, ne souffre pas beaucoup de quelques omissions dans le corps des versets, ni de quelques additions ou substitutions. C'est ainsi que Θεός est parfois substitué à Κύριος ou inversement, υἱὸς θεοῦ à υἱὸς Δαυείδ, etc., c'est ainsi encore parfois que Χριστός, intercalé dans le texte, dénote, sans modifier le texte, une application chrétienne de la formule de l'Ancien Testament.

Parfois le graveur a pris plus de liberté, semble-t-il, avec le texte biblique, soit que sa mémoire l'ait trahi, soit qu'il ait cédé au désir d'une application plus pressante à ses désirs de la formule scripturaire, à moins peut-être qu'il ne disposât d'une tradition manuscrite légèrement différente de celle qui est parvenue jusqu'à nous. Ainsi on voit intervenir la Trinité dans ps. CXX, 8 (93), dans le même verset, εὐλογέω est assez souvent substitué à φυλάττω, ce qui donnerait à croire que cette variante représente soit une citation liturgique, soit un texte perdu (93, 96, 97, 103, 104).

D'autres fois, le rédacteur s'est encore mis plus à l'aise : il n'a pas craint de fondre deux textes en un (21, 31, 80); de faire au texte quelques additions qui restent dans le sens scripturaire, complètent et précisent la portée de la citation (25, 26, 30, 58, 59, 67, 70, 95); d'appliquer le texte à un personnage — défunt ou orant — au prix d'une légère modification (27, 105).

Enfin — et le cas n'est pas rare, surtout en Égypte — le texte scripturaire n'est plus reproduit pour lui-même, il entre dans un contexte rédactionnel. Les procédés varient : tantôt c'est le verset biblique qui sert de point de départ à un développement, tantôt il intervient au cours de la rédaction, offrant une formule heureuse que le graveur a hâte d'adopter, tantôt enfin il sert de conclusion (7, 15, 51, 54, 132, 150, 153, 166, 175, 183-185).

IV. Sens et portée des inscriptions bibliques. — La profusion des textes bibliques fournis par les inscriptions du monde grec n'est pas un effet du hasard. Pourrait-on se rendre compte de la signification et de la portée de ces emprunts à l'Écriture? Pourrait-on retrouver le motif — ou les motifs — qui guidaient le choix des graveurs de Syrie, d'Égypte ou d'ailleurs? La question a son importance : elle a aussi ses difficultés.

M. Prentice [1] l'a examinée longuement à propos des inscriptions de la Syrie. Disposant d'une documentation très abondante, en grande partie due à ses propres explorations, il semblerait qu'il ait eu tous les moyens d'arriver à une solution très proche de la vérité. Nous verrons si nous pouvons nous ranger à l'avis qu'il a formulé.

Il fait observer d'abord [2] que, dans nombre de cas, le contenu du texte lui-même ne justifie pas le choix qui en a été fait et ne le destinait pas à figurer sur la façade d'un monument; d'autres n'ayant pas de rapport avec les formes courantes du culte, ce n'est pas à celui-ci qu'était due leur faveur; enfin il ne veut pas qu'on dissocie la cause des textes scripturaires de celle des symboles chrétiens — croix, disques, etc. — si fréquents en Syrie.

Sous le bénéfice de ces remarques préalables, il fait une part à la fierté des chrétiens qui, au lendemain de la victoire du christianisme, put choisir cette manière de s'affirmer. Peut-être aussi, pense-t-il, la profession ouverte de la foi triomphante pouvait-elle garantir plus de sécurité aux propriétaires. Peut-être encore, dans quelques cas, une part de prosélytisme n'était-elle pas absente de ce parti pris d'exposer aux regards des païens la croix, accompagnée de sentences pieuses. Enfin il ne fait pas difficulté à reconnaître la probabilité de l'opinion qui ne verrait souvent dans les symboles et dans ces inscriptions religieuses qu'un pur motif décoratif.

Ainsi, fierté de leur religion, prosélytisme, désir de sécurité, recherche du décor et de l'effet : toutes ces raisons ont pu guider, dans l'un ou l'autre cas, les graveurs. Cette solution serait assez libérale, si M. Prentice n'ajoutait aussitôt que, dans la majorité des cas, les chrétiens, en gravant une eulogie, un nom sacré, bien en évidence sur leurs maisons, obéissaient avant tout à une raison d'intérêt, à une superstition.

Pour lui, le nom de Dieu, le nom et les symboles du Christ, le texte sacré lui-même, par le fait même qu'il était sacré, devenaient des porte-bonheur, de puissants ἀποτρόπαια; il y avait donc lieu de les mettre partout en évidence, afin que les mauvais esprits trouvassent toutes les avenues gardées. Voilà pourquoi ces inscriptions prophylactiques sont gravées, griffonnées ou peintes partout, même sur les parois intérieures des étables, des pressoirs, des boutiques; voilà pourquoi la place la plus fréquemment occupée par l'inscription est le linteau ou le cadre des portes ou des fenêtres : c'est par ces ouvertures que se glissaient les esprits malfaisants.

Ainsi, la plupart des inscriptions soi-disant chrétiennes de Syrie auraient un caractère nettement magique et nous aurions la désillusion de reconnaître une très large part de pure superstition là où, à première vue, on croyait distinguer l'expression authentique d'une sincère piété [3].

M. Prentice a fait école. Assez généralement sa thèse a été adoptée [4]. Antioche était adonnée à toutes les superstitions [5] et cette manie s'était généralisée dans la Syrie entière : l'épigraphie y révèle un nombre considérable d'inscriptions à formules prophylactiques ou talismaniques [6]. On n'a donc pas fait difficulté d'admettre que les chrétiens syriens avaient en cela suivi les errements de leurs ancêtres païens : « De même qu'on gravait un oracle d'Alexandre d'Abonotichos, on grava désormais un verset de psaume ou bien une acclamation liturgique [7]. » Voilà pour le fait. Le sentiment qui inspirait les graveurs des générations nouvelles était-il demeuré le même? C'est ce qu'on tranche sans difficulté par l'affirmative. Il semble que la question comporte quelques distinctions importantes qui restreindront la portée de la thèse de M. Prentice, du moins en ce qui concerne les inscriptions « bibliques ».

C'est de ce point seulement que nous avons à reprendre l'examen, tout en élargissant le cercle de nos recherches : nous ne nous occuperons plus exclusivement de la Syrie, notre enquête doit embrasser toutes les inscriptions scripturaires, quelle qu'en soit la provenance. Si nous ne nous trompons, nous pourrons apporter à la thèse couramment admise quelques précisions nouvelles.

Les inscriptions que nous avons réunies et dont le caractère est établi sont de provenances diverses : les unes sont gravées sur des églises ou des monuments religieux ou civils; d'autres se lisent sur des tombes, monuments ou stèles; le plus grand nombre sur des linteaux d'habitations privées; enfin, quelques-unes sont inscrites sur des tessons, des bijoux et autres menus objets.

1° *Églises.* — On compte au moins 43 textes bibliques, sur 247, qui appartiennent à des églises. Or, dans aucun cas, l'explication magique n'a la moindre probabilité. Tous les textes que nous y rencontrons ont été choisis avec un soin particulier et ont avec le monument un rapport voulu. Il s'agit du Dieu « terrible dans la grande assemblée des saints, » du royaume du Christ, du Dieu créateur (38, 112, 113); de la maison de Dieu, de ses parvis, des portes de la justice, de la porte de Jahvé, de ses portiques, de la tour de David, de la bien-aimée toute belle, sans défaut, du bien-aimé qui heurte à la porte (37, 50, 61, 118, 119, 236) [8]; de la maison du Seigneur où l'on se rend (108); de la pierre sur laquelle le Christ édifiera son Église (126); des souvenirs de l'exode au Sinaï (115); surtout de la porte du Seigneur par où pénètrent les justes (60-63, 65-68, 71, 74, 76, 77-79), de la sainteté du temple (49); du Dieu secourable qui garde l'entrée (94). Dans une chapelle copte on a inscrit (180) le début des quatre Évangiles et l'incipit des ps. XXXI, XL, CXI, CXVIII, CXXVII; ce choix, remarque M. Lefebvre [9], paraît répondre à une double préoccupation : les versets évangéliques étaient destinés à rappeler aux moines les bases de leur croyance, et les fragments des cinq psaumes, dont le mot initial est μακάριος ou μακάριοι, devaient les affermir dans les principes de la vie morale et religieuse. Ailleurs encore c'est l'*Hymnus tersanctus* d'Isaïe (168), la phrase prophétique qui annonce et caractérise Jean-Baptiste (170), la finale du *Pater* (171), la croix, bois de vie (192), la purification qui se fait dans le baptistère (222). A la réserve de trois textes (Ps.,

[1] W. K. Prentice, *Fragments of an early christian liturgy in syrian inscriptions*, dans *Transactions and proceedings of the American Philological Association*, 1902, t. XXXIII, p. 81-100; *Magical formulæ on lintels of the christian period in Syria*, dans *American journal of archæology*, second series, 1906, X, p. 137-150. Les résultats de ces deux mémoires sont reproduits dans les *Publications of an American archæological expedition to Syria in 1899-1900*, part. III : *Greek and latin inscriptions*, p. 17-25. — [2] *Greek and latin inscriptions*, p. 17 sq. — [3] *Ibid.*, p. 17, 25. — [4] Cf. Hiller von Gærtringen, dans *Berliner philol. Wochenschrift*, 1909, col. 17; H. Lucas, dans *Byzant. Zeitschrift*, t. XVIII, p. 564, etc. M. Perdrizet, *Archiv für Religionswissenschaft*, 1911, p. 103, parle de « ces textes épigraphiques, qui suent, si j'ose dire, la superstition et la peur; » suivant lui, toutefois, ce n'est pas l'inscription, mais la croix dont elle est précédée ou accompagnée qui est l'essentiel. — [5] Renan, *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1865, p. 308; *Bulletin de correspondance hellénique*, t. XXI, p. 79-85. — [6] Perdrizet, *Bulletin de corresp. hellénique*, 1900, p. 293; *Comptes rendus de l'Acad...*, 1903, p. 66. — [7] Dom Leclercq, *Revue bénédictine*, 1905, p. 429. — [8] L. Jalabert, dans *Recherches de science religieuse*, 1911, p. 59-61. — [9] *Annales du service des antiquités de l'Égypte*, 1909, p. 268-269.

CXVII, 19-20; CXX, 8; Is., VI, 6), ces extraits bibliques ne se rencontrent pas en dehors des monuments religieux. On peut donc affirmer que cette quarantaine de textes a une valeur purement religieuse : le texte a son application obvie à l'église ou lui est appliqué par un léger effort d'exégèse; mais rien qui touche, de près ou de loin, à la superstition ou à la magie.

2° *Monuments civils ou religieux.* — Quatorze textes sont gravés sur divers monuments civils ou religieux. Sur une tour appartenant à un vaste édifice — palais ou couvent — on a gravé un appel à Dieu : « Ne nous abandonne pas, Jahvé, combats ceux qui me combattent, fais-leur la guerre avec ta puissance » (7); sur un Kaṣr, on appelle la protection de Dieu qui sera une maison de refuge, une tour puissante contre l'ennemi (21-22); un camp et une forteresse sont « la porte du Seigneur, les Justes peuvent y entrer » (64, 69); le Seigneur est invité à « garder l'entrée et la sortie » d'un monastère (84); sur la tour d'un fort on lit la prière du larron (131); la formule biblique qui rappelle l'*Ad majorem Dei gloriam*[1] se lit sur deux palais (142, 143); pour une citerne on a choisi le verset qui rappelle que « la voix de Dieu gronde au-dessus des eaux » (17; cf. 231, 232, 238); enfin, dans le réfectoire du Sinaï, une sentence rappelle que Dieu « relève le malheureux de la poussière et retire le pauvre du fumier » (56). Aucun de ces textes, si l'on n'y met de parti pris, n'implique une pensée superstitieuse et ne comporte une explication magique nécessaire.

3° *Tombes.* — Aux morts on a fait leur part : il n'y a pas moins de 30 citations scripturaires gravées sur des monuments funéraires — tombeaux, loculi, sarcophages, stèles. Les unes rappellent la souveraine maîtrise de Dieu (10, 11, 30); la confiance qu'inspire un Dieu illuminateur, protecteur, sauveur (12, 31, 46, 19, 47), vainqueur de la mort (191); la vanité de la vie (117). On prie pour le mort (51); on ne craint pas de lui appliquer le texte biblique (27); le texte sacré s'insère dans l'épitaphe elle-même (150, 153, 166, 175, 183, 184, 185, 226). La catacombe de Kertch, avec le ps. XC entier et les extraits d'autres psaumes (233), semble avoir gardé la copie d'une partie du rituel funéraire. Il n'y a encore, dans ce groupe de citations bibliques, rien qui rappelle les adjurations, destinées chez les païens à préserver les restes de leurs défunts des violations de sépulture, usage dont les chrétiens n'ont souvent pas hésité à s'inspirer. Il n'y a pas un de ces textes qui n'ouvre une perspective sur l'au-delà.

4° *Ostraca.* — Écartons d'un coup la série d'ostraca (193-214) publiée par M. Lefebvre qui reproduisent de longs extraits évangéliques : M. Perdrizet et M. Lefebvre ne pensent pas qu'ils aient rien à voir avec une destination prophylactique[2]. Les passages de la Bible et des Évangiles qui ont joué le rôle de φυλακτήρια se reconnaissent à première vue : jamais le récit de la Passion (193, 201-210, 213, 214) n'a eu ce crédit. Suivant M. Lefebvre, ces tessons constituaient les restes du lectionnaire d'un chrétien pauvre.

5° *Divers.* — Nous rapprocherons de cette modeste copie du livre sacré un certain nombre d'objets liturgiques ou de bibelots pieux qu'on aura peine à faire passer pour des amulettes : la citation biblique qui les accompagne répond à d'autres préoccupations. C'est notamment le cas de la soierie à légendes bibliques qui a pu servir à la liturgie (235) et de ces inscriptions qui accompagnent les scènes de crucifiement, rappelant une des dernières paroles du Sauveur mourant (240, 244, 246). L'inscription gravée sur l'Évangile que tient saint Jean Chrysostome, peint sur un coffret de bois (243), la légende qui accompagne la scène de l'Ascension dans la mosaïque de Thessalonique (247) n'ont rien de prophylactique. Même caractère pour ces deux paroles, si caractéristiques de la prédication de Jésus-Christ : il est la porte par où entrent les brebis (242), la prière est toujours exaucée (239).

Il semble dès lors acquis que 118 textes — à peu près la moitié de notre collection d'extraits bibliques — sont hors de cause.

6° *Linteaux.* — Restent maintenant, en dehors de 12 inscriptions gravées sur de menus objets, dont il sera question plus loin, une centaine de textes qui ont ce caractère commun de se trouver à peu près tous gravés sur des linteaux ou des blocs qui semblent avoir tous appartenu à des constructions privées, maisons, villas ou boutiques. En dépit de cette position à l'ouverture des baies — portes ou fenêtres — qui donnent accès à l'intérieur des maisons, ces inscriptions ne sont pas nécessairement des ἀποτρόπαια. Pour l'affirmer raisonnablement, il faudrait encore que le texte eût un rapport suffisant au rôle protecteur qu'on aurait voulu lui assigner. Si ce rapport fait défaut ou s'il est très lointain, la thèse qui y verrait néanmoins un talisman magique perd toute sa certitude ou ne garde tout au plus qu'une probabilité plus ou moins ténue.

Une première série de textes célèbre simplement la grandeur, la magnificence, la seigneurie de Dieu ou du Christ, sa sainteté et sa puissance (9, 18, 36, 54, 55, 58, 80, 111, 121, 122, 123, 127, 144, 160, 215, 217). Ce Dieu est un Dieu bon, il donne une lumière admirable, il bénit le juste : on le bénit de ses bontés, on se recommande à sa miséricorde en le priant d'oublier les péchés qui pourraient la tarir; en le glorifiant on appelle sur soi la paix et son εὐδοκία (Luc., II, 14 : 52, 116, 128-131, 147, 149, 181).

Une seconde série — beaucoup plus nombreuse — appelle la protection du Seigneur. On lui redit sa confiance, on exalte sa force; on proteste qu'il est un bouclier, une citadelle, une tour puissante contre l'ennemi, un refuge; on aime à reposer à son ombre; on a confiance en lui dans la mesure où l'on espère : qui craindrait-on, quand on l'a pour soi? C'est lui qui garde la cité, sans lui la sentinelle veille en vain : à lui donc de garder la porte, l'entrée et la sortie, à lui la porte par où entrent les justes, etc. (1 [3-6], 8, 13, 14, 15, 16, 19, 20, 23-25, 28, 29, 31, 39-43, 57, 59, 70, 72, 73, 75, 80, 83, 85-93, 95-107, 110, 124, 136-141, 148, 156, 164, 216, 218-221).

Un portrait du juste (Ps. XIV : 227); un souhait de paix (109, 225); la constatation que le bœuf connaît son maître et l'âne la mangeoire de son maître (120); une allusion à Abraham hospitalisant les anges (146); la prière du larron (133-135); celle de l'aveugle (173); une demande de secours contre la méchanceté du démon (172) : tels sont les derniers traits qui échappent à la classification que nous avons essayé de faire aussi simple que possible.

7° *Conclusion.* — S'agit-il de faire, dans ce groupe de textes, gravés sur des linteaux, la part de la superstition, la tâche n'est pas aisée. On hésiterait même à en parler, si un bon nombre de textes, extraits liturgiques ou formules d'invocations pieuses[3], ne nous avaient suffisamment édifiés sur le caractère de la religion des Syriens[4] de l'époque et si nous ne connais-

[1] Cf. Lammens dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1903, p. 477-478. — [2] *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 1904, t. IV, p. 2, n. 2. — [3] M. Prentice en a donné de nombreux exemples, *Greek and latin inscriptions*, p. 19-20. Cf. *Deux missions archéologiques américaines en Syrie*, dans *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth*, t. III, 2, p. 722-723. — [4] On observera que les sept huitièmes des textes discutés appartiennent à la Haute-Syrie.

sions par ailleurs les défaillances du christianisme populaire, qui avait gardé nombre de vaines observances héritées du paganisme.

Si l'on peut donc parler de phylactères, de talismans [1], il semblerait toutefois qu'on ne pourrait guère songer, en l'espèce, qu'au second groupe d'épigraphes gravées sur les linteaux [2] et à quelques-unes de celles que nous avons relevées sur des monuments civils. Ce serait donc une série de 60 à 70 textes qui viendraient peut-être témoigner des superstitions auxquelles l'Écriture aurait prêté l'appui magique de son caractère sacré. Encore faut-il se garder d'être trop affirmatif : la superstition et la vraie piété parlent la même langue; or, tous ces textes sont susceptibles d'une interprétation très naturelle et très chrétienne. Dans leur emploi, une intention superstitieuse intervint-elle, qui vicierait ces beaux élans d'espérance et de confiant abandon? Peut-être; mais il s'agit là d'*intentions* que nous ne devrions pas soupçonner, si nous n'étions édifiés par ailleurs sur les déformations de l'idée religieuse chez ces populations syriennes [3], et dont, après tout, il est à peu près impossible de faire la preuve.

Par contre, le caractère talismanique est moins douteux, quand il s'agit de quelques menus objets que nous avons mis à part (44, 45, 155 [ou 157], 159, 167, 178, 188-190, 228, 229, 241). Il est certain, du moins, pour le bracelet et l'aiguille qui portent le premier verset du ps. xc (44, 45), pour la tablette égyptienne qui porte 12 versets du même psaume (159), car le Talmud de Jérusalem (Schabbath, vi, 2) nous apprend sa valeur prophylactique; pour la gemme qui porte les premiers mots du prologue de saint Jean (241), car on sait la croyance à sa vertu secrète [4]. On ne doutera pas non plus que le rouleau de plomb de Rhodes (228) n'ait joué le rôle d'une amulette; il n'est pas impossible non plus que le *Pater* de la terre cuite de Mégare (229) ait eu la même valeur [5]. D'autre part, on ne saurait affirmer qu'il faille voir des talismans dans la pierre gravée qui proclame l'unité du Dieu du ciel (167), dans l'anneau qui affirme que Dieu est l'espérance de celui qui le glissait à son doigt (155), dans la cuiller qui rappelle la prohibition de l'adultère (178) et les trois lampes (188-190) qui portent, avec la grenouille, symbole de résurrection, ἐγώ εἰμι ἀνάστασις.

A ne réclamer que la probabilité pour le résultat de notre examen, il s'en suivrait que le chiffre des citations bibliques en qui on a des motifs plausibles de reconnaître des talismans superstitieux ne dépasserait guère 70 ou 75. Nous sommes loin de « la majorité ». Cette conclusion toutefois ne va pas directement contre la thèse de M. Prentice, car nous n'avons examiné qu'une catégorie des textes dont il s'occupait et sa thèse portait sur l'ensemble des textes « religieux ». J'ai cependant dit ailleurs [6] qu'il me semblait avoir forcé la vérité.

V. Leur utilité. — On ne saurait méconnaître l'importance de ces citations bibliques, sûrement localisées et parfois exactement datées. Maintenant qu'après avoir épuisé, ce semble, les ressources qui sont fournies par les manuscrits pour l'établissement du texte biblique, on poursuit avec ardeur le récolement des citations qui ont été conservées dans les écrits des Pères, ne doit-on pas faire une place à l'examen des lambeaux d'Écriture arrivés jusqu'à nous par les monuments épigraphiques? Ils sont loin, sans doute, de nous apporter des témoignages pour l'ensemble du texte sacré : ils ne couvrent qu'un secteur très étroit de ce vaste domaine. Mais leur témoignage, s'il a le tort d'être fragmentaire, rachète du moins sa pauvreté par son autorité. Les manuscrits ont souffert de toutes les corruptions inhérentes à une longue transmission; les citations bibliques, dans les écrits des Pères, ont pu être mises en harmonie par les recenseurs avec le *textus receptus* qu'ils avaient sous les yeux ou dans la mémoire. Les inscriptions lapidaires, elles, n'ont subi que des altérations du premier degré (fautes du lapicide); elles n'ont pas été remaniées : nous avons sous les yeux le texte tel qu'il fut gravé au vi^e, au ive ou au iiie siècle. C'est ainsi que l'inscription de Lapethos et le rouleau de plomb de Rhodes appartiennent aux plus anciens témoins du texte des Septante pour les psaumes xiv et lxxix [7].

On n'oserait affirmer que la critique textuelle doive beaucoup gagner à l'examen des citations lapidaires : les témoignages recueillis en faveur de la leçon εὐδοκία (Luc., ii, 14) dans la Syrie du Nord sont peut-être un butin unique. Au moins, pourrait-on recueillir d'utiles indications pour l'histoire du texte sacré et de ses différentes recensions.

On sait quels problèmes sont posés au sujet des recensions d'Hésychius et de Lucien. Or il est certain que l'examen des textes, conservés dans leur forme originale par les inscriptions, pourra permettre d'apporter d'intéressantes précisions à la délimitation de la sphère d'influence de ces recensions [8], qui s'étaient dans une certaine mesure partagé l'Orient.

D'une collation minutieuse — qui échappe au cadre de ce *Dictionnaire* — de tous les fragments que nous avons récolés on pourrait déduire l'identification du texte dont disposaient les graveurs de Syrie, d'Égypte, d'Asie, de Grèce ou d'Europe. Cet examen, tenté pour certains fragments, a déjà donné des résultats intéressants. M. Lefebvre a constaté, à propos des citations multiples peintes sur les parois d'une chapelle de la Basse-Thébaïde (180), « que, tant pour les Évangiles que pour les Psaumes, le copiste se servait d'un manuscrit, prototype ou copie de l'*Alexandrinus* [9]. » Le ps. xiv (227) présente deux variantes propres à N^c·aR [10]; le rouleau de plomb de Rhodes (228) a aussi ses leçons propres qui nous ramènent à la même famille de manuscrits [11]; le *Pater* de Mégare (229), si écourté qu'il soit, a, lui aussi, ses particularités textuelles révélatrices [12]. Nous avons constaté [13], pour un petit groupe de textes de Haute-Syrie, la prédominance des leçons conservées par le *Sinaiticus* et l'*Alexandrinus*; la même remarque s'imposerait pour les textes de Kertch (233) [14]. Ces indications suffisent

[1] Cf. R. Heim, *Incantamenta magica*, dans *Jahrb. f. Philol.*, Suppl., xix, p. 520. — [2] Qu'on se souvienne de la prescription de Deut., vi, 9; xi, 20, et de l'usage de la mezûza chez les Juifs. Cf. *Mélanges de la Faculté orientale* de Beyrouth, iii, 2, p. 723-724. — [3] On lira avec profit l'article de C. Kayser, *Gebrauch von Psalmen zur Zauberei*, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1888, p. 456-462. Il y publie un curieux fragment de manuscrit syriaque de date très récente, mais qui reproduit un original beaucoup plus ancien : ce document énumère 34 psaumes et leurs propriétés magiques. Voir aussi Deissmann, *Bibelstudien*, p. 49 sq. — [4] Le Blant, *Le premier chapitre de saint Jean et la croyance à ses vertus secrètes*, dans la *Revue archéologique*, 1894, t. ii, p. 8-13. — [5] Michon, *Bulletin de la Société des antiquaires de France*, 1901, p. 189-190. — [6] *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth*, iii, 2, p. 721-727. — [7] *Bulletin de la Société des antiquaires de France*, 1901, p. 187; *Sitzungsberichte d. k. pr. Akad. der Wissenschaften zu Berlin*, 1898, p. 586. — [8] La remarque est de Deissmann, *Philologus*, t. lxiv, p. 475 = *Licht vom Osten*, p. 335; *Recherches de science religieuse*, 1910, p. 69. — [9] *Annales du service des antiquités de l'Égypte*, 1909, p. 268. — [10] *Bulletin de la Société des antiquaires de France*, 1901, p. 187; A. Rahlfs, *Septuaginta-Studien*, t. ii, p. 16. — [11] *Sitzungsberichte d. k. pr. Akad. d. Wiss. zu Berlin*, 1898, p. 585; A. Rahlfs, *op. cit.*, p. 14. — [12] *Athenische Mitheilungen*, t. xxv, p. 315-316. — [13] *Recherches de science religieuse*, 1911, p. 60. — [14] *Römische Quartalschrift*, 1894, p. 59, 64.

pour laisser entrevoir ce que l'histoire des textes pourrait devoir de précisions nouvelles, et d'une autorité indéniable, à l'entrée des inscriptions bibliques dans le domaine de l'histoire critique du texte sacré.

Enfin, de l'ensemble de ces textes scripturaires, classés par provenances, se dégage une dernière conclusion. Nous constatons quels étaient, en Égypte ou en Syrie, en Asie ou en Grèce, les Livres saints[1] que le peuple ou les demi-lettrés aimaient à citer parce qu'ils les connaissaient davantage; quelles sentences, dans ces livres favoris, étaient les plus populaires. Ces renseignements jettent un jour intéressant sur l'histoire de la piété des foules : ses manifestations sincères ou ses déviations superstitieuses nous apparaissent au travers des formules qu'elle avait choisies pour exprimer ses vœux ou ses craintes, ses besoins et sa confiance. Ce sont là de menus faits d'âme qui ont pour l'archéologue une valeur humaine qui donne un grand prix à toutes ces légendes si fragmentaires ou si frustes.

VI. Bibliographie. — A. Audollent, *Defixionum tabellæ*, in-8°, Parisiis, 1904. — E. Böhl, *Alte christliche Inschriften nach dem Text der Septuaginta*, dans *Theologische Studien u. Kritiken*, herausg. von J. Köstlin u. E. Riehm, 1881, p. 692-713. — R. F. Burton and C. T. Drake, *Unexplored Syria*, 2 vol. in-8°, London, 1872. — Ch. Clermont-Ganneau, *Archæological researches in Palestine*, 2 vol. in-4°, London, 1896-1899; *Recueil d'archéologie orientale*, 8 vol. in-8°, Paris, 1888 sq. — W. E. Crum, *Coptic ostraca*, in-4°, London, 1902. — A. Deissmann, *Verkannte Bibelzitate in syrischen u. mesopotamischen Inschriften*, dans *Philologus*, t. LXIV, p. 475-478 (réimprimé dans *Licht vom Osten*, 1908, p. 335-338); *Bibelstudien*, in-8°, Marburg, 1895; *Licht vom Osten*, gr. in-8°, Tübingen, 1908. — Fr. J. Dölger, ΙΧΘΥΣ, *Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit*, in-8°, Rom, 1910, t. I. — R. Dussaud et F. Macler, *Voyage archéologique au Safâ et dans le Djebel ed-Drûz*, in-8°, Paris, 1901; *Mission dans les régions désertiques de la Syrie Moyenne*, in-8°, Paris, 1903 [*Nouvelles archives des Missions scientifiques*, t. X]. — K. Humann u. O. Puchstein, *Reisen in Kleinasien u. Nordsyrien*, in-4°, Berlin, 1890 — L. Jalabert, art. *Épigraphie*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, col. 1404-1457; *Notes d'épigraphie chrétienne*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1910, t. I, p. 68-71; 1911, t. II, p. 59-61; *Deux missions archéologiques américaines en Syrie*, dans les *Mélanges de la Faculté orientale* de Beyrouth, III, 2, p. 713-752. — G. Kaibel, *Epigrammata græca ex lapidibus conlecta*, in-8°, Berlin, 1878. — C. Kayser, *Gebrauch von Psalmen zur Zauberei*, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1888, p. 456-462. — R. Knopf, *Eine Thonscherbe mit dem Texte des Vaterunser*, dans *Athenische Mittheilungen*, 1900, t. XXV, p. 429-446. — J. Kulakowsky, *Eine altchristliche Grabkammer in Kertsch*, dans *Römische Quartalschrift*, 1897, t. VIII, p. 49-87, 309-327. — Lauer, *Le trésor du Sancta sanctorum*, dans *Monuments Piot*, in-4°, Paris, 1906, t. XV. — G. Lefebvre, *Fragments grecs des Évangiles sur ostraka*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 1904, t. IV, p. 1-15; *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Égypte*, in-4°, Le Caire, 1907, et *Addenda* parus dans les *Annales du Service des antiquités de l'Égypte*, 1908, 1909. — E. Nestle, *Die alten christlichen Inschriften nach dem Text der Septuaginta*, dans *Theologische Studien u. Kritiken*, herausg. von J. Köstlin u. E. Riehm, 1883, p. 153-154. — J. Nicole, *Textes grecs inédits de la collection papyrologique de Genève*, in-8°, Genève, 1909. — Max Frh. von Oppenheim u. H. Lucas, *Griechische u. lateinische Inschriften aus Syrien, Mesopotamien u. Kleinasien*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1905, t. XIV, p. 1-72, avec les corrections proposées par Mercati, *ibid.*, p. 587, et Clermont-Ganneau, *ibid.*, t. XV, p. 279-284 = *Recueil d'archéol. orient.*, t. VII, p. 217-236. — Pomjalowsky, *Zum kürzlichen Funde einer griech. christl. Inschrift zu Kairo*, dans *Nachrichten der Kais. Russ. archæolog. Gesellschaft*, 1890, t. IX, p. 300 [en russe]. — W. K. Prentice, *Magical formulæ on lintels of the christian period in Syria*, dans *American journal of archæology*, second series, 1906, IX, p. 137-150. — *Publications of an American archæological expedition to Syria in 1899-1900*, part. III : *Greek and latin inscriptions*, by W. K. Prentice, gr. in-4°, New York, 1908; *Publications of the Princeton University archæological expedition to Syria in 1904-1905*, division III : *Greek and latin inscriptions*, by W. K. Prentice, E. Littmann, David Magie Jr. and Duane Reed Stuart, gr. in-4°, Leyden, 1908-1910 (en cours). — A. Rahlfs, *Septuaginta-Studien*, in-8°, Göttingen, 1907, vol. II. — E. Renan, *Mission de Phénicie*, in-fol., Paris, 1864. — E. Sachau, *Reise in Syrien u. Mesopotamien*, in-8°, Leipzig, 1883. — G. Schumacher, *Across the Jordan*, in-8°, London, 1886. — U. J. Seetzen, *Reisen durch Syrien...*, 4 vol. in-8°, Berlin, 1854-1859. — *Survey of the western Palestine*, in-4°, London, 1883. — F. Uspenskij, *Archeologičeskie Pamjatniki Sirii*, dans les *Izviestiia russkago archeologičeskago Institouta v. Konstantinopolě*, 1902, t. VII, p. 94-212. — H. Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, in-fol., Paris, 1870.

L. Jalabert.

2. CITATIONS BIBLIQUES DANS L'ÉPIGRAPHIE LATINE. — I. Les deux catégories. II. Inscriptions en prose : 1° le repos éternel; 2° les fidèles; 3° le Christ; 4° Genèse; 5° Exode; 6° Rois; 7° Job; 8° Psaumes; 9° Isaïe; 10° Proverbes; 11° Ecclésiaste et Ecclésiastique; 12° Évangile; 13° Actes; 14° Épîtres; 15° Apocalypse. III. Inscriptions métriques : 1° le repos éternel; 2° les fidèles; 3° le Christ; 4° Genèse et Pentateuque; 5° livres historiques; 6° Job; 7° Psaumes; 8° Prophètes; 9° saint Matthieu; 10° saint Marc; 11° saint Luc; 12° saint Jean; 13° Actes; 14° Épîtres; 15° Apocalypse. IV. Versions. V. Bibliographie.

I. Les deux catégories. — La place prépondérante attribuée à l'Écriture sainte dans la formation intellectuelle, morale et spirituelle des fidèles suffirait à expliquer l'emprunt littéral ou la simple réminiscence de ses maximes dans les écrits des Pères et des auteurs ecclésiastiques. Le minutieux travail nécessaire pour dégager les textes scripturaires de l'œuvre théologique, apologétique ou littéraire qui les conserve a été tenté avec succès et profit pour un certain nombre d'écrivains. Ici, nous avons à nous renfermer dans les limites de l'archéologie monumentale et, en l'espèce, de l'épigraphie lapidaire.

Tous les textes que nous pouvons relever appartiennent à des inscriptions en prose ou à des inscriptions métriques, c'est aussi la division que nous suivrons dans l'étude que nous en ferons. Cette division peut sembler artificielle, cependant nous la croyons fondée parce que, selon qu'ils entrent dans une inscription en prose ou en vers, les textes cités sont différemment traités, on pourrait dire maltraités. L'inscription en prose ajoute à un texte trop souvent incorrect dans la source d'où on le tire des incorrections nouvelles, des transcriptions fautives, des altérations injustifiées qui sont imputables à l'inattention, à l'ignorance, à la maladresse; l'inscription métrique,

[1] Dans plus d'un cas, l'origine biblique immédiate de telle citation n'est pas prouvée : il est plus probable qu'elles dérivent directement de la liturgie et, par elle, de l'Écriture. Voir les remarques de Prentice, *Greek and latin inscriptions*, p. 9-16.

si incomplète que soit la science prosodique de son rédacteur, inflige au texte cité une déformation préméditée en vue de l'introduire à la place qu'on lui réserve et de l'y faire figurer sur tel nombre de pieds qu'on lui impose.

II. Inscriptions en prose. — 1° *Le repos éternel.* — Comme l'immense majorité des inscriptions chrétiennes appartient à l'épigraphie funéraire, il faut s'attendre à y rencontrer, plus fréquente qu'aucune autre, l'allusion ou la mention de la vie future et des conditions suivant lesquelles on la conçoit. Une parole des psaumes, que les chrétiens savaient et récitaient tous, leur suggérait l'idée de la mort comme celle d'un sommeil reposant et pacifique dans l'attente : *In pace in idipsum dormiam et requiescam* [1]; aussi lisons-nous sur une inscription de la Gaule ces mots : IN PACE DORMIAM ET REQVIESCAM [2], et pour être moins textuel, l'emprunt n'en est pas moins certain ou du moins l'inspiration est aussi assurée dans ces innombrables marbres qu'on ne peut songer à énumérer et qui nous offrent les variantes d'une pensée unique : DORMIT IN PACE; QVIESCIT IN PACE; HIC QVIESCIT IN PACE; HIC REQVIESCIT IN PACE; HIC IACET IN PACE; HIC REQVIESCIT IN SOMNO PACIS; HIC DORMIT IN SOMNO PACIS; IN PACE DOMINI DORMIT, et enfin les diverses variantes de *hic* : IN HOC LOCO; IN HOC TITVLO; IN HOC TVMVLO; IN HOC SEPVLCHRO. Moins instruits que nous des vicissitudes que l'archéologie et l'avidité infligent aux tombes, ces naïfs chrétiens se promettaient, dans la parcelle du sol où on les déposait, un éternel repos : QVIESCET IN PACE [3]; HIC REQVIESCET IN SOMNO PACIS [4], mais on lit beaucoup plus souvent : QVIEVIT IN PACE [5]; REQVIEVIT IN PACE [6]; REQVIEVIT IN PACE DOMINI [7]; OBDORMIVIT IN PACE [8]. Les païens comparaient, eux aussi, la mort à un sommeil, mais pour les fidèles la mention *in pace* équivalait à une confession de foi à la résurrection, ou, suivant les contrées, à un aveu d'attachement à l'Église catholique [9]; la réminiscence du psaume IV, 9, devait être généralement oubliée et ignorée. Nous croyons qu'il en était de même pour les formules : HIC REQVIESCIT IN DOMINO [10]; HIC IACET IN CHRISTO [11]; OBIIT IN CHRISTO [12], que la langue liturgique familière à tous suffisait à suggérer, sans qu'il fût besoin de recourir à certains livres saints d'une lecture peut-être assez peu générale, comme l'Apocalypse [13] : *Beati mortui qui in Domino moriuntur; amodo jam dicit Spiritus, ut requiescant a laboribus suis*, et encore la première épître aux Corinthiens [14] : *Ergo et qui dormierunt in Christo, perierunt.*

Pour ces locutions courantes qu'on prenait à peine le soin d'articuler correctement, la pierre voyait d'étranges déformations, qui ne laissent pas d'offrir un grand intérêt pour la morphologie de la langue; par exemple, on lisait : QVESCET IN PACE; *r*EQVESCENTI IN PACE; *req*VESCIT IN PACE [15]; ou bien : HIC QVESCIT... IN PACE [16]; HIC QVIISCET; REQVISCIT IN PACE [17]; et encore : CVIVS ANIMA REQVIVIT IN PACE [18]. Le *c* et le *qu* ne sont pas plus épargnés que le *l* : BENE QVESQVENTI IN PACE; CESQVET IN PACE; HIC CESQVIT IN PACE; LOCVS BENE QVESQVENTIS IN PACE; BENE QVESQVENTI [19]; CESQVET IN PACE [20]. Enfin on trouve : QVIENSCES IN PACE et QVIENSQVIT IN PACE [21], et quelquefois, mais assez rarement, l'emploi de l'optatif : ANIMA EIVS REQVIESCAT IN PACE [22], ou bien simplement : REQVIESCAT IN PACE [23].

Un autre souhait de paix, suggéré par l'accueil fait aux disciples après la résurrection, lorsque Jésus leur dit : *Pax vobiscum* [24], se retrouve presque exclusivement sur les inscriptions de la Gaule. D'un vœu d'union et de calme adressé à des vivants, on a fait un vœu de vie éternelle adressé aux défunts. La liturgie n'a-t-elle pas, ici encore, influencé cette déviation? La cérémonie du baiser de paix était, dans les anciennes liturgies, accompagnée d'un souhait : *Pacem habete*; *Pax Domini sit vobiscum*; peut-être le choix de la formule que nous allons citer s'inspira-t-il de la pensée d'un baiser de paix suprême envoyé au défunt et accompagné d'un souhait tel que ceux-ci : PAX VOBISCVM [25]; PAX TECVM [26]; PAX TECVM SIT [27]. Depuis quelques années cette formule commence à se rencontrer en Italie : PAX TECVM [28]; PAX TECVM SIT CVM TVIS [29]; PAX TIBI CVM SANCTIS [30].

2° *Les fidèles.* — Nous ne nous attarderons pas ici à une épithète inspirée probablement de la réponse célèbre de Marie à l'ange Gabriel : *Ecce ancilla Domini* [31]; nombre d'épitaphes confèrent comme un titre d'honneur ce terme d'*ancilla* (voir ce mot) à une défunte et il se retrouve à Rome, en Espagne, en Gaule, etc. : ANCILLA DEI; ANCILLA DEI ET CHRISTI; FAMVLA DEI [32]; ANCILLA CHRISTI; FAMVLA DEI; FAMVLA CHRISTI [33]; ANCILLA DEI; FAMVLA DEI [34]; et les hommes n'ont pas voulu être moins bien partagés, ce qui les a amenés à se qualifier : DEI FAMVLVS [35]; FAMVLVS DEI [36]; FAMVLVS CHRISTI [37], car nous ne croyons pas que, pour faire cette trouvaille, ils soient allés feuilleter le Deutéronome [38] qui qualifie Moïse *homo Dei* et le livre de Josué [39] qui le nomme *Moyses servus meus*. Quoi qu'il en soit, rien de plus commun que les appellations : HOMO DEI [40]; DEI SERVVS [41]; SERVI DEI [42]; SERVVS CHRISTI [43]; DEI SERVVS [44]; SERVVS DEI [45].

[1] Ps. IV, 9. — [2] E. Le Blant, *Recueil des inscript. chrét. de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, in-4°, Paris, 1856-1865, n. 336 *c*. — [3] De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, n. 174. — [4] *Ibid.*, t. I, n. 678. — [5] E. Huebner, *Inscript. Hispaniæ christianæ*, in-4°, Berolini, 1870, n. 17. — [6] *Ibid.*, n. 3. — [7] *Ibid.*, n. 306. — [8] *Ibid.*, n. 21. — [9] Voir *Dictionn.*, au mot Carthage, t. II, col. 2317. — [10] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, n. 258. — [11] *Ibid.*, n. 281. — [12] *Ibid.*, n. 394. — [13] Apoc., XIV, 13. — [14] I Cor., XV, 18. Non que nous voulions amoindrir l'importance de la connaissance des Écritures, mais il s'agit ici non de traités savants, mais d'épitaphes composées pour la plupart par des fidèles peu ou point lettrés ou des lapicides d'une ignorance crasse; or les uns et les autres, quand ils voulaient tirer une maxime de leur propre fonds, avaient plus vite fait de se remémorer un psaume, une lecture entendue à l'église que de feuilleter un exemplaire incomplet de l'Écriture dans laquelle tous ne devaient pas se reconnaître aisément. — [15] De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, n. 161, 178, 185, 1202. — [16] Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, n. 264. — [17] De Rossi, *op. cit.*, t. I, n. 879, 1207. — [18] E. Huebner, *Inscript. christ. Britanniæ*, n. 151. — [19] De Rossi, *op. cit.*, t. I, n. 51, 251, 452, 687, 446. — [20] F.-X. Kraus, *Die christl. Inschriften der Rheinlande*, 1890, t. I, n. 5. — [21] De Rossi, *op. cit.*, t. I, n. 207, 451. — [22] E. Huebner, *Inscript. christ. Hispaniæ*, n. 129. — [23] F.-X. Kraus, *op. cit.*, t. II, n. 15. — [24] Luc., XXIV, 36; Joa., XX, 19. — [25] E. Le Blant, *op. cit.*, n. 526. — [26] *Ibid.*, n. 491, 495, 497, 499, 519, 520, 522, 541. — [27] *Ibid.*, n. 533; cf. n. 329 *a*. — [28] *Notizie degli scavi*, 1901, p. 485; *Bull. di arch. crist.*, p. 91; *Nuovo bullettino di arch. crist.*, 1905, p. 283. — [29] *Bull. di arch. crist.*, p. 132. — [30] *Notizie degli scavi*, 1896, p. 324. — [31] Luc., I, 38. — [32] De Rossi, *op. cit.*, t. I, n. 288, 497, 1259. — [33] E. Huebner, *Inscript. christ. Hispan.*, n. 527, 310, 66. — [34] E. Le Blant, *op. cit.*, n. 545, 406. — [35] De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, Syll. II, 11 *a*. — [36] E. Huebner, *Inscript. christ. Hispan.*, n. 113. — [37] *Ibid.*, n. 120; E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, n. 57. — [38] Deutér., XXXIII, 1. — [39] Josué, I, 2. — [40] De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, n. 523. — [41] De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, n. 1268; *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 5489; t. X, n. 1192. — [42] E. Huebner, *Inscript. christ. Hispan.*, n. 496. — [43] E. Huebner, *Inscript. christ. Hispan.*, n. 247 *a*; *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 1594. — [44] *Corpus inscriptionum latinarum*, t. XI, n. 4996. — [45] *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, 1907, p. 30.

3° *Le Christ.* — Saint Jean-Baptiste avait désigné Jesus sous le nom d'agneau : *Ecce agnus Dei* [1], et cette appellation devait obtenir une faveur générale parmi les fidèles [2], ainsi qu'en témoignent les écrits des Pères, les liturgies, les monuments et l'épigraphie qui nous donne à lire ces formules : ECCE AGNVS DEI [3]; ICCI AGNVS [*d*]EI QVI TOLLIT [*pec*]CATVM SECVLI [4]; *i*]CCI AGNVS [*d*]EI QVI TOLLIT [*pec*]CATVM SECVLI [5]; AGNVS DEI [6].

D'autres appellations, telles que *rex regum, dominus dominantium* [7], se retrouvent soit intégralement, soit à peine modifiées et introduites dans un commencement de centonisation, comme sur cette inscription de Spalato [8] :

+ IHS XPE REX REGVM DNE <DOMINANTIVM>
SINT OCVLI TVI APERTI DIE A<C NOCTE SVPER
MVM ISTAM CLEMENTER [DO>

A Rome, nous lisons : REX REGVM STELLATO SEDIT SOLIO [9]; en Espagne, le titre inscrit sur la croix [10] : IES̄ NAZARENVS REX IVDEORVM(*m*) [11] et l'abréviation si usuelle INRI [12]. Enfin, nous trouvons encore un emprunt textuel à saint Jean [13], c'est la propre définition que Jésus y donne de lui-même : EGO SVM VIA, VERITAS ET VITA [14].

Quelques inscriptions font mention de la Trinité et l'emprunt à la formule célèbre de saint Matthieu [15] est évident, par exemple quand nous rencontrons : IN NOMIINE D(*e*)I PATRIS ET FILII (*et*) SPERITVS [16]; IN NOMINE PATRIS ET FILII ET SPS SCI [17] : IN N. PATRIS ET SPIRITVM SCI [18]. D'autres mentions épigraphiques de la Trinité se rencontrent, mais dépourvues de cette concision précieuse et influencées par la liturgie et les développements théologiques, comme celle-ci : *in*] NOMINE DEI PATRIS OMNIPOT[*ent*]IS ET DOMINI NOSTRI IESV ☧ FIL ▨ *s*]ANCTI PARACLETI.·· [19].

Parfois nous rencontrons la mention d'une des personnes divines prise à part et c'est plutôt une allusion qu'une citation proprement dite, comme dans cette réminiscence du récit des Actes des apôtres : *Et apparuerunt illis dispertitæ linguæ tamquam ignis seditque supra singulos eorum; et repleti sunt omnes Spiritu Sancto* [20], qu'il faut rapprocher de cette inscription de Tours : SANCTISSIMA XPI ECCLESIA QVAE EST MATER OMNIVM ECCLESIARVM QVAM FVNDAVERANT APOSTOLI IN QVA DESCENDIT SPIRITVS SANCTVS SVPER APOSTOLOS [21].

Ou bien c'est le Christ désigné par le titre d'*unigenitus* [22]; ...VNIGENITO FILIO DEI... [23], ou par le vocable d'Emmanuel que saint Matthieu interprète ainsi : *Ecce virgo in utero habebit et pariet filium : et vocabunt nomen eius Emmanuel, quod est interpretatum : Nobiscum Deus* [24], ce que nous lisons sur une inscription de Salone : *em*]MANVEL + NOBISCVM DS [25].

Après l'Annonciation, nous relevons en Afrique plusieurs citations textuelles de l'hymne angélique en saint Luc [26], à Tébessa [27] :

GLORIA IN EXCEL
SIS ΔO ET IN TE
RRA PAX
HOMINIB(*us*)
5 BONE BOLV
MTATIS

et encore [28] : GLORIA IN EXCELLSIS DEO ET IN TERRA PACS OMNIBVS, ou bien [29] : LAVDES IN EXCELSIS.

La mission de Jésus et le choix de ses douze collaborateurs est rappelée par cette formule accostée des noms des apôtres [30] :

☧
[*e*]CCI AGNVS
[*d*]EI QVI TOLLIT
[*pec*]CATVM S[*a*]ECVLI

Nous trouvons deux nomenclatures du collège apostolique : PAVLVS, IACOVVS, SIMON, TOMAS, MATTEVS, PETRVS, ANDREAS, IACOVVS, IOANNIS, FILIPPVS, BARTOLOMIVS [31], et PAVLVS, IACOBVS, IOHANNIS, PETRVS, ANDREAS, FILIPPVS, IACOBVS, THADDAEVS, SIMON CANANEIO, THOMAS, MATTHAEVS, BARTHOLOMEVS [32]; la liste de saint Matthieu, x, 2-4, y est un peu bousculée [33].

La vie publique du Christ n'a fait l'objet que d'un nombre restreint de citations épigraphiques. En Espagne, à *La Zubia villa como à una hora al sur de Granada*, en Andalousie, sur une plaque de terre cuite ayant l'apparence d'une tuile, 0m48 × 0m29, épaisseur 0m052, du VIIIe ou du IXe siècle, cette maxime (fig. 2992) [34].

+ PAVPERES VOBISCVM
ABEBITIS ME AVTEM SENPER VO
BISCVM NON AVEBITIS TV QVI LE
GIS INTELLIGE

dans laquelle on retrouve deux citations de saint Matthieu [35].

Cette sentence évangélique est exceptionnelle dans l'épigraphie latine, mais il existe une série de compositions jadis transcrites sur le bronze ou sur le marbre et qui formaient en quelque sorte les « légendes » ou l'explication de peintures, de mosaïques, de bas-reliefs. Nous avons déjà cité à Tours le texte qui se lisait à proximité de la scène de la Pentecôte. E. Le Blant a définitivement prouvé que ces compositions, dans

[1] Joa., I, 29. — [2] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 877 sq., au mot AGNEAU. — [3] E. Huebner, *Inscript. christ. Britann.*, n. 255. — [4] *Corp. inscr. lat.*, t. II, n. 9628. — [5] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 12877. — [6] *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1897, p. 40. — [7] I Tim., VI, 15; Apoc., XIX, 16. — [8] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 2674; la deuxième citation est prise de III Reg., VIII, 29, avec un léger remaniement du texte qui porte : *super domum hanc nocte ac die*. — [9] De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, Syll. LXVI, n. 112. — [10] Joa., XIX, 19. — [11] E. Huebner, *Inscr. christ. Hispan.*, n. 473. — [12] *Ibid.*, n. 517. — [13] Joa., XIV, 6. — [14] *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 271 *f*. — [15] Matth., XXVIII, 19. — [16] E. Huebner, *Inscr. christ. Britann.*, n. 66. — [17] E. Huebner, *Inscr. christ. Hispan.*, n. 284. — [18] *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 322. — [19] Muratori, *Thes.*, p. 1866, n. 2. — [20] Act., II, 3, 4. — [21] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 175. — [22] Joa., I, 14. — [23] E. Huebner, *Inscr. christ. Britann.*, n. 204. — [24] Matth., I, 23. — [25] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9557. — [26] Luc., II, 14. — [27] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 11644; cf. n. 462, 706, 10549, 10612, 16720. — [28] *Römische Quartalschrift*, t. XIX, p. 162. — [29] *Revue de philologie*, 1909, t. XXXIII, p. 154. — [30] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 892, fig. 206; Joa., I, 29. — [31] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 12877. — [32] *Ibid.*, t. XI, n. 261. — [33] On remarquera que saint Paul est mentionné dans ces deux listes, mais que Matthias est oublié; quant à Judas Iscariote, il est omis. Ce personnage n'est d'ailleurs pas oublié par l'épigraphie (voir *Dictionn.*, t. I, au mot : ANATHÈME), mais il occupe une place très spéciale et on lui donne pour compagnons les violateurs de tombeaux : *Partem abeam* (= *habeat*) *cum Juda traditorem*, *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 322; *Abeat parte cum Juda traditore*, *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 325; *Et cum Juda tradibre abeat portionem*, E. Huebner, *Inscr. christ. Hisp.*, n. 336; *Abeat parte cum Juda Iscariota*, E. Huebner, *op. cit.*, n. 403; *Qui hunc locum violaberit abet parte cum Juda*, dans *Notizie degli scavi*, 1895, p. 203. Nous nous sommes l'occasion d'y revenir (voir JUDAS). — [34] E. Huebner, *Inscr. christ. Hisp.*, n. 575. — [35] Matth., XXVI, 11; XXIV, 15.

lesquelles saint Paulin de Nole, Fortunat [1], saint Ambroise peut-être même, se sont exercés [2], doivent être comptées parmi les textes épigraphiques. Nous devons donc rappeler deux de ces légendes qui rappelaient le miracle de Jésus en faveur de saint Pierre s'enfonçant sous les eaux : *Discipulis praecipiente duo in mari navigantibus, ventis flantibus et sancto Petro mergenti manum porrigit et ipsum de periculo liberat* [3], et cette autre : *Deus cum dextera beatum Petrum ambulantem in fluctibus, ne mergeretur, erexit et coapostolum ejus Paulum ter naufragantem de profundo pelagi liberavit*[4], souvenirs de l'épisode raconté par saint Matthieu [5] et allusion aux épreuves de saint Paul [6].

La Passion du Sauveur a provoqué quelques citations. En regard d'un croquis représentant Jésus, saint Pierre et le coq chantant [7], on lit : PR[*iusquam gal*]L[*us*] CANT[*et*] TER ME NEG[*abis*] [8], et sur une pierre mieux conservée, le souvenir du lavement des pieds raconté par saint Jean [9] en termes presque identiques : VBI DEPOSVIT IE(*su*)S VESTIMENTA SVA ET MISIT AQVAM IN PELVEM ET COEPIT LAVARE PEDES DISCIPVLORVM SVORVM [10]. Un souvenir du cri jeté par Jésus mourant, *Pater, in manus tuas commendo spiritum meum* [11], reparaît dans ces deux inscriptions : COMMENDO SPIRITVM MEVM [12], et : DIGNVM DEO... COMMENDAVIT ISPIRITVM [13].

Le séjour céleste du Christ est rappelé sur une inscription de San Martin de Salas : + XPE D(*e*)I FILIVS QVI SEDES A DESTERAM PATRIS...[14], allusion à ce texte : *Et Dominus quidem Jesus, postquam locutus est eis, assumptus est in cælum et sedet a dextris Patris* [15].

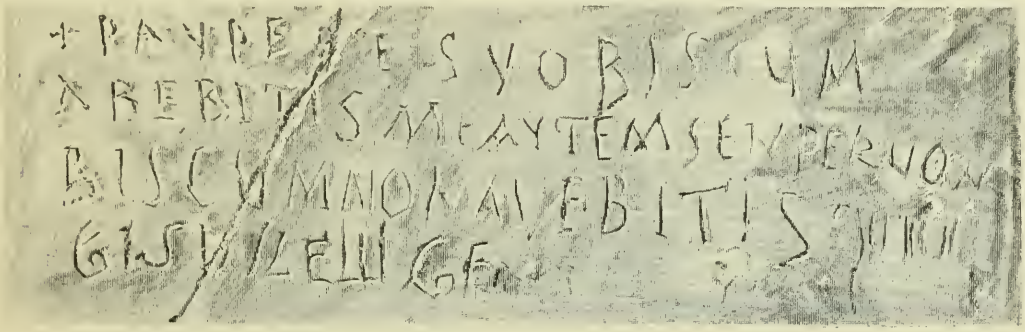
L'Ancien et le Nouveau Testament ont été mis à contribution, mais certains livres semblent n'avoir jamais été représentés par une attestation épigraphique. Ceux que nous pouvons citer sont les suivants :

4° *Genèse.* — Dans la Genèse, une mention qui, à vrai dire, n'est guère une citation; celle des quatre fleuves qui arrosent le paradis terrestre [16] : GEON FISON TIGRIS EVPRATES [17]; plus littérale, celle qui rappelle l'exclamation de Jacob [18] : QVAM METVENDVS EST LOCVS ISTE VERE TEMPLVM DEI EST ET PORTA COELI [19], et un peu remaniée ECCE DOMVS DNI ET PORTE CAELI [20]; peut-être même encore : HAEC EST DOMVS DEI [21].

5° *Exode.* — Une pierre encadrée dans l'abside de San Martin de Salas représente une croix avec cette légende : SIGNVM SALVTIS PONE DOMINE IN DOMO ISTO VT NON PERMITAS INTROIRE ANGELVM PERCVTIENTEM [22], allusion bien claire à la prescription faite aux Israélites : *Et sument de sanguine ejus ac ponent super utrumque postem et in superliminaribus domorum... et transibo per terram Egypti nocte illa percutiamque omne primogenitum... erit autem sanguis vobis in ædibus... et videbo sanguinem et pertransibo vos* [23].

6° *III Rois.* — Un souvenir du IIIe livre des Rois [24] dans cette inscription de Salone [25] :

+ IHS · XPE · REX · REGVM · DNE [*dominantium*
SINT OCVLI TVI · APERTI · DIE · A[*e nocte super do-*
MVM · ISTAM · CLEMENTER



2992. — Inscription de La Zubia, près de Grenade.
D'après Huebner, *Inscript. christ. Hispaniæ*, supplementum, 1900, p. 61, n. 375.

7° *Job.* — Le livre de Job [26] est cité textuellement dans une épitaphe espagnole [27] :

CREDO QVOD REDEMPTOR
MEVS VIVET ET IN NOVISSIMO DIE
DE TERRA SVSSITABIT PELEM MEAM
5 ET IN CARNE MEA VIDEBO DOMI
NVM · IVSTA FAMVLA DEI VI
XIT ANNO PL · M · L
R C S IN PACE D · VIII
IDVS FEBR.

ces citations et allusions au livre de Job reparaissent en Italie, dans des épitaphes de date postérieure [28], mais aussi dans une inscription romaine nous lisons cet autre emprunt au même livre [29] : [*Dominus est q*]VI DEDIT ET ABSTVLIT [30].

8° *Psaumes.* — Les emprunts les plus nombreux

[1] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. I, p. 225 sq. — [2] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1353. — [3] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 174. — [4] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. LXVI, 57. — [5] Matth., XIV, 24-31. — [6] II Cor., XI, 52. — [7] Matth., XXVI, 75. — [8] Kraus, *op. cit.*, t. I, n. 21. — [9] Joa., XIII, 4, 5. — [10] *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 257 *d*. — [11] Luc., XXIII, 46. — [12] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 546. — [13] E. Huebner, *Inscr. christ. Hispan.*, n. 2. — [14] *Ibid.*, n. 498. — [15] Marc., XVI, 19. — [16] Gen., II, 10-14. — [17] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 11133. — [18] Gen., XXVIII 17. — [19] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 177. — [20] E. Huebner, *Inscr. christ. Hisp.*, n. 240. — [21] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 10642. — [22] E. Huebner, *Inscr. christ. Hispan.*, n. 501. — [23] Ex., XII, 7, 12, 13. — [24] III Reg., VIII, 29. — [25] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 2674. — [26] Job, XIX, 25, 26. — [27] E. Huebner, *Inscr. christ. Hispan.*, n. 95 : *...vixit annos plus minus quinquaginta, recessit in pace die octava idus februarias.* — [28] E. Le Blant, *Sur une représentation de Job*, dans la *Revue archéologique*, 1860, t. II, p. 40. — [29] Job, I, 21. — [30] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. I, n. 1241.

sont ceux qui s'inspirent des livres des Psaumes; voici ceux dont l'inspiration est évidente :

EXSVRGE DOMINE DEVS EXALTETVR MANVS TVA[1]
RESPICE ET EXAVDI ME DOMINE DEVS MEVS[2]
SI DEVS PRO NOBIS NIL MIHI DEERIT[3]
DOMINE DILEXI DECOREM DOMVS TVAE[4]
EXALTA[*bo*] TE DO[*mi*]NE QVIA SVSCEPISTI ME ET NON IVCVNDASTI INIMICOS MEOS SVPER ME[5]
BEATI QVORVM REMISSAE SVNT INIQVITATES ET QVORVM TECTA SVNT PECCATA · BEATVS VIR CVI NON IMPVTAVIT DOMINVS PECCATVM[6]
LAETAMINI DEO ET EXVLT[*a*]TE IVSTI ET GLORIEMVR OMNES RECTI CORDE[7]
SIC[*ut cer*]VVS DESIDERAT AT FONTES AQVARVM ITA DESIDERAT ANIMA MEA AD TE DEVS[8]
EXAVDI DEVS ORATIONEM MEAM AV[*ri*]BVS PERCIPE BERB[*a*] ORIS MEI[9]
IN ΔEO SPERABO NON TIMEBO QVIΔ MICHI FACIAT HOMO[10]
in d]EO LAVDABO VERBV[*m*] · IN DEO LAVDABO SERMONEM IN DEO SPERAVI NON TIMEVO QVID MIHI FACIAT HOMO[11]
CONFIRMA HOC DEVS QVOD OPERATVS ES IN NOBIS A TEMPLO TVO IERVSALEM TIBI OFFERENT MVNERA REGES[12]
f]AC NOBISCV[*m*]DNE SIGNVM D[*e*]I VT VID[*e*]ANT QVI [*m*]E ODERVNT ET CONFVNDANTVR[13]
ADFERTE DOM[*ino*] MVNDVM SACRIFICIVM ADFERTE D[*o*]M[*ino*] PATRIAE GENTIVM[14]
SALVTEM ACCIPIAM ET NOMEN DOMINI INVOCABO[15]
HEC PORTA DOMI<*n*>I IVS[*t*]I INTRABV[*nt*][16]
FIAT PAX IN VIRTVTE TVA ET ABVN[*dantia i*]N TVRRIBVS TVIS[17]
REGES TERRAE ET OMNES POPVLI PRINCIPES ET OMNES IVDICES TERRAE LAVDENT NOMEN DOMINI[18]

9° *Isaïe.* — Le prophète Isaïe n'a guère été mis à contribution, il est d'ailleurs le seul parmi les prophètes qui puisse se flatter d'être cité dans ces deux textes :

frang]E ESVRIENTI PANEM TVVM[19],

et cet autre :

DISPONE DOMVM TVAM QVIA MORIERIS[20].

10° *Proverbes.* — Le livre des Proverbes[21] fournit cette sentence :

MORS ET VITA IN MANV LINGVAE[22]

11° *Ecclésiaste, etc.* — L'Ecclésiaste[23] et l'Ecclésiastique[24], celles-ci :

s]ERMONES SAPIENTIVM TAMQVAM ST[*imuli*][25]
REDDERE SINGVLIS SE[*cundum vias suas*][26]

12° *Évangile.* — Les citations à l'aide desquelles nous avons pu marquer les périodes successives de la vie du Sauveur montrent que le Nouveau Testament a été beaucoup plus ordinairement utilisé. Ce ne sont pas seulement les périodes historiques, mais les paraboles et les maximes morales dont on s'inspire. La parabole des vierges sages inspire ces deux inscriptions :

CENVBII HVIVS MATER SACRATAS D[*e*]O VIR-[*gines sumen*]TES OLEVM CVM LAMPADIBVS PRVDENTE[*s invitat sponso fil*]IAS OCCVRIRE[27]
EVSEBIA..... CVIVS PROBABILIS VITA INSTAR SAPIENTIVM PVELLARVM SPONSVM EMERVIT HABERE CHRM[28].

Les maximes morales sont nombreuses :

BEATI MISERICORDES QVONIAM MISEREBITVR DEVS[29]
petite]ET DABITVR [*v*]OBIS QV[*a*]ERITE ET IN-[*v*]ENIETIS[30]
DOMVS MEA DOMVS ORATIONIS[31]
DILIGIS DOMINVM TVVM EX [*tote corde*] TVO EX TOTA ANIMA TVA ET EX TOT[....[32]
TV QVI LEGIS INTELLIGE[33]
DILIGE DEVM EX TOTO CORDE ET PROXIMVM SICVT TE[34]
I[*n*] N[*omine*] PATRI[*s*] DOMINI DEI QVI EST SERMONI[35]
QVI SITIT VENIAT[36]
QVI SITET VEN[*iat*][37]
EGO SVM OSTIVM I[*n*] OVILE OVIVM[38]
QVI IN DEO CONFIDIT SEMP[*er*] VIVET[39]

13° *Actes.* — Dans les Actes des apôtres, cette maxime du Sauveur, que les évangélistes n'avaient pas recueillie, a trouvé place et n'est pas demeurée inaperçue : BEATIVS EST DARE QVAM ACCIPERE[40], et l'épisode du miracle accompli par Pierre et Jean[41] :

IN NO
M I N E
ΔNI IHS XI
SVRGES
ETΔMBV

[1] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 8621; cf. Ps., X, 12. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 8622; cf. Ps., XII, 4. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 17610; cf. Ps., XXII, 1. — [4] De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, Syll. LXVI, 45; cf. Ps., XXV, 8. — [5] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 8623, 8624; cf. Ps., XXIX, 2. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 257; cf. Ps., XXXI, 1, 2. — [7] *Rev. de philologie*, 1909, t. XXXIII, p. 131; cf. Ps., XXXI, 11. — [8] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 2673; cf. Ps., XLI, 2. — [9] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 11269; cf. Ps., LIII, 4. — [10] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 18712; cf. Ps., LV, 11. — [11] *Rev. de philol.*, 1909, p. 123; cf. Ps., LV, 11. — [12] *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 276 *g*; cf. Ps., LXVII, 29, 30. — [13] *Rev. de philol.*, 1909, p. 121-122; cf. Ps., LXXXV, 17. — [14] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 10656; cf. Ps., XCV, 8, 7. — [15] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 8625; cf. Ps., CXV, 13; *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, n. 10035 (2). — [16] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 18552; cf. Ps., CXVII, 20; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 14920; Lebas-Waddington, *Inscriptions d'Asie Mineure*, t. III, n. 1960, 1995, 2413 *a*; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 8930-8934. — [17] *Rev. de philol.*, 1909, p. 126; cf. Ps., CXXI, 7. — [18] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. LXVI, n. 107; cf. Ps., CXLVIII, 11. — [19] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 1398; cf. Is., LVIII, 7. — [20] *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1900, p. 295; cf. Is., XXXVIII, 1. — [21] Prov., XVIII, 21. — [22] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 1399. — [23] Eccle., XII, 11. — [24] Eccli., V, 15. — [25] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 1400 *a*. — [26] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 1400 *b*. — [27] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 199. — [28] *Ibid.*, n. 392. — [29] *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 276 *f*; cf. Matth., V, 7. — [30] *Rev. de philol.*, 1909, p. 133; cf. Matth., VII, 7; Luc., XI, 9. — [31] Forcella-Seletti, *Iscriz. crist. di Milano*, n. 254; cf. Matth., XXI, 13. — [32] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 8620; cf. Matth., XXII, 37. — [33] E. Huebner, *Inscript. christ. Hispan.*, n. 375; cf. Matth., XXIV, 15. — [34] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 1396; cf. Luc., X, 27. — [35] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 17759; cf. Joa., I, 1; à comparer avec la formule : *in pace et in principio*. Cabrol et Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, t. I, n. 3094. — [36] *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1897, p. 32. — [37] *Ibid.*, 1901, p. 74; cf. Joa., VII, 37. — [38] *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1897, p. 32; cf. Joa., X, 1, 9. — [39] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 1247; cf. Joa., XI, 25, 26. — [40] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 1397; cf. Act., XX, 35. — [41] Héron de Villefosse, *Inscription latine chrétienne de Malle*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1908, p. 140-141. Inscription gravée à droite de l'ouverture d'un *arcosolium*. Dans les inscriptions similaires en Afrique, le nom de Jésus n'apparaît pas; au contraire, il se retrouve dans les plus anciens textes chrétiens de Syrie. A Tobna en Tunisie : *Domine salvos nos fac*. Cf. *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 1488.

LAZ +
ANEZA
LBVME
FAC

In nomine d(omi)ni l(es)h(u)s Ch(rist)i surges et ambulas. D(omin)e salbu(m) me fac.

14° *Épîtres.* — Les épîtres de saint Paul sont citées plusieurs fois, moins souvent qu'on pourrait s'y attendre, par exemple, nous lisons :

SI DEVS PR[o] NOBIS QVIS CONTRA NOS [1], formule qui, presque effacée, reparaît à Reggio sous cette forme : SI DEVS PRO NOBIS QVIS ADVERSVS NOS [2], et en Afrique, ainsi modifiée : SI DEVS PRO NOBIS QVIS CONTRA NOS DOMINVS PASCIT ME [3]

SI DEVS PRO NOBIS NIL MIHI DEERIT [4]

IVSTVS SIBI LEX EST [5] pourrait s'inspirer de *Ipsi sibi lex sunt* [6].

SI QVIS QVI NON HIC AMAT ADORARE DNM IEM CHRM ET DISRVIT OPERA ISTA SIT ANATHEMA MARANATHA [7]

FIDE IN DEV ET AMBVLA [8]

[*cui*]VS NOMEN DEVS SCIT [9]

CERTAMEN BONVM CERTAVIT CVRSVM CONSVMMAVIT FIDEM SERVAVIT DE CETERO REPOSITA EST ILLI CORONA IVSTITIAE QVAM REDDET ILLI DNS IN ILLA DIE IVSTVS IVDEX [10].

Peut-être y a-t-il une réminiscence de la Ire épître à Timothée [11] dans cette épitaphe de Chiusi [12] :

[*Gra*]TA HIC REQVIH
[*sci*]T VITA[*m*] REFR[*i*]
[*ger*]AT TIBI DEOS
[*q*]VIA SEMPER F[*i*]
5 [*de*]LES IN OMN[*i*]
[*b*]VS FVISTI

La Ire épître de saint Pierre [13] semble avoir inspiré cette épitaphe qui est imprégnée de liturgie : ...

....MERVIT IMMARCESCIBILEM CORONAM PERSEVERANTIBVS TRIBVET DEVS GRATIA[*m*] [14].

15° *Apocalypse.* — L'Apocalypse enfin :

ORATIONIBVS SAN[*c*]TORVM PERDVCET DOMINVS [15]

XPE QVI VIVIS ET REGNAS PER INFINITA S[*æ*]CVLA [*sæ*]CVLORV[*m*] [16].

On voit que c'est principalement l'Afrique qui fournit son contingent de citations bibliques. Quelques textes très longs viennent de Tours, de Ravenne, de Nole, c'est-à-dire de basiliques dans lesquelles ils remplissent un rôle moitié décoratif et moitié éducateur; les psaumes et l'Évangile ont de beaucoup la majorité et cette proportion se retrouve dans l'épigraphie grecque [17]. Les citations sont d'ordinaire assez brèves, parfois quelques mots seulement, mais assez caractéristiques par eux-mêmes ou par leur arrangement pour qu'on n'hésite pas à y reconnaître un emprunt. L'Ancien Testament ne nous en a pas fourni de longues citations comme celles de Chypre [18], de Rhodes [19] et de Kertsch [20], et cela est d'autant plus regrettable que, pour la bible africaine notamment, les citations épigraphiques ont une importance réelle [21].

III. Inscriptions métriques. — 1° *Le repos éternel.* — A dire vrai, la poésie des chrétiens de ce temps est plutôt d'intention que de fait. Les compositions épigraphiques tant funéraires que votives ne sont sans doute pas exemptes de prétentions, mais dès qu'il faut en venir à s'exprimer, l'indigence se montre à nu. Non seulement on ne sait comment s'y prendre pour tourner une plainte, un regret, un éloge, un hommage d'une manière poétique, mais on a grand mal à découvrir un texte démarqué de quelque tombe, à l'adapter à la destination et à l'individu auxquels on le destine, et, les morceaux ainsi raboutés et mis ensemble tant bien que mal, toute poésie a disparu; de prosodie en pareil cas, il va sans dire qu'il n'est plus question.

L'idée de sommeil est assez prosaïquement énoncée sous ces diverses formes : ... IN CHR*ist*[I] PACE QVIESCO [22]; ou bien PRESBYTER HIC POSITVS FELIX IN PACE QVIESCIT [23]; CORPVS HIC IN PACE QVIESCIT [24]; MARTYRIS HIC SCI LIBERALIS MEMBRA QVIESCVNT [25], enfin : IAM VALE PERPETVO DVLCIS ET IN PACE QVIESCE [26], et on peut tenir pour fort habile celui qui a su loger le souhait *Pax vobiscum*, sans déformation notable, dans son vers : PAX DOMINI TECVM PVRO QVAM PECTORE QVAERIS [27].

2° *Les fidèles.* — Nous retrouvons aussi, bien reconnaissables, les formules *famulus Dei* (et *Christi*); *servus Dei* (et *Christi*), *famula* et *ancilla*, par exemple :

FAMVLA NVNC XPI FVERAT CARTAGINIS ANNVS [28]

QVIN FAMVLAM TV CHRISTE TVAM RERVM QVE POTENTEM [29]

ASPICE SERVE DEI SIC ME POSVERE IVDEI [30]

IN DNI FAMVLOS NIL TIBI IVRIS ERIT [31].

3° *Le Christ.* — Dès que nous abordons les textes bibliques proprement dits, il faut s'attendre à quelque fantaisie; par exemple, voici que le verset : *Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis* [32], est devenu : VOX ARCANA PATRIS CAELI QVIBVS AEQVA POTESTAS DESCENDIT [33]; cet autre verset : *Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil* [34] est à peine reconnaissable aussi : CAELORVM DOMINVS QVI CVM PATRE CONDIDIT ORBEM [35], et on peut en dire autant de celui-ci : *Ut omnes honorificent filium sicut honorificant patrem* [36], ainsi trans-

[1] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 11133; cf. Rom., VIII, 31. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 15. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 2218. — [4] *Corp. nscr. lat.*, t. VIII, n. 17610. — [5] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 7922. — [6] Rom., II, 14. — [7] E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscr. chrét. de la Gaule*, n. 247, 248; cf. I Cor., XVI, 22. — [8] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 2218; cf. II Cor., V, 7 : *Per fidem enim ambulamus non per spem.* — [9] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 11133; cf. II Cor., XII, 2, 3; et *Corp. inscr. lat.*, t. V, suppl. ital. 271 : *cuius numen ds nuvet.* — [10] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 179 : cf. II Tim., IV, 7, 8. — [11] I Tim., III, 11. — [12] *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 2590. — [13] I Petr., V, 4. — [14] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 721, fig. 157. — [15] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9285; cf. Apoc., V, 8; VIII, 3, 4. — [16] E. Huebner, *Insc. christ. Hispan.*, n. 483. — [17] L. Jalabert, *Épigraphie*, dans A. d'Alès, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. I, col. 1419. — [18] *Bulletin de correspondance hellénique*, 1896, p. 349-351. Voir *Dictionn.*, au mot Chypre, col. 1579. — [19] *Sitzungsberichte d. Kön. preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin*, 1898, p. 582 sq. — [20] *Römische Quartalschrift*, 1894, p. 49-87, 309-327. Voir *Dictionn.*, au mot Caucase, t. II, col. 2647. — [21] A.-J. Delattre, *Les citations bibliques dans l'épigraphie africaine*, dans *Comptes rendus du IIIe congr. scient. des cathol.*, p. 210. Cf. Ernst Diehl, *Lateinische christliche Inschriften*, in-12, Bonn, 1908, p. 39-42. — [22] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 31; Buecheler, *Carmina epigraphica*, n. 724, vs. 8. — [23] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. VI, 34; Buecheler, *Carm. epigr.*, n. 690, vs. 1. — [24] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 10905; Buecheler, *Carm. epigr.*, n. 1837, vs. 7. — [25] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll., VIII, 23; Buecheler, *Carm. epigr.*, n. 904, vs. 1. — [26] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. VIII, 91; Buecheler, *Carm. epigr.*, n. 731, vs. 10. — [27] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. XX, n. 5, vs. 4. — [28] *Ibid.*, t. II, Syll. VII, 32; au lieu de *annus*, il faut *anus*. — [29] Buecheler, *Carm. epigr.*, n. 1365, vs. 3. — [30] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. XLVI, 2, vs. 1. — [31] *Ibid.*, t. II, Syll. XI, 1, vs. 2. — [32] Joa., I, 14. — [33] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. XIII, n. 7, vs. 1. — [34] Joa., I, 3. — [35] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. XIII, n. 8, vs. 1. — [36] Joa., V, 23.

formé : SEDES CELSA D(*e*)I PRAEFERT INSIGNA XPI QVOD PATRIS ET FILII CREDITVR VNVS HONOR [1].

La mention du Précurseur se présente plusieurs fois :

PRAECVRSOR DOMINI MARTYR BAPTISTA IOANNES [2]
PRAECVRSOR DOMINI SACER ET BAPTISTA IOANNES [3]
PRAECVRSOR DOMINI MANET HIC.... [4]

et sa mission [5] est également indiquée :

AD C(*a*)ELI QVI REGNA VOCAS AETERNA FIDELES PRO NOBIS BAPTISTA POTENS DIGNARE P(*re*)CARI [6]
QVI NOS SPIRITV AQVAQVE LAVAS... [7]

Nous allons maintenant retrouver dans les inscriptions métriques les principaux événements de la vie du Sauveur tels que nous les avons déjà rencontrés dans les allusions ou les citations contenues dans les inscriptions en prose.

C'est d'abord l'Annonciation rappelée par Venance Fortunat [8] :

HAEC IN HONORE SACRI GABRIELIS CVNCTA [CORVSCANT
QVI PIA IVSSA DEI RITE MINISTER AGIT
ZACHARIAE VENIENS QVI NVNTIA DETVLIT AS- [TRIS
ELISABETH DATVS EST QVANDO PROPHETA [POTENS
QVIQVE REDEMPTOREM E COELO REGEM OM- [NIPOTENTEM
POST AIT VT TERRIS VENTRE MARIA DARET

et dans cette autre pièce [9] :

PARS DEXTRA ANGELICO GABRIELIS HONORE [CORVSCAT
GAVDIA QVI MVNDO DETVLIT ORE SACRO
QVANDO AETERNALEM CONCEPIT VIRGO SA- [LVTEM
DONA REDEMPTORIS NVNTIVS ISTE FERENS

La réponse de Marie : *Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco* [10] a inspiré les compositions suivantes :

TEGENETRIX IGNARA VIRI TE DENIQVE FETA [11]
VIRGO PARENS HAC LVCE D(*eu*)MQVE VIRVMQVE CREAVIT GNARA PVERPERII NESCIA CONIVGII [12]

et l'épigraphie damasienne s'est inspirée de la prophétie du vieillard Siméon : *tuam ipsius animam pertransibit gladius* [13], encore bien reconnaissable dans ce vers :

TEMPORE QVO GLADIVS SECVIT PIA VISCERA MATRIS [14].

La Nativité est rappelée sous l'aspect du contraste qu'avait indiqué saint Paul : *semetipsum exinanivit formam servi accipiens* [15], dans ces deux inscriptions :

FIT FABRICATOR OPVS SERVI REX INDVIT ARTVS [16]
A PATRE IVRE DEVS HOMO DEHINC CARNEVS ALVO VT NOS ERVERET VILI SE DETRAHIT AVCTOR [17].

La vie cachée de Nazareth ne fait l'objet d'aucune allusion, mais dès le baptême du Jourdain la série reprend [18] :

STAT CHRISTVS AGNVS VOX PATRIS CAELO TO- [NAT
DEVM REVELAT VOX PATERNA ET SPIRITVS
ET PER COLVMBAM SPIRITVS SANCTVS FLVIT

la colombe elle-même n'est pas oubliée sur l'épitaphe d'une défunte nommée Colombe [19] :

NOMEN AVIS TRIBVIT CVI DE BAPTISMATE XPI

mais c'est surtout la comparaison de l'agneau de Dieu, enlevant les péchés du monde [20], qui revient fréquemment :

CRIMINA QVI TOLLIT AGNI DESIGNAT IMAGO [21]
AT DEVS EXCELLENS AIE ET DE LVMINE LVMEN
E COELI SOLIO DVM MVNERA PROVIDET VLTRO
CASTAE CARNE RVDI VIVAX INTROIIT AGNVS [22]

Enfin, l'agneau divin était lui-même pasteur : PASTORVM DOMINVS SVB AGNI DECORE NITESCENS [23] et on peut dire qu'il n'est guère de sujet dont la pauvre muse chrétienne se soit inspirée avec plus de complaisance que de celui-ci, que Jésus avait dessiné en quelques traits inoubliables [24] : *Ego sum pastor bonus. Bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis. Mercenarius autem et qui non est pastor, cujus non sunt oves propriæ, vidit lupum venientem et dimittit oves et fugit : et lupus rapit et dispergit oves.*

Cette parabole évoque le souvenir de l'épisode survenu après la résurrection, lorsque Jésus confia le troupeau de ses disciples et de ses fidèles à Pierre : *Pasce agnos meos... Pasce oves meas* [25], et cet autre où la primauté fut conférée à Pierre [26]; aussi ces trois passages de l'Évangile sont-ils fréquemment rapprochés dans une unique composition : en voici des exemples :

TE CVSTODE PIO NVNQVAM LVPVS ABSTVLIT AGNVM [27]
NEC DE FVRE TIMENS PASCVA CARPSIT OVIS [28]
SERVA PAVLE TVI VENERANDA SACRARIA TEMPLI‖NE LATRO DEPOPVLANS VASTET OVILE TVVM [29]
QVAEQVE LVPI FVERANT RAPTORIS PRAEDA FEROCIS‖IN CRVCE RESTITVIT VIRGINIS AGNVS OVES [30]
QVAM LVPVS A STABVLIS TVLERAT FRENDENTE RAPINA‖TE PASTORE GREGI REDDITA PLAVDIT OVES [31]

[1] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll., XIII, n. 27. — [2] Huebner, *Inscrit. christ. Hispan.*, n. 143; Buecheler, *Carm. epigr.*, n. 322, vs. 1. — [3] F.-X. Kraus, *Christl. Inschrift. des Rheinl.*, t. II, n. 141. — [4] *Ibid.*, t. II, n. 192. — [5] Matth., III, 2 : *Pœnitentiam agite; appropinquavit enim regnum cœlorum*; Matth., III, 11, et Luc., III, 16 : *Ego quidem baptizo vos in aqua in pœnitentiam : qui autem post me venturus est, fortior me est, cujus non sum dignus calceamenta portare, ipse vos baptizabit in spiritu sancto et igni.* — [6] De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, Syll. XXIII, 4. — [7] *Ibid.*, Syll. XXIII, 3. — [8] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 195, vs. 3-8. — [9] *Ibid.*, n. 196, vs. 3-6. — [10] Luc., I, 34. — [11] De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, Syll. VI, 42, vs. 3. — [12] *Ibid.*, t. II, Syll. VIII, 63, vs. 1, 2. — [13] Luc., II, 35. — [14] De Rossi, *op. cit.*, t. II, Syll. XII, 6, vs. 1; cf. Syll. VII, 21; VII, 32; VIII, 60. — [15] Philipp., II, 5. — [16] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. VIII, 63, vs. 7. — [17] E. Le Blant, *op. cit.*, n. 8, vs. 24-25. — [18] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. XVIII, 1, vs. 2 sq.; cf. Matth., III, 16 sq. — [19] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. XVI, 15, vs. 2. — [20] Jon., I, 29. — [21] De Rossi, *op. cit.*, t. II, Syll. LXVI, 29. — [22] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 8, vs. 19 sq. — [23] De Rossi, *op. cit.*, t. II, Syll. XII, 29. — [24] Jon., X, 11 sq. — [25] Jon., XXI, 15 sq. — [26] Matth., XVI, 18. — [27] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 3, vs. 2 sq.; cf. Jon., X, 12. — [28] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. XVIII, 1, vs. 3 sq. — [29] E. Le Blant, *op. cit.*, n. 194, vs. 5 sq. — [30] *Ibid.*, n. 582, vs. 25 sq.; cf. Jon., X, 12; I, 29. — [31] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. V, 3, vs. 5 sq.; cf. Jon., X, 12.

DISCIPVLIS P(*ræ*)CEPTA DEDIT PETRV(*m*)QV(*e*) BEATV(*m*)
INTER HOS PRIMV(*m*) SANCSIT ET EGREGIV(*m*)
CVIVS IN ARBITRIO C(*a*)ELV(*m*) TERRA(*m*)QV(*e*) RELIQVIT
PANDERE VEL POTIVS CLAVDERE CV(*m*)QV(*e*) VELIT[1]
QVI REGNI CLAVES ET CVRAM TRADIT OVILIS[2]
QVI CAELI TERRAEQVE PETRO COMMISIT HAVENAS
VT RESERET CLAVSIS VT SOLVAT VINCLA LIGATIS[3]
TERRVIT ANGELICAS ACIE(*s*) CONCESSA POTESTAS || TANTA PETRO RESERARE POLOS ET PASCERE CAVLAM || EREPTAM DE FAVCE LVPI SIBIMET DICATAM[4]
QVI AECCLESIAM PETRI SACRASTI NOMINE CVIQVE || AGNOS MANDASTI PASCERE XPE TVOS[5]
NOMINE CENSVRA MENTE ET SERMONE IOANNIS || QVI SIBI COMMISSAS PASCERE NOVIT OVES || HOC OPVS EXCOLVIT QVO PLEBS FESTINA RECVRRENS || ERIPITVR MORSV DILACERANDI LVPI[6]
QVO GREX AGNORVM NON TIMET ORA LVPI[7]

Saint Léon le Grand s'est, lui aussi, exercé sur ce thème :

INSIDIANS NE LVPVS VASTET OVILE DEI[8]
PASTORISQVE SVI IVSSA SEQVVNTVR OVES[9]

et la conclusion si connue : *fiet unum ovile et unus pastor* a visiblement inspiré ce vers :

SIC VNVM DOMINI REDDIS OVILE PIVM[10]

et ceux-ci :

MITIS ADVNAVIT DIVISVM PASTOR OVILE || VEXATOS REFOVENS HOSTE CADENTE GREGES[11]

Parfois, la célèbre parabole sert simplement à introduire une comparaison entre la conduite du défunt à l'égard de son troupeau de chrétiens et la conduite du Bon Pasteur; c'est ce que nous voyons dans les vers d'un prêtre romain du nom de Jean : VIGILANTIA QVANTA REGENDI || COMMISSAS ANIMAS NE LVPVS HOSTIS OVES | CARPERET... [12] et encore : PELLITVR VRBE PATER PERVADIT SACRA IOHANNES || ROMVLEOSQVE GREGES DISSIPAT IPSE LVPVS [13]. Sergius est loué pour avoir bien régi son troupeau : ... QVI BENE PAVIT OVES [14].

Enfin la collation du droit de lier et de délier se retrouve dans plusieurs compositions :

TESTIBVS HIS FIDEI CVRAM COMMENDAT OVILIS || PASCIT OVES PETRVS.... [15]
FVLGVRAT ARCE PETRVS.... PER HVNC CORDA VIRVM RESERANTVR[16]
IANITOR HIC CAELI EST FIDEI PETRA[17]
SOLVE IVVANTE DEO TERRARVM PETRE CATENAS || QVI FACIS VT PATEANT CAELESTIA REGNA BEATIS[18]
DICENS ESTO PETRVS QVONIAM FVNDABO SVPER TE
QVAM MIHI NVNC TOTO MOLIOR ORBE DOMVM
IN TE PER CVNCTAS CONSISTIT ECCLESIA GENTES
VINCIT ET INFERNI CARCERIS IMPERIVM
NAM CLAVIBVS CAELORVM CLAVDERE PORTAS
ET RESERARE DEDIT PROMERITIS HOMINVM...
DIXIT ENIM : TV ES MAGNO MIHI NOMINE PETRVS
ET TIBI CAELORVM FORTIA CLAVSTRA DEDI[19]
SED PRAESTANTE PETRO CVI TRADITA IANVA CAELI EST[20]
EFFICIET PETRVS REGIA CLAVSTRA TENENS[21]
ACCEDIS QVISQVIS MAGNI SVFFRAGIA PETRI || C(*a*)ELESTIS REGNI POSCERE CLAVIGERI[22]
PETRVS PORTICVM ET HANC SANCTORVM SORTE CORONAT
CLAVIGER AETHEREVS QVI PORTAM PANDIT IN AETHRAM
IANITOR AETERNE RECLVDENS LVMINA VITE[23]
HAEC EST AVLA PETRI CAELOS QVI CLAVE CATENAT[24]

La basilique de Saint-Gall, construite à l'époque carolingienne, était ornée de peintures représentant la vie de Jésus-Christ, accompagnée probablement de cinq poèmes épigraphiques dont les 1er, 2e et 5e appartiennent à notre sujet. C'étaient en quelque manière des centons pas beaucoup meilleurs ni pires que ceux de Juvencus au IVe siècle. Nous ne donnons pas ici ces pièces en caractères épigraphiques à cause de leur longueur[25]; en regard des vers nous indiquons le texte biblique auquel ils se rapportent.

Angelus ecce seni promittit [munera nati *Quem populus trepidans fo- [ris exspectabat et orans.*	= Luc., I, 5, 7, 11, 13, 21.
Concipit en verbo prolem [castissima virgo, *Angelus hic sponsam Joseph [commendat alendam.*	= Matth., I, 20.
Hic genitrix Domini meat [Elisabethque salutat. *Utque Deo exultet Johannem [spiritus implet.*	= Luc., I, 39-41.
Zacharias sub nomen po- [suere propinqui, *Sed mage Johannes certant [vocitare parentes.*	= Luc., I, 59, 60, 62, 63.
Nuntiat angelicus Christum [pastoribus [h]ymnus :	= Luc., II, 14.
In stabulo dominum cele- [brant en omnia parvum.	= Luc., II, 16.
Ecce magi solio præsentant [numera vero	= Matth., II, 11.
In somnis moniti faciem fu- [gere tyranni	= Matth., II, 12.
Sistitur hic domino Jesus [cum munere jusso *Mox ipsum dominum didi- [cerunt corda piorum.*	= Luc., II, 22-24.

[1] Matth., XVI, 18, 19. — [2] Joa., XXI, 15-17. — [3] Matth., XVI, 18, 19; De Rossi, *op. cit.*, t. II, Syll. V, 12, 17, 17 *a*. — [4] *Ibid.*, t. II, Syll. V, 15; cf. Matth., XVI, 18 sq.; Joa, XXI, 15 sq.; X, 11 sq. — [5] De Rossi, *op. cit.*, t. II, Syll. V, 20, vs. 1 sq.; cf. Matth., XVI, 18, 19; Joa., XXI, 15-17. — [6] De Rossi, *op. cit.*, t. II, Syll. XVI, 19, vs. 5 sq.; cf. Syll. XXI, 15; Joa., XXI, 17; X, 12. — [7] De Rossi, *op. cit.*, t. II, Syll. XL *a*, 12; cf. Joa., X, 12. — [8] De Rossi, *op. cit.*, t. II, Syll. VIII, 1, vs. 8; cf. Joa., X, 12. — [9] De Rossi, *op. cit.*, t. II, Syll. VIII, 1, vs. 12; cf. Joa., X, 3. — [10] De Rossi, *op. cit.*, t. II, Syll. XI, 8, vs. 12. — [11] *Ibid.*, t. II, Syll. XI, 2, vs. 5; Buecheler, *Carm. epigr.*, n. 137, vs. 4, 5; cf. Joa., X, 16. — [12] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. XI, 13 sq. — [13] *Ibid.*, t. II, Syll. XIX, 59, vs. 5 sq.; cf. Joa., X, 12. — [14] De Rossi, *op. cit.*, t. II, Syll. XIX, 75, vs. 1 sq.; cf. Joa., XXI, 17. — [15] De Rossi, *op. cit.*, t. II, Syll. LXVI, 102. — [16] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 198, vs. 4, 7. — [17] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. VI, 39, vs. 1. — [18] *Ibid.*, Syll. VII, 12, vs. 1 sq. — [19] *Ibid.*, Syll. VIII, 80, 7 sq., vs. 10 sq. — [20] *Ibid.*, Syll, XIII, 10, vs. 2. — [21] *Ibid.*, Syll. XIII, 15, vs. 4. — [22] *Ibid.*, Syll. XIX, 77, vs. 1 sq. — [23] *Ibid.*, Syll. XXIII, 2, vs. 1. — [24] E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, n. 651, n. 3. — [25] F.-X. Kraus, *Die altchr. Inschrift. d. Rheinl.*, t. II, n. 19.

Partibus Ægypti differtur passio Christi } = Matth., II, 13, 14.
Quem simulacra tremunt et cara habitacula tinguunt

Præcipit Herodes natos cruciare recentes, } = Matth., II, 16.
Milia lactantum tendunt lætantia cælum.

En senibus potior reperitur pusio doctor, = Luc., II, 46, 47.

Qui tamen imperium dignatur ferre parentum = Luc., II, 51.

D'après cet exemple, on peut juger du procédé et de sa valeur. Certainement Fortunat, en son temps, faisait mieux. Il fallait avoir le prurit de la versification pour ne pas savoir se résoudre à faire graver les propres termes de l'Évangile à la place de ces rapsodies. Ce ne sont d'ailleurs pas les seules que nous pourrions transcrire, mais les curieux de cette chétive littérature sauront bien où aller chercher ses produits.

Après le vif engouement pour la parabole du Bon Pasteur, les épigraphistes semblent n'avoir plus rien su trouver dans la vie du Christ qui pût leur offrir matière à versification. Pour le Christ marchant sur les eaux, nous ne trouvons que ceci :

QVEM LIQVIDOS PELAGI GRADIENTEM STERNERE FLVCTVS
IMPERITAS FIDVMQVE REGIS TREPIDVMQVE LABANTEN ERIGIS [1]

La résurrection de Lazare est ainsi rappelée :

SOLVERE QVI POTVIT LETALIA VINCVLA MORTIS || POST TENEBRAS FRATREM POST TERTIA LVMINA SOLIS || AD SVPEROS ITERVM MARTHAE DONARE SORORI [2]

La passion est à peine mentionnée [3]; nous ne trouvons que les vers suivants qui s'y rapportent :

O REGIS VENALE CAPVT QVOD DE CRVCE FIXIT || TELO VOCE MANV MALFACTVS VERBERE FELLE [4]
SPVTA FLAGELLA MIN(*a*)E CRVX CLAVI LANCEA SPINA || SVNT MIHI TORMENTV[*m vestrorum*] LABE PARENTVM [5]

La résurrection du Christ n'est pas directement attestée par l'épigraphie latine; les fidèles se préoccupent surtout de rappeler et d'affirmer leur foi en la résurrection générale. Ce n'est pas des textes évangéliques que s'inspirent quelques vers en très petit nombre, mais simplement du fait de la résurrection, comme par exemple :

Invida mors, rapida quamvis minileris hiatu. Non tamen in sanctos jura tenere vales, Nam postquam remeans dormit per Tartara Christus, Justorum meritis sub pede victa faces [6] — *Spiritus astra petit, leti nil jura nocebunt* [7]. C'est cependant à des textes bibliques que se rapportent quelques exclamations, ainsi : *Et mors tua, o mors* [8] a dû inspirer POSTQVAM MORS XPI PRO NOBIS MORTE PERISTI [9], et : *Absorpta est mors in victoria, Ubi est, mors, stimulus tuus* [10] se retrouve tant bien que mal dans SAEVA VORAX NIL POSSE TVAS NVNC ASPICE VIRES [11] et dans : DIC IGITVR QVID MORS STIMVLIS AGITARIS INIQVIS [12].

Le deuxième avènement dans lequel Jésus-Christ jugera tous les hommes est décrit par saint Matthieu et par saint Paul [13] et il est aisé d'y voir des allusions dans les textes suivants :

DEXTRIANVS NOMINE VOCITATATVS (*sic*) IN VITA || NEC IN MERITO NAM TVO SIC MVNERE CRISTE || DEXTRIS TIBI NVNC FIDE ADSISTIT IN AGNIS [14]
EXSPECTATQVE DEVM SVPERAS QVO SVRGAT AD AVRAS [15]
CAELO MERVIT OCCVRRERE CHRISTO AD RESVRRECTIONEM [16]
QVAM REAR IN CHRISTI DEXTERAM TE CARIVS IRE [17]
VT IVDEX VENIENS CVM TV DISCVSSERIS OM-(*ne*)S || DEXTRA(*m*) OPTINEAM EFFVGIAMQ(*ue*) LEVAM [18]
VIVIT ET HIC CVNCTIS PER PIA FACTA LOCIS || SVRGERE IVDICIS CERTVS DEXTRAMQVE TENENTEM || ANGELICAM PARTEM [19]
DVMQ(*ue*) SVPREMVS LITVI CREPOR CONCVSSERIT ORBEM || IN DEXTRA REDIBIB(*is*)... [20]

4° *Genèse.* — Ainsi que nous avons fait avec les inscriptions en prose, nous allons parcourir la série des livres de l'Ancien Testament et le Nouveau. Parmi les écrits de l'Ancien Testament, la Genèse est la mieux partagée. Fortunat célébrait la création de l'homme : DIVS APEX ADAM VT FECIT DAT SOMNIA DONEC || AVVLSACOSTA PLAMASTA EST EVA NEC IMPAR [21]; un autre remontait jusqu'à la séparation de la lumière et des ténèbres : DEMOVIT DOMINVS TENEBRAS(*ul*) LVCE CREATA [22], et encore

ISTIC TERRENOS TERRENIS SEDIBVS ARTVS REDDIDIT [23]
PVLVERE FACTA CARO NON NISI PVLVIS ERIT [24]
DE TERRA SVMPTVS TERRAE TRADERIS HVMANDVS [25]
NEC SOLVM CARO SED SPIRITVS VNVS ERAT [26]

Le récit de la tentation de nos premiers parents par Fortunat n'est guère qu'une glose dans laquelle le fait est seul mentionné sans qu'on puisse noter de réminiscences textuelles [27], pas plus que dans de rapides allusions au paradis [28], à Abel [29] et à Melchisédech [30]. C'est le cas pour une série de distiques qui décoraient la

[1] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. XXXVII, 5, vs. 1-3. — [2] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. XXII, 1, vs. 2-4. — [3] Matth., XXVII, 29 sq., 34. — [4] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, n. 7, vs. 26 sq. — [5] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. XLVI, 2, vs. 1 sq. — [6] E. Le Blant, *op. cit.*, n. 155. — [7] De Rossi, *op. cit.*, t. II, Syll. V, 1, vs. 3. — [8] Osée, XIII, 14. — [9] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. XI, 1, vs. 1. — [10] I Cor., XV, 54, 55. — [11] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. XI, n. 6, vs. 1. — [12] *Ibid.*, t. II, Syll. XI, 9, vs. 5. — [13] Matth., XXV, 31-36, 40; I Cor., XV, 52; I Thess., IV, 16-17. — [14] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 624; Buecheler, *Carmina epigraphica*, n. 769, vs. 3-5. — [15] De Rossi, *op. cit.*, t. I, n. 317; Buecheler, *op. cit.*, n. 669, vs. 8. — [16] De Rossi, *op. cit.*, t. I, n. 745. — [17] De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, Syll., VII, 61, vs. 7. — [18] *Ibid.*, t. II, Syll. XVI, 24; Buecheler, *Carm. epigr.*, n. 1562, vs. 7, 8. — [19] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. XIX, 31, vs. 1-6. — [20] *Ibid.*, t. II, Syll. XXX, 8, vs. 7-8. — [21] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 8, vs. 1-2; *Monum. Germ. hist.*, *Auct. antiq.*, t. IV, part. I, p. 117. — [22] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. VI, 10; Syll. VIII, 16; Syll. XIV, 9. — [23] *Ibid.*, t. II, Syll. LXVI, 199; Buecheler, *Carm. epigr.*, n. 731, vs. 3-4. — [24] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, n. 643. — [25] *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1907, t. XIII, p. 182; Buecheler, *Carm. epigr.*, n. 730 *a*, vs. 2. — [26] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. XI, n. 14; Buecheler, *Carm. epigr.*, n. 1432, vs. 4. — [27] E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, n. 8, vs. 10-16. — [28] *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 275; cf. Gen., II, 10 sq. — [29] E. Le Blant, *op. cit.*, n. 552, vs. 5, 6. — [30] *Ibid.*, n. 208; cf. Gen., XIV, 18.

basilique de Saint-Ambroise à Milan[1] et qui méritent d'être rappelés :

Arca Noe nostri typus est [et spiritus ales,
Qui pacem populis anno præ- [tendit olivæ. } Gen., VIII, 10-11.

Ætherium spectare polum pa- [triarcha jubetur
Stellarumque modo sobolem [spectare micantem. } Gen., XV, 1-5.

Hospitio largus Christum [quoque suscipit Habran :
Sarra pudore latens, fide pie- [tate ministrat. } = Gen., XVIII, 1-8.

Offert progeniem sanctis alta- [ribus Habran
Patris ei est pietas caro non [parcere nato. } = Gen., XXX, 31-35.

Præstolatur oves sponsæ de [gentibus Isaac.
Ecce Rebecca venit sublimi [vecta camelo. } Gen., XXXVII, 32, 33.

Jacob fraude bona, patri dum [suggerit escas,
Præcipit eulogiam Esau, dul- [cia frustra lucratus. } = Gen., XXII.

Pascit oves Jacob varias : vos [discite, vates,
Diverso populos virtutum ad [suescere cultu. } = Gen., XXIV.

Ficta quidem Jacob, natis sed [vera locutus,
Bestia germano quod sit meus [invida fratri. } = Gen., XXVII.

Prælati invidia fratrum quo- [que pectora movit :
Servitioque datus patrio dile- [ctus amore. } = Gen., XXXVII, 18-28.

Nil status inferior præclaris [moribus obstat.
Deformem dominæ condem- [nat servus amorem. } = Gen., XXXIX.

Joseph manipulus, Christi [crux stolaque Christus,
Quem sol, luna, deum, cæli [stellæ quoque adorant. } = Gen., XXXVII, 9.

Pendet Abessalon adstrictus [in arbore guttur,
Ne cælum patricida ferus ma- [cularet humumque. } = II Reg., XVIII, 9.

Excipit innocuo viventem bel- [lua morsuo
Cetus et ad terras Jonam gra- [vis adtulit alvo. } = Jona., II.

Disparibus victum populis [prænuncial unum
Isaias vates, socians armenta [leoni. } = Is., XI, 6, 7.

Hic est Hieremias sacratus [matris in alvo,
Hostia cui dominus specie [monstratur ut agnus. } = Jerem., X .

Helias ascendit equos currus- [que volantes,
Raptus in æthereum meritis [cælestibus aulam. } = IV Reg., II, 11.

Ecce feri norunt sanctis de- [ferre leones
Atque famem cohibere metu [valemque vereri. } = Dan., VI, 16-22.

Angelus affatur Mariam, quæ [parca loquendi,
Ora verecundo solvit suffusa [rubore. } = Luc., I, 28-38.

Zacheus in ramo est rapti jam [prodigus auri ;
Fœminaque immundum mi- [ratur stare cruorem. } = Luc., XIX, 1-9. Matth., IX, 20-22.

Majestate sua rutilans sa- [pientia vibrat
Discipulisque Deum, si pos- [sint cernere, monstrat. } = Matth., XVI, 13-20.

Aspice Johannem recuban- [tem in pectore Christi,
Unde Deum verbum assum- [psit pietate fateri. } = Joa., XIII, 23.

Le Deutéronome est rappelé une fois : ISTE DEVS VESTER PRAETER QVEM NON MANET ALTER[2].

5° *Livres historiques.* — Les allusions au temple de Salomon sont assez nombreuses, c'est sa grandeur et sa magnificence qu'on évoque plutôt que sa destination.

TEMPLVM INGENS DN(*o*) SALOMON REX DEDICAT ADSTANT PONTIFICES ET PLEBS MAGNO CIRCVMFLVA COETV[3]; EXPETIIT MIRVM QVAE SALOMONIS OPVS[4] AEDES..... QVAE SALOMONIACO POTIS EST CONFLIGERE TEMPLO[5]; CEDANT CHRYSOLITIS SALOMONIA VASA METALLIS[6]; SI SALOMONIACI MEMORETVR MACHINA TEMPL..... || FLORVIT ILLA QVIDEM VARIO INTEXTA METALLO || CLARIVS HIC CHRISTI SANGVINE TINCTA NITET || ILLAM AVRVM LAPIDES ORNARVNT CEDRINA LIGNA || HVIC VENERABILIOR DE CRVCE FVLGET HONOR[7]

Sans dénigrer la connaissance que nos pères pouvaient avoir des Livres saints, il est permis, croyons-nous, de supposer que parfois des allusions leur échappaient. Quand une inscription s'exprime ainsi[8]:

FAC P(*re*)COR VT CRESCAT MECVM CATHOLICVS [ORDO
ET TEMPLO CONCEDE ISTI VT SALOMONI LO- [CVTVS

en est-il beaucoup qui ont su se souvenir de cette réponse divine à la prière de Salomon : *Exaudivi orationem tuam et deprecationem tuam quam deprecatus es coram me ; sanctificavi domum hanc, quam ædificasti, ut ponerem nomen meum ibi in sempiternum*[9]. Les érudits d'alors ont pu eux-mêmes hésiter; par contre, ils devaient se retrouver plus aisément dans les faits historiques[10] :

IVSTVS ASA SIMVLACRA PATRVM LVCOSQVE [PROFANOS
SVSTVLIT ET MATREM REGNI PRIVAVIT HONO- [RES

pouvait, sans trop d'effort, leur rappeler ce passage : *Abstulit effeminatos de terra purgavitque universas*

[1] V. Forcella et Seletti, *Iscrizioni cristiane in Milano anteriori al. IX secolo*, in-8°, Codogno, 1897, n. 208-228. Voir *Dictionn.*, t. I, au mot AMBROISE, col. 1552. — [2] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. LXVI, 102, vs. 1; cf Deut., XXXII, 39. — [3] De Rossi, *op. cit.*, t. II, Syll. XIII, 21 *a*. — [4] E. Le Blant, *op. cit.*, n. 31; Buecheler, *Carm. epigr.*, n. 1365, vs. 18. — [5] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 181. — [6] *Ibid.*, n. 552. — [7] *Ibid.*, n. 208, vs. 1, 5-8. Cf. *Monumenta Germaniæ historica, Auctores antiquissimi*, t. IV, part. 1, p. 71. — [8] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. XVI, 23, vs. 13-14. — [9] III Reg., IX, 3. — [10] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. XIII, 21 *b*.

sordes idolorum, quæ fecerat pater ejus. Insuper et Maacham matrem suam amovit[1], et encore [2] :

EZECHIAS PIVS IN DOMINVM PER QVEM OMNIA [CLARVS

CVI D(*eu*)S AD VITAM TER QVINOS ADDIDIT AN- [NOS

Le IIe livre des Paralipomènes est mis à contribution pour ce seul épisode [3] :

IOSAPHAT SOLA CONFIDENS LAVDE TONANTIS PERCVLIT ADVERSAS ACIES HOSTILIBVS ARMIS

6° *Job.* — Le livre de Job semble avoir inspiré ce vers [4] :

EXSPECTAT CHRISTI OPE RVRSVS SVA VIVERE [CARNE

7° *Psaumes.* — Quelques rares souvenirs des Psaumes :

CVI SEMPER CVR(*a*)E EST REDDERE VOTA DEO [5]

ET POTIVS DOMENO SOLVERE VOTA MALENS [6]

NOS QVOQVE VALLATV ALLARVM SANCTO TVARVM PROTEGE [7]

ANXIVS ET VISAE SITIEBAS PRAEMIA VITAE || CERVVS VT AD FONTIS VIVA FLVENTA SITIT [8]

DA MISERIS VENIAM CONTRITIS CORDE CORONAM [9]

QVI NON DORMITAS PROTEGE ISRAELEM [10]

8° *Prophètes.* — Enfin deux emprunts aux prophètes Isaïe et Malachie. A Isaïe [11] :

TE CIRCVMSISTVNT DICENTES TER SANCTVS [ET AMEN

ALIGERI TESTES QVOS TVA DEXTRA TENET

à Malachie [12] :

QVISQVIS AB OCCASV PROPERAS HVC QVIS- [QVIS AB ORTV

réminiscence qui semble, au reste, un peu vague.

9° *Saint Matthieu.* — Le Nouveau Testament, et en particulier les Évangiles, vont nous offrir une suite d'emprunts beaucoup plus nombreux.

SED QVIA REGNA PATENT SEMPER CAELESTIA IVSTIS | ADQVE ANIMVS CAELOS IMMACVLATVS ADIT [13]

HIC VIR DESPICIENS MVNDVM ET TERRANA TRIVMPHA || DIVITIAS CAELO CONDIDIT.... [14]

SIC INDE TIBI MERITO TANTA EST CONCESSA POTESTAS || VT MANVM IMPONAS PACIENTIBVS INCOLA CHR(*ist*)I || DAEMONIA EXPELLAS PVRGES MVNDESQVE REPLETOS [16]

CONFESSVS CHR*istu*)M CAELESTIA REGNA PETISTI [16]

SERPENTINA FVIT SIMPLICITATE VIGENS [17]

TV CRVCE SVSCEPTA MVNDI VITARE PROSCELLAS [18]

POST ANIMAS CHRISTO TRADENTES SANGVINE FVSO || VT VITAM CAPERENT NON TIMVERE MORI [19]

HVNC QVOQVE TRISTES VENIVNT ET LAETI RECEDVNT [20]

SVBIECIT CHRISTI COLLA SVBACTA IVGO [21]

DE SEGETE CHR(*ist*)I PEPVLIT ZIZANIA SAEPE [22]

PLENVS AMORE D(*e*)I PLENVS QVOQVE AMORE P(*ro*)PINQVI [23]

ADVENTVM SPONSI NVNC PRAESTOLANTVR OVANTES VESTE SACRA COMPTAE OLEO DVRANTE BEATAE [24]

EST MIHI CONCESSA CAELI TERRAEQVE POTESTAS [25]

10° *Saint Marc.* — DIVITIAS PROPRIAS CHRISTI PRAECEPTA SECVTI || PAVPERIBVS LARGA DISTRIBVERE MANV [26]

SPS HIC HOMINES CAELESTI DOCMATE CO(*m*)PLET || ADQV(*e*) P(*er*) HOS HOMINVM SPS IPSE DOCET [27]

11° *Saint Luc.* — FILIVS ALTITHRONI REGIS REX IPSE PERENNIS [28]

PARTIBVS IN ILLIS TV MELIORA TENES [29]

VIRGO MARIA TIBI XYSTVS NOVA TECTA DICAVIT

DIGNA SALVTIFERO MVNERA VENTRE TVO [30]

Quelques souvenirs du séjour de l'âme dans le sein d'Abraham ont pu être inspirés par la parabole du pauvre Lazare; toutefois nous avons montré le développement que cette croyance avait pris parmi les générations chrétiennes et il est fort probable que c'est la liturgie et le succès général de l'idée juive des *promptuaria animarum* qui aura pour sa large part contribué à suggérer ces quelques vers :

IN SINVS IAM REQVIESCIS ABRAHAM IACOB ADQVE ISAC [31]

Interea] IN GREMIO ABRAHAM [*eum pace quiescit* [32]

[1] III Reg., xv, 12, 13. — [2] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. XIII, 21 *b*; cf. III Reg., xx, 5 sq. : *Audivi orationem tuam et vidi lacrimas tuas et ecce sanavi te; die tertio ascendes templum Domini. Et addam diebus tuis quindecim annos.* — [3] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. XIII, 21 *c*; cf. II Par., XVII, 10 : *Itaque factus est pavor Domini super omnia regna terrarum, quæ erant per gyrum Juda, nec audebant bellare contra Josaphat.* — [4] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 7972; Buecheler, *Carmina epigraphica*, n. 786, vs. 2; cf. Job, XIX, 25, 26. — [5] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. VI, 19, vs. 4. — [6] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 628; cf. Ps., LX, 9 : *Sic psalmum dicam nomini tuo in sæculum sæculi, ut reddam vota mea de die in diem.* — [7] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 168; cf. Ps., XVI, 8 : *Sub umbra alarum tuarum protege me.* — [8] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. LXVI, 128, vs. 15, 16; cf. Ps., XLI, 2. — [9] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. XXVI D 1, vs. 2; cf. Ps., L, 19 : *Sacrificium Deo spiritus contribulatus; cor contritum et humiliatum, Deus non despicies.* — [10] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 166, vs. 10; cf. Ps., CXX, 4 : *Ecce non dormitabit neque dormiet, qui custodit Israel.* — [11] *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 275, vs. 3, 4; cf. Is., VI, 2, 3. — [12] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. XXX, 4; cf. Malach., I, 11. — [13] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. XX, 2, vs. 3, 4; cf. Matth., V, 8 : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* — [14] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. XXII, 1; cf. Matth., VI, 20 : *Thesaurisate vobis thesauros in cælo.* — [15] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. VII, 26; Buecheler, *Carm. epigr.*, n. 787, vs. 47-49; cf. Matth., X, 8 : *Infirmos curate, mortuos suscitate*, etc. — [16] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. II, 76; Buecheler, *Carm. epigr.*, n. 671, vs. 3; cf. Matth., X, 32. — [17] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. XI, 7, vs. 12; cf. Matth., X, 16. — [18] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. XI, 26, vs. 5; cf. Matth., X, 38. — [19] De Rossi, *Inscr. christ.* t. III, Syll. VI, 25, vs. 7-8; cf. Matth., X, 39. — [20] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. VIII, 26; cf. Matth., XI, 28. — [21] E. Le Blant, *Inscr., chrét. de la Gaule*, n. 628; Buecheler, *Carm. epigr.*, n. 1369, vs. 4; Matth., XI, 29. — [22] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. XIX, 82, vs. 7; Matth., XIII, 25. — [23] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. VIII, 69, vs. 9; Matth. XXII, 37, 39. — [24] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 6731; Buecheler, *Carm. epigr.*, n. 718, vs. 24, 25; Matth., XXV, 1-12. — [25] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. LXVI, n. 188; Matth., XXVIII, 18. — [26] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. VI, 25, vs. 3, 4; Marc., X, 21. — [27] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. XXX, 9, n. 1-2; Marc., XIII, 11. — [28] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. XXI B 4 *b*, vs. 3; Luc., I, 32-33. — [29] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. VIII, 19; Buecheler, *Carm. epigr.*, n. 1484, n. 6; Luc., X, 42. — [30] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. VIII, 6, vs. 1-2; Luc., XI, 27. — [31] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 3215; Buecheler, *Carm. epigr.*, n. 749, vs. 5; Luc., XVI, 22. — [32] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 1370; Buecheler, *Carm. epigr.*, n. 684, vs. 10.

AETHERIOS PETIERE SINVS ET REGNA PIORVM [1]

TVNDITE VOS PECTVS OFFERAT ISTE P(*re*)CES || DICITE CVM LACRIMIS QVICQVID CVLPASTIS IN ACTIS || PARCE ROGAMVS DS DICITE CVM LACRIMIS [2]

12° *Saint Jean.* — ...IANVA XPS ERIT [3]

IANVA SVM VITAE PRECOR OMNES INTRO VENITE || PER ME TRANSIBVNT QVI COELI GAVDIA QVAERVNT [4]

NAM XPS VITAM DAT SINE FINE SVIS [5]

Trois pièces nous offrent l'expression : *contempto principe mundi* [6]; deux autres : *superato principe mundi, superato principe averni* [7]; nous avons peine à y voir autre chose qu'une idée courante et à y découvrir une allusion à ce verset : *Nunc judicium est mundi; nunc princeps hujus mundi ejicietur foras* [8]. De même, si nous devons à l'Évangile le souvenir de l'affectueuse posture prise par Jean lorsqu'il reposa sa tête sur la poitrine de Jésus [9], c'était là un trait si généralement connu que les allusions qu'on y pouvait faire se rapportaient à l'Évangile sans doute, mais surtout à des intermédiaires, peintures, etc., qui rappelaient cette circonstance et valaient à Jean son surnom d'*Accubitor* [10].

13° *Actes.* — MARTYRIVM XPI PARITER P(*ro*) NOMINE PASSI [11]

IVDAICVS POPVLVS STEPHANVM MELIORA MONENTE(*m*) || PERCVLERAT SAXIS ... [12]

EN STEPHANVS LAPIDES SVFFERT [13]

GENS IVDAEA FEROX STEPHANVM QVEM PERDERE CREDIS || ETSI CARNE TAMEN NESCIT HONORE MORI || ILLE TENET PALMAM MERITIS TV CRIMINE POENAM || POSSIDET ILLE POLOS TV MAGIS IMA PETIS [14]

IPSE TVA PETRE DISRVMPE VINCVLA IVSSIT || QVI TE MVNDANOS CONSTITVIT SOLVERE NEXVS [15]

14° *Épîtres.* — CHR(*ist*)IQVE VOCAVETOR ERES [16]

ANTESTES SVMMI PARES MERITIS COHAEREDESQVE CHRISTI [17]

CVIVS CONSILIVM NVLLVS ADIRE POTEST [18]

AD FAMVLO XPI GLORIA XPS ERAT [19]

MISTERIVM XPI MENTE SINCERA MINISTER [20]

IPSE DEI TEMPLVM CORPORE FACTE PRIVS [21]; CORPORIS IPSE SVI TEMPLVM SERBAVIT VT ESSET [22]; TOTVS ET IPSE DEI TEMPLVM VIGET HOSPITE CHRISTO [23]

GRATIA PAR CVNCTIS SCS LABOR OMNIB(*us*) VNVS || DISSONA VERBA QVIDE(*m*)EST DAM (*en*) VNA FIDES [24]

NVLLA RENASCENTVM EST DISTANTIA QVOS FACIT VNVM || VNVS FONS VNVS SPIRITVS VNA FIDES [25]

IVNCTI QVINQVE SIMVL DIGITI DE CORPORE XPI [26]

HIC INHABITAVIT SCVTVM CVI SANCTA FIDES EST [27]

HILARIVS CVI PALMA O[*b*]ITVS E[*l viv*]ERE XPS [28]

PACIFICAM VITAM IVRE QVIETIS AGENS [29]

MILITIAEQVE D(*e*)I NATVS IN OFFICIIS [30]

FINITI CVRSVS ISTIC VITAEQVE VIAEQVE || SVDORI SVPEREST DVPLA CORONA TVO [31]

NAM FIDE SERVATA CVRSVM CVM PACE PEREGIT [32]

QVI VT FINEM NESCIS SIC QVOQVE PRINCIPIVM [33]

15° *Apocalypse.* — HIC VICTOR MERVIT PALMAM PRIOR ILLE CORONAM [34]

SANGVINE QVOD PROPRIO CHRISTI MERVERE CORONAS [35]

TOT TAMEN HAS MORTES VNA CORONA MANET [36]

DA MISERIS VENIAM CONTRITIS CORDE CORONAM [37]

SVDORI SVPEREST DVPLA CORONA TVO [38]

AETERNAM CAELO MERVIT PERFERRE CORONAM [39]

PRAEMIA VICTORES CHRISTI MERVERE CORONAM [40]

et ces diverses sentences se sont toutes inspirées du même verset : *Esto fidelis usque ad mortem, et dabo tibi coronam vitæ* [41]. Ces passages sont surtout utiles pour juger de l'influence des Livres saints sur la formation morale des anciennes générations chrétiennes; au point de vue exégétique et philologique, ils n'offrent que des ressources assez médiocres.

IV. Versions. — Les citations scripturaires épigraphiques ont une importance qui ne leur a été que tardivement reconnue. On a fini par s'apercevoir que ces lambeaux pouvaient servir à éclairer l'histoire des vicissitudes du texte sacré, à compléter quelques passages des anciennes versions, à déterminer parfois la forme originale et l'aire d'extension de ces versions. En l'état de progrès où se trouve actuellement la science relativement à ces anciennes versions, le plus et le mieux qu'on soit en droit d'attendre des citations épigraphiques, c'est de prendre place au rang qui leur appartient sans servir prématurément à telle ou telle démonstration. Il va de soi que, parmi les marbres dont nous venons de transcrire les textes, beaucoup, bien que d'inspiration biblique, sont inutilisables du

[1] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. II, 77; Buecheler, *Carm., epigr.*, n. 306, vs. 5. — [2] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll., XVI, 13, vs. 6-8; Luc., XVIII, 10, 11, 13. — [3] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. XIII, 11; Joa., X, 9. — [4] Forcella et Seletti, *Iscriz. crist. in Milano*, n. 254, vs. 1-2. — [5] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. XVI, 9; Buecheler, *Carm. epigr.*, n. 1422, vs. 12; Joa., X, 28. — [6] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. II, 76; VI, 3; VI, 12; Buecheler, *op. cit.*, n. 671, vs. 2. — [7] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. VII, 27, vs. 3; XXXIII, 5. — [8] Joa., XII, 31. — [9] Joa., XIII, 23. — [10] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. XXVI, B. 10. — [11] *Ibid.*, t. II, Syll. XXVI, B, 5; Buecheler, *op. cit.*, n. 672, vs. 2; Joa., V, 41. — [12] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. VIII, 62, vs. 3, 4. — [13] *Ibid.*, Syll. XXVII, C. 5. — [14] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 649; Joa., VII, 55. — [15] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. VII, 12, vs. 3, 4; Joa., XII, 7. — [16] *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 5750; Buecheler, *op. cit.*, n. 770, vs. 7. — [17] *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 22; Buecheler, *op. cit.*, n. 1838, vs. 12; Rom., VIII, 17. — [18] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. VIII, 72; Buecheler, *op. cit.* n. 1394, vs. 16; Rom., XI, 34. — [19] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 6218; Buecheler, *op. cit.*, n. 1371, vs. 6; I Cor., I, 31. — [20] E. Huebner, *Inscr. christ. Hisp.*, n. 142; Buecheler, *op. cit.*, n. 720; I Cor., IV, 1. — [21] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 557; I Cor., III, 16; VI, 19. — [22] *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 305; Buecheler, *Carm. epigr.*, n. 715, n. 4. — [23] E. Le Blant, *op. cit.*, n. 391. — [24] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. II, 55; Buecheler, *op. cit.*, n. 1842, n. 5, 6; Ephes., IV, 5. — [25] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. LXVI, 44, vs. 7, 8. — [26] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 182, vs. 8; Ephes., V, 30. — [27] E. Le Blant, *op. cit.*, n. 167, vs. 5; Ephes., VI, 16. — [28] *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 949; Buecheler, *op. cit.*, n. 688, vs. 3; Phil., I, 21. — [29] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. XI, 5; Buecheler, *op. cit.*, n. 1377, vs. 4; I Tim., II, 2. — [30] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. XI, 4, vs. 4; II Tim., II, 3. — [31] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 557, vs. 25, 26; II Tim., IV, 7. — [32] *Corp. inscr. lat.*, t. XIV, n. 1938; Buecheler, *op. cit.*, n. 681, vs. 11. — [33] *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 275, vs. 2; Hebr., VI, 6. — [34] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. II, 72; Buecheler, *Carm. epigr.*, 305, vs. 6. — [35] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Syll. VI, 3, vs. 4. — [36] *Ibid.*, t. II, Syll. VIII, 6, vs. 8. — [37] *Ibid.*, t. II, Syll. XXVI, D 1, vs. 2. — [38] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 557, vs. 26. — [39] *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 4966; Buecheler, *op. cit.*, n. 1801, vs. 4. — [40] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 8631; Buecheler, *op. cit.*, n. 317, vs. 5. — [41] Apoc., II, 10.

moment qu'il est question de *texte*. En effet, une épithète en pareil cas, encore qu'évidemment empruntée à l'Écriture, ne suffit plus; une adaptation métrique est presque toujours hors de service.

Versions antehiéronymiennes.	*Textes épigraphiques.*	*Vulgate.*
Scio enim, quia æternus est qui me resoluturus est. Job, XIX, 25.	CREDO QVOD REDEMPTOR MEVS VIVIT. *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 95.	*Scio enim quod redemptor meus vivit.*
In pace in idipsum requiescam et dormiam. Ps., IV, 9.	IN PACE DORMIAM ET REQVIESCAM. *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 336 *c*.	*In pace in idipsum dormiam et requiescam.*
Exaltabo te, Domine, quia suscepisti me et non delectasti inimicos meos super me. Ps., XXIX, 2.	EXALTABO TE DOMINE QVIA SVSCEPISTI ME ET NON IVCVNDASTI INIMICOS MEOS SVPERME. *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 8623. *Exaltabo te, Domine, quoniam suscepisti me et non jucundasti inimicos meos super me.* S. Augustin, *Enarr. I*, in ps. XXIX, 2; *Enarr. II*, in ps. XXIX, 11.	*Exaltabo te, Domine, quoniam suscepisti me nec delectasti inimicos meos super me.*
Beati misericordes, quoniam ipsis miserebitur Deus. Matth., V, 7.	BEATI MISERICORDES QVONIAM MISEREBITVR DEVS. *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 276 *b*.	*Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.*
Nam semper pauperes habetis vobiscum, me autem non semper habebitis. Matth., XXVI, 11. Ms. de S. Gatien et Mai : *Nam semper pauperes habebitis...* Ms. Clerm. et Corbie 2 : *me autem non semper havebitis vobiscum.*	PAVPERES VOBISCVM AVEBITIS ME AVTEM SEMPER VOBISCVM NON AVEBITIS. E. Huebner, *Inscr. christ. Hispan.*, n. 375.	*Nam semper pauperes habetis vobiscum, me autem non semper habetis.*
Gloria in altissimis Deo et pax in terra hominibus bonæ voluntatis. Luc., II, 14. Ms. de S. Gatien : *Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonæ voluntatis.*	GLORIA IN EXCELSIS DEO ET IN TERRA PAX HOMINIBVS BONAE VOLVNTATIS. *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 462, 706, 10549, 10642, 11641, 16720.	*Gloria in altissimis et in terra pax hominibus bonæ voluntatis.*
Diliges Dominum Deum tuum in toto corde tuo... et diliges proximum tuum tamquam te ipsum. Luc., X, 27. Ainsi S. Augustin, *De fide et symb.*, XXI; S. Ambr., *Exposit. in Luc.*, VII, 69 : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo... et proximum tuum sicut te ipsum.*	DILIGE DEVM EX TOTA CORDE ET PROXIMVM TVVM SICVT TE. *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 1396.	*Diliges Dominum Deum tuum, ex toto corde tuo... et proximum sicut te ipsum.*
Et apparuerunt illis divisæ linguæ... sedit autem super unumquemque eorum. Act., II, 3. Ainsi August., *De Spir. Sanct.*, I, XIII.	IN QVA DESCENDIT $\overline{\text{SPS}}$ $\overline{\text{SCS}}$ SVPER APOSTOLOS IN SPECIE IGNIS LINGVARVM. *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 175.	*Et apparuerunt illis linguæ dispertitæ tanquam ignis, seditque supra singulos eorum.*

V. Bibliographie. — A.-J. Delattre, *Les citations bibliques dans l'épigraphie africaine*, dans *Comptes rendus du IIIe cong. scient. des cathol.*, 2e sect., p. 210. — E. Diehl, *Lateinische christliche Inschriften*, in-12, Bonn, 1908, p. 39-42. — J. Gensichen, *De Scripturæ Sacræ vestigiis in inscriptionibus latinis christianis*, in-8°, Gryphiæ, 1910. — L. Jalabert, *Épigraphie*, dans *Dictionn. apolog. de la foi catholique*, 1910, t. I, col. 1418-1422. — P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, in-8°, Paris, 1901, t. I, p. 99, 155-156; *L'épigraphie donatiste*, dans la *Revue de philologie*, 1909, t. XXXIII, p. 112-161 et dans *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, 1912, t. IV, p. 437-487.

H. Leclercq.

CÎTEAUX (Liturgie de l'ordre de). — I. Origine. II. Sources. III. Office. IV. Messe. V. Sacrements et bénédictions. VI. Développements. VII. Chant. VIII. Réforme. IX. Bibliographie.

I. Origine. — Le rit cistercien n'a pas encore fait l'objet d'une étude critique spéciale : il est donc assez difficile d'en marquer avec certitude les origines. Il paraît probable que les fondateurs de Cîteaux gardèrent d'abord le rit usité à Cluny et dans les monastères de la province : c'est-à-dire le *cursus* bénédictin, surchargé d'une partie au moins des additions admises à Cluny, et, pour la messe, le rit gallo-romain de la province ecclésiastique de Lyon. Ils apportèrent de Molesme, en 1098, la chapelle de saint Robert avec un *breviarium*[1] et un psautier. Dans l'assemblée des prélats tenue à Anse[2], pour régler le différend entre Molesme et Cîteaux, il fut décidé et notifié, par les lettres du légat Hugues, archevêque de Lyon, que les cisterciens garderaient pendant quelque temps ledit *breviarium* pour le copier[3]. Ce livre devait être à peu près l'équivalent du manuscrit n. *114* (*82*) de la bibliothèque de la ville de Dijon, et renfermer l'ensemble des textes nécessaires à la célébration de la liturgie. Mais les moines de Cîteaux ne conservèrent pas longtemps les livres liturgiques tels qu'ils les avaient apportés; leur zèle réformateur s'exerça aussi sur les rites ecclé-

[1] *Exordium cisterciensis cœnobii*, c. VII, Guignard, *Monuments primitifs de la règle cistercienne*, in-8°, Dijon, 1878, p. 66. — [2] *Portus Ansilie*, arrondissement de Villefranche (Rhône). D'après une autre leçon, la réunion aurait eu lieu au château de Pierre-Seise à Lyon. Guignard, *op. cit.*, p. LVIII, note 2. — [3] *Exord. cist.*, *loc. cit.*

siastiques. Ils voulurent, sur ce point comme sur les autres, se conformer en tout à la règle de saint Benoît[1]. La réforme fut radicale, à en juger d'après les principes énoncés par saint Bernard[2] et le témoignage des contemporains : le seul office de prime des clunisiens avec sa litanie l'emportait en longueur, nous dit-on, sur tout l'office des cisterciens moins la messe et les vêpres[3]. Malheureusement, si nous avons un témoignage officiel du résultat de cette réforme dans le ms. *114* (*82*) de Dijon, il nous manque le point de départ, qui nous permettrait d'apprécier l'ensemble de l'œuvre.

Nous savons que les cisterciens voulurent établir entre leurs divers monastères une unité complète de coutumes et de rites[4]. Mais pour que cette unité fût fondée sur la vérité, ils essayèrent pour tout de remonter aux sources. Ils recoururent au texte hébreu et aux rabbins juifs pour établir le correctoire cistercien de la Bible, qui est conservé à la bibliothèque de la ville de Dijon[5] et connu sous le nom de *Bible de saint Étienne*[6]. Ils envoyèrent prendre à Milan le texte et le chant des hymnes ambrosiennes prescrites par la règle de saint Benoît[7]. L'antiphonaire renommé de Metz leur fournit le chant liturgique[8].

Nous ignorons d'après quelle méthode ils réformèrent les livres liturgiques. Peut-être ce qui est dit dans le traité *De cantu seu correctione antiphonarii*, au sujet des modifications apportées au texte de ce livre, pourrait nous aider à retrouver la méthode des premiers correcteurs[9]. Il semble toutefois qu'ils se bornèrent à supprimer les litanies, versets, processions et psalmodies surajoutés aux prescriptions de la règle.

C'est du moins ce qui est affirmé par l'auteur de l'*Exordium magnum*[10], dont le témoignage, quoique tardif, ne saurait être suspect, car il est corroboré par celui de l'*Exordium* et par la lettre d'Abélard que nous allons citer. Leur réforme, en effet, consistait dans un retour systématique à la lettre de la règle bénédictine. Tirant de ce principe toutes les déductions qu'il comportait, les cisterciens mirent délibérément de côté tout ce qui se réclamait de la tradition non écrite, ou constituait l'apport des générations précédentes[11]. Ils accomplirent ainsi de tels changements que l'écho de la surprise, pour ne pas dire du scandale, de ceux qui en furent les témoins est parvenu jusqu'à nous. Il faut ajouter, pour être juste, que les cisterciens s'y attendaient, et que ce scandale n'était pas tout à fait désintéressé, car le zèle des moines de Cîteaux pour la réforme de l'état monastique ne leur permettait pas de garder le silence sur les pratiques qu'ils avaient abandonnées, les tenant pour blâmables. Le succès de leur réforme était, d'ailleurs, pour certains un grief de plus.

Si Pierre le Vénérable ne dit presque rien de leurs usages liturgiques, nous trouvons dans une lettre mordante d'Abélard[12] des détails curieux sur les modifications apportées par les cisterciens aux traditions *ecclésiastiques* de leur époque. Il leur reproche d'abord leur méthode, les incriminant d'avoir préféré leur sens propre à la coutume générale des églises. *Quam videlicet rationem ita vos videmus insistere*, leur dit-il en s'adressant à saint Bernard, *et in ea vehementes esse, ut contra omnium consuetudinem ecclesiarum, in divinis officiis, eam tenere ac defendere audeatis. Vos quippe quasi noviter exorti, ac de novitate plurimum gaudentes, præter consuetudinem omnem tam clericorum quam monachorum longe ante habitam et nunc quoque permanentem, novis quibusdam decretis aliter apud vos divinum officium instituistis agi : nec tamen inde vos accusandos censetis. Si hæc vestra novitas aut singularitas ab antiquitate recedat aliorum, quam rationi plurimum et tenori regulæ creditis concordare : nec curatis quantacunque admiratione super hoc alii moveantur, ac murmurent, dummodo vestræ, quam putatis, rationi pareatis.* Voilà pour la méthode.

Abélard donne ensuite quelques exemples de leur réforme. Il leur reproche le changement des hymnes usitées et leur remplacement tout à fait

[1] *Rectitudinem regule supra cunctum vite sue tenorem ducentes, tam in ecclesiasticis, quam in ceteris observationibus, regule vestigiis sunt adequati, seu conformati. Exord. cist. cenob.*, c. xv, Guignard, *op. cit.*, p. 71. — [2] S. Bernard, *Epist. super antiphonarium cist.*, *P. L.*, t. CLXXXII, p. 1121. — [3] *Dialogus inter cisterciensem et cluniacensem monachum*, Martène, *Thesaurus nov. anecd.*, t. V, p. 1599. — [4] *Volumus ut mores et cantum et omnes libros ad horas diurnas et nocturnas et ad missas necessarios, secundum formam morum et librorum novi monasterii possideant, quatenus in actibus nostris nulla sit discordia, sed una caritate, una regula, similibusque vivamus moribus. Carta caritatis*, c. I, Guignard, *op. cit.*, p. 80. Cf. *Institutiones gener. capituli*, c. II, III, *ibid.*, p. 250. — [5] Ms. n. *9 bis*. — [6] J.-P. P. Martin, *S. Étienne Harding et les premiers recenseurs de la Vulgate latine, Théodulfe et Alcuin*, tirage à part de la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1886 et 1887, in-8°, Paris, 1887. — [7] *Regula*, c. IX, XII, XIII, XVII. — [8] S. Bernard, *Epist. super antiphonarium cisterciense*. Cf. Séjalon, *Nomasticon cisterciense*, Solesmes, 1892, p. 244. — [9] *De mutatione namque litteræ, facilis est, nisi fallimur, excusatio : eam nimirum in plerisque adeo parcam et restrictam reperimus, ut in eadem historia idem versus ter repeteretur aut quater, ac si in toto Veteri ac Novo Testamento reperiri non posset quidpiam, quod adeo commode posset apponi. In multis etiam historiis postcommuniones, qui simplicitatem cantus ignorant antiphonarii, pro responsoriis appositos invenimus : quibus versus subjuncti ita misere colebant, ut notari non possent, secundum quod eos pronuntiari necessarium erat. Dedimus ergo operam ut in nulla historia idem versus plus quam semel reperiatur : imo, nisi fallimur, vix tres versus reperies, qui in toto antiphonario vel bis contineantur. Postcommunionum quosdam removimus, usitata et authentica pro eis responsoria apponentes ; quorumdam vero litteram ut sanctam et evangelicam retinentes honestate... cantus supercoloravimus... In multis denique locis litteram veteris antiphonarii tantæ remissionis atque dissolutionis esse comperimus, ut multis falsitatibus, sive apocryphorum næniis respersa, non solum tædium, sed odium sui legentibus inferret...* Séjalon, *Nomast. cist.*, p. 245 sq. En résumé : 1° éviter la répétition du même texte; 2° remplacer les doubles par d'autres passages de l'Écriture; 3° changer les textes qui n'avaient pas le genre littéraire voulu, ou n'étaient pas susceptibles d'être notés conformément aux exigences du chant; 4° suppression des emprunts aux œuvres d'imagination ou aux apocryphes. Sans doute, les correcteurs des autres livres liturgiques ne peuvent être identifiés avec ceux qui ont réformé l'antiphonaire. Mais les principes de ces derniers sont trop bien dans l'esprit cistercien pour n'avoir pas influencé leurs prédécesseurs. Cependant, les mêmes raisons qui empêchèrent d'aller jusqu'au bout dans la correction de l'antiphonaire, ont pu gêner les reviseurs des autres livres. Cf. *ibid.*, § *Nolumus*, p. 257. Malgré la rigueur des principes, les réformateurs du chant durent déférer à l'usage de l'ordre. — [10] *Et primitus quidem, modum et ordinem servitii Dei per omnia secundum traditiones regulæ observare decreverunt, recisis penitus et rejectis cunctis appendentiis psalmorum et orationum et letaniarum, que minus discreti patres pro velle suo superadiderant ; quæ etiam, propter fragilitatem infirmitatis humanæ, non tam ad salutem quam ad perniciem monachorum sagaci consideratione deprehenderunt, dum ob multiplicitatem sui non solum a fastidiosis, sed ab ipsis quoque omnino tepide et negligenter persolverentur.* C. XXI. T. Hümpfner, *Der vermisste Teil des Exordium magnum S. O. C.* (extrait de *Cistercienser Chronik*), in-8°, Bregenz, 1908, p. 11; Müller, *Cîteaux unter dem Abte Alberich*, in-8°, Bregenz, 1909, p. 23. — [11] *Exordium cist.*, c. XV, Guignard, *op. cit.*, p. 71; Pierre le Vénérable, *Epist.*, l. IV, epist. XVII, *P. L.*, t. CLXXXIX, p. 330. — [12] P. Abélard, *Epist.*, P. I, epist. X, *P. L.*, t. CLXXVIII, p. 339. Cette lettre fut écrite après 1131. Vacandard, art. *Abélard*, dans *Diction. d'histoire et de géogr. ecclés.*, t. I, col. 82.

insuffisant par des hymnes presque inconnues[1]; la suppression des prières ou versets après le *Pater* qui précède l'oraison, des suffrages des saints[2], même de la sainte Vierge[3], et des processions[4], l'usage de l'*Alleluia*[5], l'absence du *Credo* à prime et à complies, tandis qu'ils ont gardé, par une inconséquence qu'il souligne, le *Quicumque* pour les dimanches[6]. Il les blâme encore d'avoir mis le *Gloria Patri* aux répons de matines seulement[7], et d'avoir transformé en offices de trois leçons avec invitatoire et hymne les *ténèbres* des trois derniers jours de la semaine sainte[8]. Cette lettre est d'autant plus instructive que, grâce à elle, nous connaissons l'existence et l'origine de certains détails qui ne tardèrent pas à disparaître, soit parce que les cisterciens tinrent compte, dans une certaine mesure, des reproches dont Abélard s'était fait l'interprète, soit pour tout autre motif. C'est ainsi que la mémoire quotidienne de la sainte Vierge à vêpres et à laudes fut établie, en 1175, comme le *Credo* à prime ou tierce et à complies l'avait été auparavant. Ce serait néanmoins méconnaître l'esprit des premiers moines de Cîteaux que d'admettre qu'ils purent se laisser troubler par les critiques de leurs contemporains[9].

Les cisterciens voulurent encore se dégager des influences locales. On ne trouve guère, dans les premiers calendriers[10], que le fonds commun à toutes les églises d'origine romaine et quelques saints gallo-romains, ces derniers plutôt sous forme de commémoraison que de fête proprement dite. Ce sont les saints Vast, Amand, Aubin, Mamert, Dié, Donatien et Rogatien, Médard, Alban, Germain, Euverte, Lambert, Seine, Andoche et ses compagnons, Remy, Denys et son groupe, Martin, Brice, Aignan, auxquels il faut ajouter la translation de saint Martin (4 juillet), sainte Marie-Madeleine.

Cette réforme liturgique ne fut pas effectuée dès la fondation de Cîteaux, en 1098. Saint Albéric attendit pour l'entreprendre d'avoir assuré au nouveau monastère le privilège de la protection pontificale. Dès qu'il eut reçu la bulle de Pascal II, c'est-à-dire à la fin de 1100 ou au début de 1101, il se mit à l'œuvre[11]. Il est probable qu'il fallut aux moines d'une fondation si pauvre un certain temps pour mener à bien ce travail. Il fut néanmoins terminé assez rapidement, au moins dans ses grandes lignes, et vraisemblablement sous la prélature de saint Albéric ou au début de celle de saint Étienne, c'est-à-dire vers 1106 ou 1109, à peu près à la même époque où on travaillait à la transcription de la Bible[12]. En tout cas, les livres liturgiques cisterciens étaient déjà constitués sinon en 1113, au moment de la fondation du premier monastère cistercien, du moins entre 1115 et 1118, au moment de la rédaction de la Charte de charité, qui prescrit aux abbayes cisterciennes d'avoir tous leurs livres liturgiques conformes à ceux de Cîteaux[13]. Nous voyons d'ailleurs les moines de Dalon adopter dès 1120 les usages de Cîteaux[14], ce qui suppose qu'ils étaient déjà connus et appréciés depuis quelque temps.

II. Sources. — 1° *Manuscrit-type.*— Ms. n. *114* (*82*) de la bibliothèque de Dijon. Il est la source la plus importante, on pourrait dire presque l'unique source, du rit cistercien primitif. La portion principale de ce codex a été écrite entre 1173 et 1191, d'une manière uniforme et ininterrompue[15], pour constituer l'exemplaire-type des livres que toutes les abbayes doivent avoir pour le service divin[16]. On trouve dans les monastères et dans la plupart des grandes bibliothèques des manuscrits des livres liturgiques cisterciens, mais le ms. *114* (*82*) de Dijon est le manuscrit-type et le correctoire qui les renfermait tous: *Hec sunt que in hoc volumine continentur : I. Breviarii pars prima. Breviarium scil. dominicale ab adventu usque ad pascha.* — *II. Breviarii pars secunda... dominicale a pascha usque ad adventum.* — *III. ... pars tercia... in nataliciis sanctorum per totum annum.* — *IIII. Epistolare.* — *V. Textus evangeliorum.* — *VI. Missale.* — *VII. Collectaneum.* — *VIII. Kalendarium.* — *VIIII. Regula.* — *X. Consuetudines.*— *XI. Psalterium.* — *XII. Cantica de privatis dominicis et festis diebus.*—*XIII. Hymnarium.* — *XIIII. Antiphonarium cum sua prefatione.* — *XV. Gradale cum sua prefatione.* Cette réunion, en un seul volume de grandes dimensions, de livres si divers et destinés par leur usage à des lieux différents, a été faite dans un but particulier indiqué par l'inscription encadrant la table précédente: *In hoc volumine continentur libri ad divinum officium pertinentes, quos utique non decet in ordine nostro diversos haberi. Sunt autem in unum corpus ea maxime ratione reducti, ut pre- / - sens liber sit exemplar invariabile ad conservandam uniformitatem et corrigendam in aliis diversitatem.* Les livres de chant, n. XI à XV, ont malheureusement disparu.

[1] *Quorum ut pauca commemorem, pace vestra, hymnos solitos respuistis, et quosdam apud nos inauditos, et fere omnibus ecclesiis incognitos, ac minus sufficientes, introduxistis. Unde et per totum annum in vigiliis tam feriarum quam festivitatum uno hymno et eodem contenti estis, cum Ecclesia pro diversitate feriarum vel festivitatum diversis utatur hymnis sicut et psalmis vel ceteris, quæ his pertinere noscuntur, quod et manifesta ratio exigit. Unde et qui vos die Natalis, seu Paschæ vel Pentecostes, et ceteris solemnitatibus hymnum semper eumdem decantare audiunt, scilicet Æterne rerum conditor, summo stupore attoniti suspenduntur ; nec tam admiratione quam derisione moventur. Ibid.* — [2] *Preces, quæ post supplicationem et orationem dominicam ab Ecclesia ubique celebrantur, et ea quæ suffragia sanctorum dicuntur, omnino a vobis fieri interdixistis, quasi vel precibus vestris mundus, vel vos suffraglis sanctorum minus egeatis. Ibid.* La supplicatio dont il est ici question est le *Kyrie*. — [3] *Et quod mirabile est, cum omnia oratoria vestra in memoria matris Domini fundetis, nullam ejus commemorationem, sicut nec ceterorum sanctorum, ibi frequentatis. Ibid.* — [4] *Processionum fere totam venerationem a vobis exclusistis. Ibid.* — [5] Alleluia *nec in Septuagesima, communi Ecclesiæ more, intermittitis, sed usque in Quadragesimam retinetis. Ibid.* — [6] *Symbolum, quod dicitur apostolorum, quod tam a clericis quam a monachis in prima pariter ac completorio ex antiquo frequentatur, a vestra remotum est consuetudine, qui tamen symbolum Athanasii diebus tantum dominicis recitare decrevistis. Ibid.* — [7] Gloria *cum responsoriis vigiliarum tantum decantatis. Ibid.* Nous coupons ici la phrase, car ponctuée comme elle l'est dans la *P. L.*, elle fait dire à Abélard une fausseté, tandis qu'il reproche aux cisterciens de ne pas dire le *Gloria* aux répons brefs des autres heures, mais seulement aux répons de matines. — [8] *Diebus Dominicæ sepulturæ antiquam consuetudinem penitus abstalistis : ubi et invitatorium et hymnum cum tribus tantum lectionibus et responsoriis cum* Gloria, *contra omnem Ecclesiæ morem et, ut dicitur rationem, vos dicere instituistis. Ibid.* — [9] *Quæ omnia cum omnibus in magnam admirationem veniant, cur hæc scilicet vestra novitas totius Ecclesiæ usui apud vos præferatur, nec tamen ab institutione vestra ideo receditis, nec quid alii murmurent curatis, quia id rationabiliter vos facere confidilis, quos institutio regulæ novum opus de veteri facere compellit. Ibid.* — [10] Voir, par exemple, Guignard, *Monuments primitifs*, p. 291 sq. — [11] *Cœperunt jam in tota libertate spiritus de innovatione ordinis secundum formam in regula præscriptam tractare quod prius propter invidiam et malivolas insectationes vicinorum monachorum minus libere facere volebant. Exordium magnum*, c. XXI. Hümpfner, *op. cit.*, p. 10 (*Cist. Chronik*, p. 102); Müller, *op. cit.*, p. 20, 23. — [12] Ms. n. *9 bis* de la bibliothèque de Dijon, f. II, fol. 150 v°. — [13] C. I, Guignard, *op. cit.*, p. 80; Séjalon, *Nomasticon*, p. 69. — [14] Janauschek, *Originum cisterciens.*, in-4°, Vienne, 1877, t. I, p. 147. — [15] Guignard, *op. cit.*, p. XXVI. — [16] *Carta caritat.*, *loc. cit.*; *Institutio gen. capit.*, c. II, III, Guignard, *op. cit.*, p. 80, 250; Séjalon, *Nomasticon*, p. 69, 212.

Le *breviarium* serait appelé aujourd'hui lectionnaire, car il ne contient que les leçons et la collecte de matines. Il faudrait ajouter à la liste précédente la Bible, mais les cisterciens avaient déjà leur correctoire des livres saints[1], qui, à de rares exceptions près, leur fournissaient les leçons pour les jours ordinaires, *privatis diebus*[2]. L'épistolier renferme, outre les épîtres, les leçons à lire pendant la messe; l'évangéliaire, le texte de l'*Exultet* (*Benedictio cerei*), avec chant. Le *collectaneum* donne les collectes et les capitules de l'office, les prières pour l'administration des sacrements, les diverses bénédictions, entre autres les oraisons de la *benedictio monachorum*, la recommandation de l'âme et la sépulture, avec l'office des morts, en un mot, tous les textes que l'abbé et le prêtre devaient lire ou chanter hors de l'autel. Le *collectaneum* est précédé du calendrier proprement dit[3]; le *kalendarium* qui le suit est le martyrologe d'Usuard[4]. La règle de saint Benoît est rangée parmi les livres nécessaires à l'office, car elle donne la distribution des psaumes, et elle fournit tous les jours une leçon pour les prières du chapitre. Les *consuetudines* ou *Liber usuum*, avec les trois parties *Liber usuum*[5], *Instituta generalis capituli*, *Usus conversorum*, viennent ensuite et règlent les détails du service divin comme des rites monastiques[6].

2° *Les définitions ou statuts des chapitres généraux* constituent une autre source importante du rit cistercien. Les premières définitions sont insérées dans le texte même des Us. Cependant quelques décisions, qui n'y purent trouver place, ou que toute autre raison qui nous échappe faisait mettre à part, constituaient une série particulière entre les Us des moines et ceux des convers, sous le titre d'*Instituta generalis capituli*. La tradition attribue cette première collection à saint Raynard († 1151) et lui assigne la date de 1134[7]. Dans le ms. *114* (*82*) de Dijon, elle a été continuée jusqu'à 1175 et au delà.

Cette première série fermée par la transcription des Us des convers, on mettait à la suite de ces derniers, par ordre chronologique, les statuts que l'on jugeait utile de conserver : ces séries sont connues sous le nom d'*Annalia* [*statuta*] *capituli generalis*. On peut en reconstituer la suite à peu près complète de 1157 à 1786[8]. Elles portent, à partir de 1350, le nom d'*Extravagantes*, parce qu'elles sont en dehors du code officiel des définitions promulgué à cette date. Il y eut, en effet, outre les *Instituta* de saint Raynard, qui suivent à peu près l'ordre chronologique, des compilations officielles de statuts suivant un ordre systématique. La première en date est intitulée *Institutiones capituli generalis* : elle fut promulguée en 1201 et eut une seconde et troisième édition en 1240 et 1256[9]. Elle parut de nouveau augmentée des statuts postérieurs en 1289 et 1316, sous le titre de *Libellus antiquarum definitionum*, ou plus simplement *Libellus distinctionum* ou *Distinctiones capituli generalis*[10]. C'est une refonte des *Institutiones* destinée à les remplacer. La troisième et dernière collection, éditée en 1350, porte le titre de *Libellus novellarum*, ou *Novellæ definitiones*[11]. Depuis cette époque, il a paru des séries de statuts ou des constitutions[12], mais les Anciennes définitions et les Novelles forment à proprement parler le *Corpus juris* cistercien. C'est dans les statuts des chapitres généraux qu'il faut chercher le développement de la liturgie et en particulier l'introduction des nouvelles fêtes.

3° *Ordinaire.* — Ces nouvelles fêtes et les définitions du chapitre général créaient des cas d'occurrence imprévus ou des discordances juridiques, dont la solution n'était pas toujours dans les Us, ou ne s'y trouvait le plus souvent qu'en principe. En fait, il n'était pas toujours facile de la découvrir ni de l'appliquer à tous les cas. On voulut obvier à ces difficultés par la composition d'un Ordinaire. Destiné seulement à faciliter la mise en pratique des Us et des définitions, ce livre ne fut pas d'abord officiel. Il semble même qu'il y eut sous ce nom au moins deux ouvrages plus ou moins différents. Le chapitre général de 1446, qui nous donne ce détail, ordonna la revision et la correction de deux de ces ouvrages qui se réclamaient l'un de Cîteaux, l'autre de Clairvaux. Cette dernière édition paraît avoir été adoptée, à moins que le texte que nous possédons ne résulte de la combinaison des leçons antérieures dans une mesure qu'une étude comparée des manuscrits permettrait sans doute de déterminer. Sous sa forme actuelle, l'Ordinaire offre des particularités venant de Clairvaux ou de sa filiation[13]. Il

[1] Voir ci-dessus. — [2] *Us*, c. I, VIII, XI, XVI, XXXIX, Guignard, *op. cit.*, p. 91, 100, 101, 107, 128. — [3] Publié par Guignard, *op. cit.*, p. 289 sq. — [4] Publié aussi par le même, *op. cit.*, p. 303 sq. Il débute par le 24 décembre. — [5] Tel est le nom que donne la tradition cistercienne à cette première partie. On l'appelle parfois *Consuetudines* ou *Ecclesiastica officia*, car les premiers chapitres traitent des offices ecclésiastiques. — [6] Les Us ont été édités plusieurs fois. La meilleure édition est celle qui a été donnée par Guignard, *Monuments primitifs*, p. 85 sq., d'après le ms. *114* (*82*) de Dijon. D. Séjalon l'a reproduite dans le *Nomasticon*, p. 84 sq. Ces éditions, quelque méritoires qu'elles soient, ne sont pas suffisantes pour l'histoire du rit cistercien, car elles donnent le texte usité vers 1191, près d'un siècle après la fondation de l'ordre, tel qu'il résulte des corrections apportées successivement au texte primitif par les chapitres généraux. Il n'a pas encore été possible de reconstituer la série chronologique des statuts du chapitre général de l'origine à 1157; car, durant le premier siècle de l'ordre, on avait l'habitude d'insérer dans le texte, ou en marge, les corrections que le chapitre général annuel apportait aux Us, et cette opération effectuée, on ne paraît pas s'être préoccupé de garder la série des définitions. — [7] Elle a été publiée d'après le ms. *114* (*82*) de Dijon par Guignard, *op. cit.*, p. 245, et Séjalon, *op. cit.*, p. 212. Les premiers cisterciens faisaient pour les *Instituta* comme pour les Us, et ajoutaient ou retranchaient suivant les décisions du chapitre. De là, les variantes que présentent les manuscrits pour le nombre des chapitres comme pour le texte. C'est à tort, semble-t-il, que Guignard, p. XV, essaie d'expliquer autrement la présence de statuts postérieurs à 1134. De là vient aussi que nous n'avons pas la série chronologique complète des premiers statuts. — [8] Elles n'ont malheureusement pas fait l'objet d'une édition complète et critique. Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. IV, col. 1244 sq., en a publié une partie, en se plaçant surtout au point de vue disciplinaire. C'est à cette collection que nous nous référons, ou, pour les statuts que Martène ne donnerait pas, au *codex H. 544* des archives d'État de Lucerne, qui renferme une série assez complète des *Acta capituli*, surtout à partir de 1387 jusqu'en 1738, et pour les statuts de 1191 à 1282, au ms. n. *926* de la bibliothèque de l'Arsenal à Paris. — [9] Publiées par Séjalon, *Nomasticon*, p. 287 sq., d'après la première édition de Paris, revisée sur les mss. n. *1706*, *1309* et *1928* de Troyes. — [10] *Ibid.*, p. 367 sq. Collationné avec les mss n. *351* et *351*[1] de Dijon, et *2422* et *1526* de Troyes. Il est regrettable que D. Séjalon ait cru devoir omettre dans son édition l'appareil critique et l'indication des variantes des divers manuscrits. — [11] *Ibid.*, p. 498; collationnées avec le mss. n. *351* de Dijon. — [12] Particulièrement les statuts de réforme de 1493 connus sous le nom d'*Articuli Parisienses*, publiés par le *Nomasticon*, p. 548; les *Statuta reformationis* ou Constitution de 1601, Paris, bibliothèque de l'Arsenal, ms. n. *783*, et bibliothèque de la ville de Troyes, ms. n. *1285*; enfin les Constitutions de 1771. Pour être complet, il faudrait ajouter à cette énumération les *Constitutiones in regulam S. Benedicti pro monasteriis abstinentium*, promulguées pour l'étroite observance au XVIIe siècle, et les constitutions particulières des différentes congrégations. Mais ces statuts offrent peu d'intérêt au point de vue liturgique. — [13] On y voit la fête de saint Nicaise avec particularités propres à la province de Reims, et la mémoire de saint Malachie le jour de saint Bernard.

est postérieur aux Novelles et a dû être composé vers la fin du XIVe ou au début du XVe siècle[1]. La correction en fut confiée, en 1445, au prieur de Cîteaux et à maître Richard de Clairvaux[2]. Le chapitre général charge un religieux de Clairvaux de le faire imprimer en 1515, avec d'autres livres de l'ordre[3]. La réimpression en est décrétée en 1609 : ce soin fut confié à l'abbé de Clairlieu[4]. Les constitutions de 1601 prescrivent de se conformer aux Us et à l'Ordinaire[5]. Sorte d'*Ordo* perpétuel, l'Ordinaire est composé sur le même plan que les Us, mais s'occupe exclusivement des rites ecclésiastiques : tous les cas sont prévus et minutieusement réglés. Bien qu'il ait été imprimé plusieurs fois, ce livre est fort rare. On en connaît plusieurs manuscrits latins et une traduction en catalan de 1586 par un moine de Poblet[6]. Dans son état actuel, qui n'est pas tout à fait sa forme primitive, l'Ordinaire paraît s'être incorporé des pièces antérieures; l'une d'elles est encore précédée de sa préface : c'est une table à l'usage des chantres pour régler les leçons de matines après la Circoncision; elle forme le chapitre LXXXIX de l'Ordinaire. Dans quelques manuscrits, elle se trouve à la fin de l'ouvrage.

III. Office. — Suivant le rit bénédictin, les cisterciens avaient deux types d'office. L'office dominical ou des fêtes avec trois nocturnes dont les deux premiers avaient six psaumes chacun, et le dernier trois cantiques de l'Ancien Testament : on chantait en outre douze leçons avec autant de répons, quatre à chaque nocturne, *Te Deum* en tout temps, évangile, *Te decet laus* et collecte[7]. L'office férial, composé de deux nocturnes de six psaumes chacun, avait, à la fin du premier nocturne, trois leçons de durée variable en hiver, et une leçon brève de l'Ancien Testament en été[8]. Les leçons du dimanche et des fêtes étaient données par le lectionnaire[9], mais on les abrégeait, si c'était nécessaire[10], ou on les prolongeait[11]. Les jours ordinaires, la matière des leçons était déterminée, mais le chantre était chargé de les distribuer de telle façon que les livres de l'Écriture correspondant à chaque saison fussent lus intégralement, soit à l'église, soit au réfectoire[12]. On continuait encore au réfectoire les homélies ou sermons commencés à l'église[13].

Conformément aux prescriptions de la règle[14], on ne lisait pas toujours à l'office férial, ni au premier nocturne des fêtes, des leçons de l'Écriture. Certains livres de la Bible n'étaient lus qu'au réfectoire[15]. Les jours de férie, on tirait parfois les leçons des sermons des saints Pères se rapportant au temps[16]. On ne lisait point aux féries de Carême les homélies de l'évangile du jour, mais les traités de saint Augustin sur les psaumes[17], et le livre de Jérémie pendant le temps de la Passion[18]. Les jours de douze leçons, les sermons d'un Père de l'Église, *authenticorum Patrum*[19], fournissaient en général la matière des leçons du premier et du second nocturne[20]. Il est à noter que les cisterciens tenaient Origène pour un des Pères *authentiques* et orthodoxes et lui empruntaient des leçons et des homélies. Ces sermons se rapportaient au temps ou à la fête, mais, du moins au début, il ne semble pas qu'ils fussent déterminés[21] et le choix paraît avoir été laissé au chantre[22].

Le rite des fêtes comportait trois degrés : fêtes de XII leçons non chômées, avec une seule messe conventuelle[23]; fêtes chômées de XII leçons avec deux messes conventuelle (MM), la messe matutinale après prime et la messe majeure après tierce[24]; quelques-unes de ces dernières fêtes étaient plus solennelles et on faisait un sermon au chapitre, d'où leur nom de fêtes de sermon[25]. Les octaves, en petit nombre, étaient d'inégale solennité. Les plus solennelles étaient celles de Pâques[26] et de la Pentecôte[27], qui, ainsi que celle de Noël[28], avaient des règles spéciales. Les octaves de l'Épiphanie, de l'Ascension et de l'Assomp-

[1] Le ms. n. *1154* de Troyes ne contredit pas cette affirmation : c'est par erreur que le catalogue le marque comme étant du XIVe siècle. — [2] *Quoniam secundum primitivam nostri ordinis institutionem, in cærimoniis, cantu, officioque divino omnes uniformes esse debemus, nec licet novitates aliquas sine s itu et consensu capituli generalis in ordine introducere, et nuper propter quosd m libellos, qui alio nomine ordinaria nuncupantur, quorum aliqui dicuntur in Cistercio confecti, alii in Claravalle, multæ diversitates in ordine exortæ censentur, tam in officio divino, quam in aliis observantiis : [ad talibus obviandum, præsens capitulum generale committit priori Cistercii et magistro Richardo de Claravalle, quatenus assumant dictos libellos, et diligenter inspiciant si ad invicem sint concordes et Usibus antiquis ac diffinitionibus ordinis consonantes, et omnes diversitates pro posse corrigant ; et quidquid fecerint in proximo capitulo generali præsentent per ipsum approbandum vel reprobandum.* Archives d'État de Lucerne, ms. *H. 544*, t. II, p. 789. — [3] *...Capitulum generale... præcipit... experto multum et diligenti fratri Maturino de Cangego, professo monasterii de Claravalle, quatenus sua diligentia et sollicitudine laboret imprimi libros qui sequuntur, videlicet graduale ordinis, antiphonarium, epistolare, evangeliarium, ordinarium et usus. Veruntamen sub ea conditione quod antequam memorati libri ad plenum tradantur impressioni, præsertim de ordinario et usibus, habeat cum reverendissimo domino nostro, aut per eum deputatis, conferre de singulis... Ibid.*, t. V, p. 272. — [4] *...Generale capitulum, intermissam unitatem restituere cupiens, libros suum et ordinarios ecclesiæ Cistercii, ibidem et in primis ejus filiabus revisos atque correctos, ritus etiam missarum juxta ordinis consuetudinem celebrandarum exacte et accurate descriptos ac initio missalium de cætero præponendos, ante sequens generale capitulum præbo mandari et per universum ordinem uniformiter observari præcipit ; atque horum omnium impressionis curam abbati Clarilocci committit in plenaria ordinis potestate. Ibid.*, t. VII, p. 281; bibliothèque de l'Arsenal, ms. n. *783*, p. 522; bibl. de la ville de Troyes, ms. n. *1285*, p. 462. L'abbé de Clairlieu (dom Jean Martinet), *Gallia christiana*, 1874, t. XIII, col. 1376. — [5] Cap. VI, n. 1, ms. *783* de la bibliothèque de l'Arsenal à Paris, p. 369; ms. n. *1285* de Troyes, p. 339. — [6] L'auteur de cette traduction signe F. B. D. L. Il n'a pas été possible d'établir l'identité de ce religieux, dont les œuvres ne sont pas citées dans la *Biblioteca cisterciense española* de Muñiz, ni dans aucune des bibliographies espagnoles que j'ai pu consulter. Son manuscrit autographe provient des monastères de Valdigna et de la ¡Zaydia à Valence et se trouve actuellement dans la bibliothèque de l'abbaye de Sainte-Marie-du-Désert. *Comença lo Ordinari segons la esglesia del sagral Orde de Cistells*. Cf. Clauss, *Zwei spanische Uebersetzungen der Regula S. Benedicti aus dem XVI Jahrh.*, dans *Studien und Mitteilungen aus dem Benedictiner und Cistercienser Orden*, 1892, t. XIII, p. 263. Ni l'auteur de cette notice, ni le bibliothécaire de Sainte-Marie-du-Désert, qui y a vu une traduction du *Liber usuum*, ne semblent avoir soupçonné la véritable nature de cet ouvrage. Le codex renferme, en outre, du même auteur, une traduction en catalan de la règle de saint Benoît précédée d'une *Taula perpetua pera saber les festes movibles cascun Ain*. Le manuscrit se termine par quatre tables indiquant le nombre d'or et les épactes de 1582 à 2300. Les divers opuscules ont été écrits par l'auteur lui-même, dans le codex cité, en 1586 et 1587. — [7] *S. Benedicti regula*, c. XI, XIV, XVIII. — [8] *Ibid.*, c. IX, X, XIII. — [9] Voir plus haut. — [10] *S. Bened. regula*, c. XI; *Us*, c. LXVIII, CXIV, CXV, Guignard, *op. cit.*, p. 165, 234, 236. — [11] *Us, loc. cit.* — [12] *Us*, c. I, VIII, XI, XVI, XXXIX, XLI, Guignard, *op. cit.*, p. 91, 100, 101, 107, 128, 129. — [13] *Us*, c. XI, XVI, CVI, Guignard, *op. cit.*, p. 102, 107, 221. — [14] *S. Bened. reg.*, c. IX, XI, XIV. — [15] *Us*, c. XI, Guignard, *op. cit.*, p. 101. — [16] *Us*, c. VIII, Guignard, *op. cit.*, p. 100. — [17] *Us*, c. XI *ibid.*, p. 102. — [18] *Us*, c. XVI, *ibid.*, p. 107. — [19] *Us*, c. VIII, *loc. cit.* Cf. *S. Bened. reg.*, c. IX. — [20] *Ibid.* — [21] *Ibid.* — [22] *Us*, c. LXXI LXV, Guignard, *op. cit.*, p. 101, 173. — [23] *Us*, c. XLIX, Guignard, *op. cit.*, p. 136. — [24] *Us*, c. LX, Guignard, *op. cit.*, p. 158. — [25] *Us*, c. LXVII, Guignard, *op. cit.*, p. 161. — [26] *Us*, c. XXV, XXVI, Guignard, *op. cit.* p. 119, 120. — [27] *Us*, c. XXXI, Guignard, *op. cit.*, p. 122. — [28] *Us*, c. V, Guignard, *op. cit.*, p. 95.

tion venaient ensuite[1] avec messe chaque jour libre et mémoire à l'office, qui était férial; celles de saint Jean-Baptiste et des saints Pierre et Paul n'avaient qu'une messe au premier jour libre et une simple mémoire à l'office[2]. Les jours octaves de toutes ces fêtes avaient XII leçons, tandis que celles de saint Étienne, de saint Jean, des saints Innocents n'avaient qu'une messe et une mémoire à l'office pour leur jour octave comme saint Laurent et sainte Agnès : mais les trois premiers avaient de plus mémoire quotidienne à la messe et à l'office pendant les huit jours[3].

Pour la disposition de l'office, on s'en tenait strictement à la règle bénédictine. Par suite, les cisterciens disaient toujours les psaumes fériaux, même à laudes et à vêpres les jours de fêtes, car la règle ne prescrit de changer les psaumes que pour matines[4]. Toutes les heures de l'office débutaient par le *Pater*, auquel on ajoutait le *Credo* à matines et avant tierce en hiver, ou avant prime les jours de fête et en été[5]. Le verset *Deus in adjutorium* venait ensuite, même à matines et à complies; on ne disait ni *Converte nos* ni *Confiteor* à cet office, qui était terminé par le verset *Benedictio Dei*, auquel tous se signaient, le *Pater* et le *Credo*; avant complies, on faisait dans le cloître une lecture latine qui portait le nom de *collatio*[6].

Les hymnes de vêpres, de complies, de matines, de laudes et de tierce variaient suivant le temps et la fête. Habituellement l'hymne de vêpres se divisait en deux parties, dont on répétait la première à matines et l'autre à laudes. Chaque heure de l'office avait son oraison distincte : l'oraison de la messe ne servait que pour vêpres, matines (les jours de XII leçons), laudes et tierce; le second nocturne, les jours fériaux, avait une oraison spéciale, qui variait suivant le temps. A l'origine, les heures se terminaient par l'oraison, à laquelle, suivant le précepte de la règle[7], on faisait mémoire des absents par la clausule *Et famulos tuos ab omni adversitate custodi* ajoutée avant la conclusion. Après l'oraison, le prêtre disait *Dominus vobiscum* et *Benedicamus Domino*[8]. A laudes et à vêpres on ajoutait les commémoraisons qui avaient chacune leur conclusion brève; à la dernière seulement on disait la conclusion complète et le prêtre répétait les mêmes versets *Dominus* et *Benedicamus*, quand prime ou l'office des morts ne suivaient pas immédiatement. Plus tard, on ajouta, après le *Benedicamus* ou l'office des morts, la mémoire de l'Annonciation *Spiritus Sanctus* et la collecte *Lætifica*, ainsi que le verset *Et fidelium*[9].

Il est difficile de préciser l'année où le *Salve regina* fut définitivement ajouté à complies comme antienne finale. Cet usage, que nous trouvons établi d'une manière permanente en 1335[10], doit son origine aux prières publiques que le chapitre général ordonnait pour les nécessités de l'Église ou de l'ordre. Le *Salve* y est marqué dès 1218[11]. Il se disait tantôt après prime[12], tantôt après le chapitre[13] : et enfin après complies, en 1251[14]. Dès le XIIe siècle toutefois, le *Salve* avait pris place dans la liturgie comme antienne du *Magnificat*[15] ou du *Benedictus*[16] aux principales fêtes de la sainte Vierge[17]. L'influence des usages cisterciens sur l'introduction du *Salve* dans la liturgie et l'établissement des antiennes finales de la sainte Vierge après l'office ne paraît pas contestable[18].

L'office de XII leçons commençait aux premières vêpres par le capitule, qui était suivi, les jours de fête de deux messes, d'un répons *prolixe*, à la place du répons bref habituel. Il y avait aussi un répons prolixe aux vêpres du samedi, lorsqu'à matines du lendemain on devait commencer une nouvelle *histoire* ou un livre de l'Écriture : ces dimanches étaient privilégiés.

Les moines prenaient de l'eau bénite en entrant dans l'église seulement, sauf le dimanche, avant prime ou tierce[19]. Les Us décrivent par le détail toutes les cérémonies[20]; elles sont encore en usage. Les moines s'inclinaient profondément devant l'autel majeur et le Saint-Sacrement, et se tenaient debout dans leurs stalles; mais à matines, à laudes, à prime et à vêpres, ils étaient assis tous ensemble pendant les leçons et la moitié des psaumes, de telle sorte que le chœur chantait un psaume assis, et le psaume suivant debout[21]. Ils faisaient le signe de la croix et une inclination profonde avant le *Deus in adjutorium*; ils s'inclinaient encore au *Gloria Patri*, au *Kyrie*, pendant le *Pater* et les oraisons[22].

L'office divin était toujours célébré de la même manière, sans excepter les trois derniers jours de la semaine sainte, où on suivait le rite férial habituel avec trois leçons, *Gloria Patri* aux psaumes, hymnes, capitules et oraisons, comme de coutume. Le rite de l'extinction des cierges était pratiqué ainsi : avant laudes, le sacristain plaçait un cierge allumé au degré du presbytère; pendant l'hymne, on éteignait toutes les lumières de l'église sauf ce cierge, que le sacriste éteignait quand le chantre commençait l'antienne du *Benedictus*[23].

[1] *Us*, c. XLVI, Guignard, *op. cit.*, p. 132 sq. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* — [4] *Reg.*, c. XIV. — [5] Celui des deux offices de prime ou de tierce auquel on récitait le *Credo* était suivi de la lecture au chapitre du martyrologe et de la règle et des prières qui les accompagnaient. *Us*, c. LXX, LXXIV, LXXXIII, Guignard, *op. cit.*, p. 167, 177, 187. Dans la récitation privée, on suivit d'abord le même ordre, mais le chapitre général de 1188 prescrivit de réciter le *Credo* et *Pretiosa* à prime, lorsqu'on disait l'office hors du chœur. Martène, *Thesaurus*, t. IV, col. 1263. Ensuite, il fut ordonné de joindre en tout temps les prières du chapitre à l'office de prime. *Antiq. def.*, dist. V, c. VII, *Nomasticon*, p. 405. — [6] *Reg.*, c. XLII; *Us*, c. LXXXI, Guignard, *op. cit.*, p. 185. — [7] *Regula*, c. LXVII. — [8] *Us*, c. CIII, Guignard, *op. cit.*, p. 221 : à laudes et à vêpres, le premier *Benedicamus* n'était pas dit par le prêtre. *Us*, c. CIV, *ibid.*, p. 223. — [9] *Novell.*, dist. V, c. II; *Nomasticon*, p. 501. — [10] *Novell.*, dist. V, c. II *Nomasticon*, p. 502. — [11] Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. IV, col. 1321. — [12] Cap. gen., 1219 et 1241. Martène, *op. cit.*, col. 1323, 1374. — [13] Cap. gen., 1218, 1228, 1239. Martène, *op. cit.*, col. 1321, 1349, 1368. — [14] Martène, *op. cit.*, col. 1394. — [15] Aux premières vêpres de la Purification et de l'Annonciation, et aux deuxièmes de la Nativité. — [16] Pour l'Assomption. — [17] *Dulce canticum ac nobilissimum melos, quod in honorem sanctæ Mariæ quater in anno ordo noster devotissime concinit.* In antiph. *Salve regina*, sermo I, *P. L.*, t. CLXXXIV, col. 1060. — [18] D. J. de Valois, *Le Salve regina dans l'ordre de Cîteaux*, dans *La tribune de saint Gervais*, mai 1907, t. III, p. 97 sq. (tiré à part). Aux textes cités par l'auteur, il paraît intéressant d'ajouter un passage de Césaire d'Heisterbach († vers 1240), *Dialogus miraculorum*, dist. VII, c. XXIX : *In Polege* (Polch près Mayen) *villa diœcesis Treverensis sacerdos quidam parochiam regit... Die quadam quemdam ex conversis nostris hospitio recipiens, ait ad illum : « Ordinem vestrum plurimum diligo, quia multum boni mihi contigit per eum. Antiphonam illam gloriosam, scilicet* Salve regina misericordiæ *ab illo habeo... Ad omnes horas meas illam dicere consuevi...* » Édit. Strange, t. II, p. 38. La thèse contraire de M. P. Godet, *L'origine liturgique du Salve regina*, dans la *Revue du clergé français*, 15 août 1910, t. LXIII, p. 378, ne paraît ni clairement établie ni suffisamment prouvée. Il faut, en effet, distinguer deux questions : 1° l'usage liturgique du *Salve* ou son introduction dans l'office proprement dit — et ici la priorité des cisterciens est évidente; 2° son usage comme antienne finale après complies : ici encore les exemples cités par l'auteur ne sont pas antérieurs au décret du chapitre général de Cîteaux de 1218, qui paraît le premier exemple connu de l'addition du *Salve* à une heure de l'office pour une nécessité publique. — [19] *Us*, c. LXIX, LXXIV, LXXXIII, Guignard, *op. cit.*, p. 167, 177, 187. — [20] *Us*, c. LXVIII sq. — [21] *Us*, c. LXVIII, LXIX, Guignard, *op. cit.*, p. 163, 166. — [22] *Us*, c. LXVIII, LXIX, Guignard, *op. cit.*, p. 168 sq. — [23] *Us*, c. XX, Guignard, *op. cit.*, p. 110.

Les Us montrent que l'office des morts était ajouté à l'office régulier tous les jours, sauf les fêtes de XII leçons et les trois octaves les plus solennelles [1]. En 1601 seulement, on cessa de le réciter pendant les octaves de la Fête-Dieu et de la sainte Vierge [2]. En 1605, il fut supprimé pendant celles de l'Ascension et de l'Épiphanie [3]. On continua, néanmoins, à le célébrer pendant celle-ci jusqu'en 1871.

L'office des morts est semblable à l'office romain, à quelques variantes près; mais, bien qu'il ait trois nocturnes, on n'en dit jamais qu'un seul avec laudes et vêpres, même le 2 novembre. En hiver on dit ce nocturne la nuit après les matines de l'office férial, et en été après vêpres. Les trois nocturnes se disent alternativement en recommençant chaque semaine par le premier [4]. Outre l'office quotidien, il y avait dans l'ordre cinq anniversaires solennels [5] : celui du 2 novembre et ceux des évêques et abbés, des personnes régulières [6], des parents. Le cinquième avait lieu après le chapitre général et l'absoute qu'on y faisait, le 15 septembre, de tous les religieux, parents et bienfaiteurs morts dans l'année. Cette absoute avait lieu le 17 septembre dans chaque abbaye et se répétait au retour de l'abbé : elle était suivie d'un service et d'un tricenaire, qui a pris le nom de saint Lambert, parce qu'il commençait dans tout l'ordre le 17 septembre [7]. En 1273, un anniversaire mensuel fut institué à la suite d'une réduction des fondations antérieures.

La tradition veut que, dès l'origine, en signe du patronage spécial de la sainte Vierge, les moines aient récité tous les jours l'office *De beata* [8]. Et de fait on ne trouve pas le commencement de cette dévotion, dont on constate l'existence dès avant 1151 [9]. Pour accentuer le caractère privé de cette récitation, fidèles au principe de ne rien ajouter au service divin, les moines, même hors du chœur, se séparaient pour dire cet office. Mais en 1194, ceux qui sont à l'infirmerie doivent dire les heures *De beata* en commun [10], et dès 1157 ceux qui sont hors du monastère peuvent en faire autant, s'ils le veulent, pourvu qu'ils ne soient pas en communauté [11]. En 1227, ceux qui veillent auprès d'un mort disent l'office ensemble [12]. En 1316, on ne le récitait pas encore à l'église [12], mais, en 1432, le chapitre ordonne de punir ceux qui n'arrivent pas au chœur au commencement des heures *De beata* [14]. Le chapitre de 1439 détermine qu'elles précéderont les heures correspondantes de l'office, sauf complies ; elles étaient récitées *submissa voce* [15].

Cet office se composait d'un seul nocturne avec trois leçons et autant de répons; à laudes, on unissait les psaumes LXII et LXVI, et le psaume CXVIII était divisé les jours de semaine entre les petites heures *more romano*. Outre la mémoire de saint Robert [16], et les autres [17], on y joignit, à prime et à complies, l'oraison des anges [18]; la collecte du Saint-Esprit précédait celle de la sainte Vierge à toutes les heures, qui avaient encore l'oraison *pro conservatione loci*. Elles se terminèrent plus tard [19] par la mémoire de l'Incarnation *Missus est* et le verset *Dulce nomen* [20].

IV. Messe. — Les cérémonies de la messe sont décrites tout au long dans les Us [21]. Outre le rite de la messe privée [22], il y avait pour la messe conventuelle le rite des fêtes de XII leçons [23] et le rite férial [24]. Dans le premier cas, le prêtre était assisté du diacre et du sous-diacre et d'un *subminister* qui venait à l'autel quand c'était utile : à la messe des jours ordinaires, il n'était assisté que d'un seul ministre en aube, diacre ou sous-diacre.

Le diacre et le sous-diacre préparaient l'autel, après s'être revêtus de l'aube et du manipule, et assistaient avec le prêtre, dans les stalles du presbytère, à l'office qui précédait la messe. Ils retournaient ensuite à la sacristie pour prendre les ornements et venaient à l'entrée du chœur, où ils faisaient une station jusqu'au *Gloria Patri* de l'introït [25]. Ils s'inclinaient alors devant l'autel de la station et entraient dans le presbytère. La messe débutait, comme l'office, par le *Pater* et le signe de la croix. Le prêtre et les ministres faisaient ensuite la confession, s'ils en avaient le temps, sinon au premier moment libre, et les ministres préparaient les oblations dès que le prêtre était monté à l'autel. Le prêtre disait le *Gloria* et le *Dominus vobiscum* au côté de l'épître, et demeurait debout pendant qu'on chantait le *Gloria*. Le prêtre et le diacre, ainsi que le chœur, étaient assis pendant l'épître jusqu'à l'évangile, et le prêtre n'était pas tenu de dire ce qui était lu ou chanté par les autres. Il était debout auprès de l'autel pour le chant de l'évangile et se signait au *Gloria tibi Domine*. Il entonnait le *Credo* et disait le *Dominus vobiscum* au coin de l'épître. A l'offertoire, le diacre apportait à l'autel le pain et le vin préparés, tenant le calice et la patène, les mains couvertes d'un petit voile. Le prêtre encensait les oblations en faisant une seule fois le tour du calice avec l'encensoir. Il encensait ensuite l'autel d'un coup d'encensoir à droite, autant à gauche et par devant; le diacre prenait aussitôt l'encensoir et encensait l'autel et la croix de deux coups du coin de l'épître et du coin de l'évangile, pendant que le prêtre se lavait les mains. Les ministres se lavaient à leur tour, et le célébrant disait les secrètes au coin de l'évangile, revenant au milieu de l'autel pour la préface, ainsi que les ministres; le sous-diacre tenait la patène couverte du petit voile et levée. Tous disaient le *Sanctus* sans changer de place. Avant la consécration, le prêtre élevait l'hostie [26] au-dessus du calice couvert du repli postérieur du corporal. Il élevait de même le calice en le prenant avec le corporal sans le découvrir, avant de consacrer le vin. L'élévation proprement dite ne fut établie qu'en 1232. Un peu avant le *Pater*, le prêtre et le diacre découvraient le calice. A *Omnis honor*, le prêtre élevait l'hostie et le calice, que le diacre tenait élevé avec lui jusqu'après *Oremus*. Alors ils l'abaissaient et le couvraient.

[1] *Us*, c. L, Guignard, *op. cit.*, p. 137. — [2] *Constitut. a. 1601*, c. VI, n. 14, ms *783* de l'Arsenal, p. 372; ms. *1285* de Troyes, p. 312. Cf. *Cap. gen. a. 1605*, n. 6; mss. cités, p. 487, 439. — [3] *Ibid.* — [4] *Us*, c. L, Guignard, *op. cit.*, p. 137 sq. — [5] *Us*, c. LII, XCVIII, XCIX, *ibid.*, p. 140, 215 sq. — [6] Cet anniversaire, dont il n'est pas question dans les Us, fut institué en 1273. — [7] *Us*, c. XCVIII, XCIX, Guignard, *op. cit.*, p. 215 sq. Le chapitre de 1236 décide que l'absoute aura lieu le 17 septembre au lieu du 18. — [8] Manrique, *Annales cistercienses*, an 1103, c. III, n. 4, t. I, p. 39. — [9] *Exord. magn. cisterc.*, dist. I, c. XXVI, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 1022. Saint Raynard, dont il est question dans ce passage, mourut en 1151. — [10] Martène, *Thesaurus nov. anecd.*, t. IV, col. 1279, n. 1. — [11] Ms. *H. 322* de Montpellier, fol. 85 r°. — [12] Martène, *Thesaurus*, t. IV, col. 1346, n. 1. — [13] *Antiq. definit.*, dist. V, c. II, § *In horis*; *Nomasticon cisterc.*, p. 101. — [14] Martène, *Thesaurus*, t. IV, col. 1583, n. 5. — [15] *Ibid.*, col. 1599 *a*, n. 11. — [16] Capit. gen. an. 1251. — [17] La commémoraison de saint Bernard, prescrite en 1200, passa en 1238 à l'office divin : mais on la faisait ainsi que celle de saint Benoît à l'office *De beata* quand elle était empêchée à l'office régulier. — [18] Cap. gen. 1411. — [19] Cap. gen. 1318. Martène, *Thesaurus*, t. IV, col. 1505. — [20] *Novell.*, dist. V, c. II. — [21] *Us*, c. LIII, LIV, LVI, LVII, LVIII, LIX sq., Guignard, *op. cit.*, p. 141, 150, 153, 155, 156 sq. — [22] *Us*, c. LIII, *ibid.*, p. 141 sq. — [23] *Us*, c. LIV, *ibid.*, p. 150. — [24] *Us*, c. LIX, *ibid.*, p. 156 sq. — [25] *Us*, c. LXI, *ibid.*, p. 159. — [26] C'est à cette élévation que se rapporterait le statut du chapitre général que Martène publie en l'assignant à l'année 1152. Mais cette date n'est pas admissible et si la première définition citée par Martène appartient à cette année, il n'en est pas de même des suivantes. Martène, *Thesaurus nov. anecdot.*, t. IV, col. 1246, n. 21.

Après le *Pater*, à la demande du pape Jean XXII[1], on récita le psaume *Lætatus sum* avec des versets et oraisons que le célébrant chantait à l'autel. Cet usage fut supprimé en 1618[2].

La fraction de l'hostie avait lieu en trois parcelles égales, dans le sens de la longueur. Le prêtre, tenant deux des parcelles de la main gauche et la troisième de la main droite, récitait l'*Agnus Dei* trois fois; et aussitôt après, ayant mis dans le calice la parcelle qu'il tenait de la main droite, il donnait la paix au diacre, qui la portait au sous-diacre, et ce dernier au premier des communiants, s'il y avait lieu. Seuls, ceux qui devaient communier et les hôtes recevaient le baiser de paix[3]. Le prêtre mettait alors sur la patène la parcelle destinée à la communion des ministres.

Avec l'usage des pontificaux, les abbés adoptèrent les bénédictions épiscopales suivant le rit gallican. Le diacre les annonçait par les paroles *Humiliate vos ad benedictionem*. Ms. *H. 311* de la bibliothèque de la faculté de médecine de Montpellier, fol. 21-36.

Après avoir donné la paix, le célébrant disait la seule prière *Domine Jesu Christe Fili Dei*, et tenant des deux mains le calice, il prenait le corps et une partie du sang. Il plaçait ensuite la patène et les hosties sur le coin de l'épître et communiait les ministres et les autres, qui venaient s'agenouiller un à un auprès de l'autel. Ils allaient ensuite prendre l'espèce du vin au coin de l'évangile, soit avec le calice, soit, s'ils étaient nombreux, avec le chalumeau, le diacre communiant toujours sans chalumeau. Le diacre et le sous-diacre tenaient le calice pendant la communion; le diacre versait du vin, si c'était nécessaire, et, quand tout le monde avait communié, il buvait ce qui restait. Le prêtre se purifiait les doigts dans le calice et à la piscine, et prenait la première ablution. Après l'*Ite missa est* ou le *Benedicamus*, le célébrant incliné récitait la prière, baisait l'autel, faisait le signe de la croix et se retirait, la chasuble abaissée. Pendant ce temps, les ministres purifiaient le calice et le chalumeau et prenaient les ablutions. S'ils avaient terminé à temps, ils accompagnaient le prêtre à la sacristie.

A la messe *cum uno ministro*, tout se passe de même, mais le ministre remplit à la fois les fonctions du diacre et du sous-diacre s'il a reçu le diaconat, sinon le prêtre lui-même chante l'évangile, et entonne le *Credo* au côté gauche de l'autel, mais dit le *Dominus vobiscum* du côté de l'épître, à moins qu'il n'y ait pas *Credo*. Le missel est placé sur l'autel, à droite, et l'évangéliaire à gauche : on enlève ce dernier après l'évangile[4].

Aux messes privées, les cérémonies ont lieu comme à la messe précédente. Le prêtre doit avoir deux assistants, un clerc pour servir et répondre, et un laïque pour verser l'eau et allumer la lampe ou la chandelle. Le clerc peut remplir les fonctions de son ordre, s'il est diacre ou sous-diacre, mais à toutes les messes c'est le célébrant lui-même qui met l'eau dans le calice; la préparation du calice se faisait avant la messe[5]. Primitivement, le prêtre s'habillait à l'autel. Cela était d'autant plus facile qu'il n'y avait pas de couleur spéciale à chaque messe. La distinction des couleurs ne paraît avoir été admise qu'avec l'introduction de l'*Ordo missæ* romain. L'usage de revêtir les ornements à la sacristie, avant la messe privée, a été imposé en 1609, *pro majori reverentia et honestate*[6].

Le prêtre et les ministres ne faisaient jamais, pas plus que les autres, la génuflexion, mais seulement l'inclination profonde. On communiait toujours avec des hosties consacrées à la messe, sauf les jours où on renouvelait les deux ou trois parcelles destinées aux malades; on les conservait suspendues au-dessus de l'autel ou sur une colonne dans le presbytère. Le diacre et le sous-diacre communiaient toujours avec le célébrant et avec une partie de l'hostie de la messe. Les assistants qui devaient communier recevaient aussi une parcelle de cette même hostie, en dehors des jours de communion générale[7]. En 1261, l'usage du calice à la communion fut réservé aux ministres de l'autel[8], auxquels il fut enlevé en 1437[9].

Les premiers cisterciens avaient voulu établir la plus grande pauvreté dans le culte. Sous saint Étienne, ils décrétèrent de ne garder que des croix de bois peint, rejetant les croix d'or et d'argent. Ils ne voulurent avoir qu'un candélabre de fer, des encensoirs de fer ou de cuivre, des chasubles de laine ou de lin, des aubes de simple lin, rejetant les chapes, les dalmatiques et les étoffes de soie, sauf pour l'étole et le manipule. L'or et l'argent étaient interdits : seuls les calices et chalumeaux étaient d'argent et dorés, si c'était possible. Les nappes de l'autel devaient être sans broderie et les burettes de verre simple[10]. La chasuble devait être d'une seule couleur[11]. Les jours de fête, on allumait deux flambeaux à l'autel[12].

Le chœur est debout pendant la messe, mais il s'incline à certaines paroles du *Gloria*, du *Credo*, du *Sanctus*, aux oraisons, pendant le *Pater* jusqu'à l'*Agnus Dei*. Les jours fériaux, il se prosterne sur les formes des stalles, depuis le *Sanctus* jusqu'à l'*Agnus Dei*. Il est assis pendant l'épître jusqu'à l'évangile. A la messe matutinale, on pouvait s'asseoir du premier *Dominus vobiscum* qui suit le *Kyrie* à l'évangile et du *Sanctus* à la fin de la messe, l'*Agnus Dei* excepté. Après le chant du premier *Agnus* le chœur à genoux se prosternait sur les articles des mains l'espace d'un *Pater*[13].

Les jours de deux messes, la messe majeure se célébrait après tierce et la messe mineure ou matutinale après prime[14]. Les autres jours, l'unique messe conventuelle était célébrée, en hiver, c'est-à-dire du 14 septembre à Pâques, après prime; en été, après tierce[15]. Les jours de XII leçons en carême, on disait la messe de la férie après prime, et immédiatement après celle de la fête[16]. Les jours ouvrables, celui des deux offices de prime ou de tierce qui n'était pas suivi de la messe avait le *Credo* et précédait le chapitre avec les prières habituelles du martyrologe[17], tandis que les jours de fête le chapitre suivait la messe matutinale[18].

Toutes les messes marquées au graduel (*intitulées*) devaient être célébrées en communauté[19]. Les jours de deux messes, d'anniversaire, de fête en occurrence, avec une messe de férie, ou un présent défunt, on disait deux messes en communauté et parfois trois[20]. Il fut statué, en 1210, que dans ce cas la troisième ou quatrième messe seraient célébrées *privatim*[21] Certains jours de deux messes avaient deux offices

[1] Bulle *Pro statu totius*, Avignon, 1er juillet 1328. J. de Cirey, *Collecta privilegiorum*, Dijon, 1491, fol. 46 v°. — Cap. gen. 1618, n. 7, ms. *783* de l'Arsenal, p. 563; Troyes, n. *1285*, p. 497. — [3] *Us*, c. LVII, Guignard, *op. cit.*, p. 155. — [4] *Us*, c. LIV, Guignard, *op. cit.*, p. 150. — [5] *Us*, c. LIX, Guignard, *op. cit.*, p. 156. — [6] Cap. gen. 1609, n. 8, ms. n. *783* de l'Arsenal, p. 526; Troyes, *1285*, p. 466. — [7] *Us*, c. LIV, Guignard, *op. cit.*, p. 151. — [8] Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, Lutetiæ Parisiorum, 1717, 5 vol. in-fol., t. IV, col. 1418, n. 8. — [9] *Ibid.*, col. 1586, n. 2. — [10] *Exordium cist. cenobii*, c. XVII, Guignard, *op. cit.*, p. 73 sq.; *Instituta gen. capit.*, c. X, *ibid.*, p. 252. — [11] *Instituta gen. capituli*, *loc. cit.*, — [12] *Us*, c. LIII, Guignard, *op. cit.*, p. 141. — [13] *Us*, c. LVI, Guignard, *op. cit.*, p. 153. — [14] *Us*, c. LIII, LXIX, Guignard, *op. cit.*, p. 141, 167. — [15] *Us*, c. LXXIV, LXXXIII, Guignard, *op. cit.*, p. 177, 187. — [16] *Us*, c. XIV, Guignard, *op. cit.*, p. 105. — [17] *Us*, c. LXXIV, LXXV, LXXXIII, *ibid.*, p. 177, 187. — [18] *Us*, c. LXX, *ibid.*, p. 167. — [19] *Us*, c. XXXIII, XXXIV, XXXV, XXXVI, Guignard, *op. cit.*, p. 124 sq. — [20] *Us*, c. XIV, XXVIII, XCVII, Guignard, *op. cit.*, p. 105, 121, 211 sq. — [21] *Nomasticon*, p. 277; *Institutiones cap. gen.*, dist. III, c. XX, *Nomast.*, p. 297.

speciaux, l'un pour la messe matutinale, l'autre pour la messe majeure et les messes privées. Le missel était plus riche qu'aujourd'hui : saint Laurent, par exemple, avait quatre messes, celle de la vigile, deux pour la fête, et une quatrième pour l'octave. D'ailleurs, sauf certains jours solennels, les deux messes à dire en communauté étaient souvent différentes. Le dimanche, la messe matutinale, s'il n'y avait pas d'autre messe de saint ou de défunt à dire, était de la Trinité[1] ; durant le temps pascal on disait la messe *Resurrexi* de Pâques[2].

Outre la messe conventuelle, on célébrait tous les jours, même les dimanches, une messe de *Requiem*, qui correspondait à l'office des morts. Elle n'était omise que les deux derniers jours de la semaine sainte et les jours de Pâques, Pentecôte et Noël[3]. Elle se disait pour les religieux et familiers de l'ordre[4]. On la célébrait à un autel particulier, et les jours où elle était omise on disait l'oraison des défunts à la messe de la fête[5]. En 1601, cette messe était dite *summo mane* en présence des donnés, des convers et des domestiques. Au moyen âge, les convers assistaient rarement à la messe en dehors du dimanche : ils devaient l'entendre les jours de deux messes ou de jeûne d'église. Tous les convers allaient à la messe de sépulture d'un moine ou convers et le 2 novembre[6]. Encore ceux des granges ne pouvaient-ils y assister, même ces jours-là, d'une manière régulière : l'usage s'introduisit de réciter en ce cas cinquante *Pater* pour remplacer la messe[7].

La messe quotidienne *De beata* n'est pas aussi ancienne que la précédente : on la trouve établie de bonne heure, puisqu'il en est fait mention dans les Us[8]. Elle fut instituée, vers 1175, à peu près en même temps que la mémoire de la sainte Vierge à l'office[9]. On la disait à un autel particulier; elle n'était omise que les seuls jours où on devait omettre la messe quotidienne de *Requiem*[10].

Les messes privées ne pouvaient être célébrées que pendant le temps consacré à la lecture et après l'offertoire de la messe conventuelle, ou, les jours de deux messes, aussitôt après prime[11]. On ne pouvait dire des messes privées de *Requiem* ni les jours de fête de sermon, ni les dimanches, à moins qu'il n'y eût un défunt dans la maison[12].

Le jour de Noël, on disait trois messes conventuelles. On ne devançait pas l'heure habituelle des matines, qui étaient suivies d'un intervalle : de telle sorte que la messe *de nocte* devait être célébrée vers 4 heures un quart du matin. Venaient ensuite, entre deux intervalles, les laudes, que l'on avançait pour pouvoir chanter la messe de l'aurore au point du jour. Un intervalle séparait encore cette messe de prime. La messe du jour se disait après tierce[13].

Les cierges, le jour de la Purification, et les rameaux étaient bénis par l'abbé, mais distribués sans cérémonie par le sacristain et ses aides. Les religieux les portaient à la procession. En rentrant à l'église, ils gardaient leurs cierges allumés jusqu'après l'offertoire; ils venaient alors deux à deux les offrir à l'abbé, au degré du presbytère[14]. Le dimanche des Rameaux, lorsque, la procession terminée, on arrivait à l'entrée de l'église, tous se prosternaient vers la croix au début de l'antienne *Ave rex*. Le diacre, tourné vers l'orient, chantait ensuite l'évangile des rameaux, qui était suivi du *Gloria, laus*. En entrant à l'église, les moines déposaient leurs rameaux sur le degré du presbytère, d'où le sacristain les enlevait aussitôt. La croix de procession demeurait exposée à l'autel, découverte, jusqu'après complies[15]. La passion n'était pas lue à la messe matutinale ni aux messes privées. Elle était précédée du *Dominus vobiscum*, et du *Gloria tibi Domine*, le dimanche des Rameaux, mais le mardi et le mercredi, on ne disait que *Dominus vobiscum*[16]. Le premier samedi de carême, on avait suspendu devant le degré du presbytère la courtine ou grand rideau voilant le sanctuaire, et couvert les croix[17]. La courtine était enlevée le mercredi saint après complies[18] : on l'ouvrait les dimanches et les jours de XII leçons, aux premières vêpres jusqu'à complies du lendemain, la messe du carême exceptée. Toutes les fois que la croix était tirée de l'autel pour une procession, on la découvrait[19].

Le jeudi saint[20], la messe se disait après prime : on donnait la paix et tous les moines et convers communiaient au maître-autel : car toute messe privée était interdite, si ce n'est pour communier les convers, là où leur grand nombre le demandait. On célébrait néanmoins les messes *De beata* et *Pro defunctis*. On renouvelait la réserve pour les malades et on changeait le petit corporal placé dans la pyxide : le sacristain brûlait aussitôt le vieux sur la piscine. C'est dans cette même custode des malades que l'abbé renfermait l'hostie de la messe des présanctifiés pour le lendemain : elle était gardée comme de coutume. Les autels étaient dépouillés par le sacristain après none.

Le vendredi saint[21], tous se déchaussaient après laudes et demeuraient ainsi pieds nus jusqu'à la fin de l'office des présanctifiés. Après prime, on récitait intégralement le psautier au chapitre. Après none, l'autel était couvert, comme d'habitude, et on allumait deux flambeaux. La dernière oraison solennelle terminée, le célébrant et ses ministres quittaient l'autel et venaient en aube se joindre au chœur. L'office de la croix était fait par deux prêtres ou diacres en aube, à genoux devant le degré de l'autel, ayant entre eux la croix posée sur un coussin. L'adoration terminée, ils l'élevaient et la plaçaient sur l'autel. L'abbé disait le *Confiteor* avec ses ministres, comme d'habitude, et aussitôt il déposait sur l'autel la pyxide des malades et en retirait l'hostie. Les ministres communiaient avec lui.

Le samedi[22], on attachait au cierge à bénir[23] une attestation indiquant l'année, les concurrents et l'indiction. Le cierge était bénit après none, au milieu du degré du presbytère. Il demeurait allumé depuis ce moment jusqu'après complies du jour de Pâques, et depuis les premières vêpres de l'Ascension jusqu'après les complies de la fête[24]. Il n'y avait pas de procession aux fonts mais seulement quatre leçons avant les litanies; celles-ci sont plus courtes que dans le missel romain.

V. Sacrements et bénédictions. — Le ms. *114* (*82*) de Dijon ne donne de renseignements que sur un petit

[1] *Institutiones cap. gen.*, dist. III, c. XXI, *Nomast.*, p. 297. En semaine, les jours vacants, on disait la messe des morts le jeudi, la messe pour les familiers le mercredi, la messe *De sancta cruce* le vendredi, *De beata* le samedi. *Us*, c. XXVIII, Guignard, *op. cit.*, p. 126. — [2] *Us*, c. XXVII, Guignard, *op. cit.*, p. 120. — [3] *Us*, c. LIX, Guignard, *op. cit.*, p. 157. — [4] *Us*, c. LI, *ibid.*, p. 139. — [5] *Us*, c. LIX, *ibid.*, p. 157. — [6] *Us*, *conversor*, c. IV, *ibid.*, p. 280. — [7] Goswin, *Vita B. Arnulfi Villarien.*, l. II, c. II, n. 14, *Acta sanct.*, jun. t. VI, p. 568*d*. — [8] *Us*, c. XXI, *ibid.*, p. 111. — [9] Ms. cit. de Saint Isidro, fol. 88; *Institutio gen. capit.*, c. XCII, *ibid.*, p. 276. L'examen des manuscrits permet de conclure que la messe *De beata* et la mémoire de la sainte Vierge ont été établies après 1134, et vers 1175. — [10] *Institutio*, *loc. cit.* — [11] *Us*, c. LVIII, Guignard, *op. cit.*, p. 156. — [12] *Ibid.*, p. 157. — [13] *Us*, c. IV, *ibid.*, p. 94. — [14] *Us*, c. XLVIII, *ibid.*, p. 135. — [15] *Us*, c. XVII, *ibid.*, p. 108 sq. — [16] *Us*, c. XVIII, *ibid.*, p. 109. — [17] *Us*, c. XV, *ibid.*, p. 106. — [18] *Us*, c. XIX, *ibid.*, p. 110. — [19] *Us*, c. XV, *ibid.*, p. 106. — [20] *Us*, c. XXI, *ibid.*, p. 110 sq. — [21] *Us*, c. XXII, *ibid.*, p. 113 sq. — [22] *Us*, c. XXIII, *ibid.*, p. 116 sq. — [23] Cap. gen. 1270. Martène, *Thesaurus*, t. IV, col. 1433. — [24] *Us*, c. XXIX, Guignard, *op. cit.*, p. 121.

nombre de sacrements [1]; et ils sont présentés mêlés aux bénédictions, à peu près suivant l'ordre adopté par les Us. A cette époque, en effet, les cisterciens n'avaient pas de paroisses et le privilège d'administrer les sacrements à leurs tenanciers ne leur était pas accordé [2]. Nous retrouvons le rappel de la discipline du Décret de Gratien, c. *Placuit*, Causa XVI, q. I, dans les prohibitions faites aux moines et aux abbés de baptiser, si ce n'est en l'absence d'un prêtre [3]. Les moines communiaient les dimanches et jours de fêtes [4]; les convers, au moins sept fois l'an, si l'abbé n'en disposait autrement [5]. Les prêtres devaient communier le dimanche s'ils ne célébraient pas dans la semaine [6], et ils pouvaient célébrer quand ils voulaient [7]; ils étaient même tenus de dire la messe tous les jours s'ils étaient hebdomadiers [8]. Avant de donner le viatique au malade, on l'interrogeait sur sa foi : *Ecce, frater, corpus Domini nostri Jesu Christi quod tibi deferimus, credis hoc esse illud in quo est salus vita et resurrectio nostra?* La communion était portée aux malades dans un calice recouvert de la patène et du petit voile [9].

On se confessait une fois la semaine dans l'abbaye [10], les convers des granges devaient le faire chaque fois qu'on allait leur tenir le chapitre : ce qui avait lieu toutes les semaines, autant que possible [11]. Les cérémonies de la confession sont rapportées dans les *Consuetudines* [12]; mais ni les Us ni le *Collectaneum* ne donnent d'autre formule d'absolution que la prière *Indulgentiam et remissionem*, si ce n'est, au rite de l'extrême-onction, la forme déprécatoire *Dominus Jesus Christus qui dixit*, réservée d'ailleurs à l'abbé [13]. Dans le rite de la confession décrit par les Us, confesseur et pénitent étaient assis; en quelques cas néanmoins l'un et l'autre étaient debout [14]. Les Us donnent au confesseur le nom de *prior* : mais le contexte montre que ce mot ne désigne pas exclusivement le prieur du monastère, car plus loin les confesseurs sont désignés par la périphrase *eorum qui confessiones audiunt* [15]. Cependant ailleurs [16], il est bien question du prieur et du sous-prieur, qui peuvent entendre les confessions, si l'abbé le juge à propos. C'est à l'abbé néanmoins que tous devaient faire la confession annuelle [17], et les documents contemporains montrent que les confesseurs devaient lui renvoyer les pénitents qui accusaient des fautes graves [18]. La discipline du secret n'empêchait pas l'abbé de se servir pour le gouvernement de la connaissance ainsi acquise [19]. D'autres passages des Us parlent de confession, mais il ne s'agit que de la confession rituelle [20], ou de la coulpe proprement dite, qui chez les premiers cisterciens avait la forme d'un vrai jugement : car on ne pouvait infliger de pénitence qu'à celui qui s'accusait, ou qui, proclamé, se reconnaissait coupable, ou était convaincu par le témoignage d'un autre en plus de celui qui proclamait ou accusait [21].

L'extrême-onction était administrée avant le viatique [22]. L'onction est précédée d'une seule oraison et de la confession. La forme : *Per istam... quidquid peccasti per visum*. Les onctions terminées, on psalmodiait le psaume CII, *Benedic anima mea*, suivi de versets et de six belles oraisons [23]. La recommandation de l'âme se composait des litanies, après lesquelles on récitait les psaumes de la pénitence [24]. Pendant ce temps, le mourant, placé sur une natte ou un lit de paille, était étendu à terre sur un cilice et une croix de cendre. On convoquait la communauté en frappant la tablette : tous accouraient en disant à haute voix le *Credo* [25].

Après la mort, on chantait le *Subvenite* avec une première absoute; on emportait ensuite le corps pour le laver, pendant que l'abbé lisait sept oraisons fort anciennes *Deus pietatis immense*, *Diri vulneris*, etc., après lesquelles on commençai le psautier. Dès que le corps, lavé et revêtu de l'habit monastique, était apporté, une nouvelle absoute avait lieu; on portait aussitôt le cadavre à l'église en chantant le *Libera* [26]. Le corps déposé dans le chœur des moines ou des convers, suivant le rang du défunt, on faisait une dernière absoute, appelée *commendatio*, à cause des premiers mots de l'oraison. Auprès du corps était placé un cierge allumé ainsi que la croix et l'eau bénite, et des moines assis autour continuaient ou commençaient le psautier, qui était psalmodié sans discontinuer [27]. A la fin de chaque psautier, on chantait l'office des morts [28], et la messe était chantée pour le défunt le plus tôt possible, et, autant que les circonstances le permettaient, avant la sépulture [29].

Celle-ci néanmoins était séparée de la messe [30]. Elle était précédée d'un office composé de trois oraisons-leçons, suivies chacune d'un répons, pendant lequel on aspergeait et encensait le corps, et du *Pater* [31]. Après une quatrième oraison, le corps était porté au cimetière, au chant des psaumes *In exitu*, *Confitemini*, etc. [32]. Le corps déposé au sud de la fosse, le prêtre disait avec ses ministres des oraisons de même style liturgique que celles qui avaient été récitées à l'infirmerie; pendant ce temps, le chœur poursuivait le chant des psaumes [33]. Le prêtre aspergeait ensuite le corps et la fosse, encensait le cadavre et faisait encenser la fosse par celui qui y était descendu pour y recevoir le corps et le disposer convenablement. Le corps descendu dans la fosse est de nouveau aspergé par le prêtre, encensé et couvert par celui qui l'a reçu et placé. Le prêtre jetait la première pel-

[1] Les rites sont donnés dans les Us ou *Consuetudines*, mais les formules sont dans le *Collectaneum*. Ces dernières sont encore usitées; on les trouvera dans le *Collectaneum cisterciense* édité en 1900, à Tournai, par la maison Desclée, ou dans le *Rituale cisterciense* : quelques-unes sont reproduites à la fin des bréviaires de l'ordre. — [2] *Instituta gen. capit.*, c. XXVII, Guignard, *op. cit.*, p. 257. — [3] *Ibid.*, c. XXIX, *op. cit.*, p. 258; Cap. gen., 1158, n. 1, ms. *II. 322*, de la bibliothèque de la faculté de médecine de Montpellier, fol. 85 v°. Cf. Martène, *Thesaurus*, t. IV, col. 1247, n. 7; cette définition est attribuée à tort ainsi que les suivantes à l'année 1157. — [4] *Us*, c. LXVI, Guignard, *op. cit.*, p. 160. — [5] *Us. conversor.*, c. V, *op. cit.*, p. 281. — [6] *Us*, c. LXVI, *op. cit.*, p. 160. — [7] *Us*, c. LIX, *op. cit.*, p. 156. — [8] *Us*, c. CIII, *op. cit.*, p. 222. — [9] *Us*, c. XCIII, *op. cit.*, p. 205, 217. — [10] *Institution. cap. gen.*, dist. VI, c. IV, *Nomasticon*, p. 317. — [11] *Ibid.* Cf. *Antiq. defin.*, dist. XIV, c. I, *op. cit.*, p. 458. — [12] *Us*, c. LXX, Guignard, *op. cit.*, p. 172. — [13] *Us*, c. XCIII, *op. cit.*, p. 204. — [14] *Us*, c. LXX, LXXV, *op. cit.*, p. 172, 178. — [15] C. LXX, *loc. cit.* — [16] *Us*, c. LXXV, CXI, CXII, *op. cit.*, p. 178, 231, 232. — [17] *Institut. cap. gen.*, dist. VI, c. IV, *Nomasticon*, p. 317. — [18] *Us*, c. CXII, Guignard, *op. cit.*, p. 231; *Institut. cap. gen.*, dist. IV, c. VI; *Antiq. defin.*, dist. XIV, c. I, *Nomasticon*, p. 308, 458. Cf. Cæsar. Heisterbac., *Dialogus miraculor.*, dist. II, c. XIV; dist. III, c. XXIII, XXIV, XXV, XXXIII, LIII. Cette obligation ne s'étendait pas aux abbés-pères; *ibid.*, dist. III, c. XLVIII. — [19] Herbert, *De miraculis*, l. III, c. XXVII, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 1373; Cæsar. Heisterbac., *Dialog. miracul.*, dist. II, c. XIV, XXIII, XXIV, XXV, XXX, XXXII, XLVIII, LIII. — [20] Par exemple, c. LIII, LVII, CXIII, Guignard, *op. cit.*, p. 142, 155, 204. — [21] *Us*, c. LXX, *op. cit.*, p. 169 sq. — [22] *Us*, c. XCIII, *op. cit.*, p. 205. — [23] *Us*, *ibid.* Cf. *Collectaneum cisterciense*, p. 189. — [24] *Us*, c. XCIV, Guignard, *op. cit.*, p. 206. — [25] *Ibid.* Cf. *Collectaneum cisterciense*, p. 195 sq. Les oraisons *Proficiscere* et les suivantes, que le rituel cistercien prescrivit à l'abbé de réciter avec le sacriste et l'infirmier, sont une importation romaine. Certains bréviaires modernes les font même suivre, par inadvertance, comme dans les livres romains, des psaumes *Confitemini* et *Beati immaculati*, oubliant que, d'après le rit de l'ordre, la communauté doit réciter pendant ce temps les psaumes de la pénitence. — [26] *Us*, Guignard, *op. cit.*, p. 207. — [27] *Ibid.*, p. 208. — [28] *Ibid.*, p. 209. — [29] *Us*, c. XCV, *op. cit.*, p. 209 sq. — [30] *Ibid.* et c. XCVIII, *op. cit.*, p. 213. — [31] *Us*, c. XCVIII, *op. cit.*, p. 213. — [32] *Ibid.* — [33] *Ibid.*, p. 214.

letée de terre, et les porteurs comblaient la fosse. Les psaumes terminés, on chantait les antiennes *Chorus angelorum* et *Clementissime*, à la suite desquelles, avant le *Pater*, au lieu du *Kyrie* habituel, on disait en latin *Domine miserere super peccatore*, trois fois. Les oraisons terminées, on revenait à l'église en disant les psaumes de la pénitence[1]. Les cisterciens étaient très difficiles pour accorder la sépulture aux étrangers; ils n'admettaient guère au début que les hôtes et les ouvriers mourant au monastère, et deux de leurs amis et familiers avec leurs femmes[2].

Le *Collectaneum* donne la formule de la *bénédiction des moines*; et, chose remarquable à une époque où les abbés cisterciens n'avaient pas l'usage des pontificaux, la profession monastique était précédée de la bénédiction de la couronne par l'abbé. La faculté de conférer les ordres mineurs précéda aussi chez les abbés de l'ordre l'usage des pontificaux[3].

Il n'y avait dans l'ordre de Cîteaux que quatre processions solennelles : celles des Rameaux[4], de la Purification[5], de l'Ascension[6] et de l'Assomption[7]. Ces processions se faisaient dans le cloître avec trois stations : la première station avait lieu devant le chapitre, dans la partie orientale du cloître; la deuxième devant le réfectoire, dans la partie méridionale; la troisième à l'entrée de l'église, dans la partie nord ou cloître de la lecture[8].

Nous avons vu que les moines ne prenaient de l'eau bénite qu'une fois le jour, avant l'office qui précédait le chapitre, sauf le dimanche; car, ce jour-là, après tierce, l'hebdomadier faisait l'exorcisme de l'eau à l'église et aspergeait les religieux qui venaient recevoir l'eau bénite deux à deux au degré du presbytère[9]. Le sous-diacre allait asperger tous les lieux réguliers de la maison[10]. Les moines recevaient encore l'eau bénite tous les soirs après complies, avant de monter au dortoir[11]. Il y avait de l'eau bénite à la porte de l'église[12] : ils en prenaient eux-mêmes au retour d'un voyage avant de réciter le *Pater*[13]. Ils recevaient néanmoins ensuite la bénédiction publique prescrite par la règle[14], de même qu'ils avaient sollicité les suffrages de la communauté avant leur départ[15]. Les serviteurs de cuisine, après matines, et le lecteur de table, après la messe, recevaient, le dimanche, les bénédictions prescrites[16].

Il fut d'abord interdit aux abbés de bénir les moniales[17] : plus tard, lorsque l'ordre eut pris sous sa direction des monastères de religieuses, on interpréta ce statut; et il fut entendu que la consécration des vierges était interdite aux abbés, mais non la bénédiction des moniales et l'imposition du voile[18]. Cette bénédiction des moniales, comme celle des moines, fut longtemps réservée aux abbés[19].

VI. Développement. — Aux fêtes déjà inscrites au calendrier vinrent s'ajouter, surtout au XIIIe siècle, plusieurs fêtes nouvelles. Déjà après 1131 et avant 1157, plusieurs élévations de rite eurent lieu, car les manuscrits des Us antérieurs à cette époque portent aux chapitres XLIX et LX des ratures et des surcharges qui ne laissent aucun doute sur ce point. A cette période doivent se placer l'introduction des fêtes de saint Sylvestre et de l'Invention de saint Étienne, XII leçons, et peut-être l'élévation au rite de MM des fêtes des saints Innocents et de la Circoncision (?). En 1175, le chapitre général adoptait la fête de la Trinité, ordonnait de célébrer saint Bernard avec deux messes et élevait au même rite la fête de sainte Marie-Madeleine. En 1184, saint Vincent, martyr, MM; en 1185, la fête de saint Thomas est établie sous le rite de XII leçons, et en 1191 élevée au rang de fête de MM. Cette même année, saint Malachie apparaît avec XII leçons, rite qu'il garda jusqu'en 1323, où il eut deux messes. En 1192, commémoraison de saint Martial et, en 1193, de saint Julien. En 1195, le dimanche des Rameaux devient fête de sermon. Le chapitre de 1198 établit la commémoraison de saint Antoine et celui de 1199 élève à MM la fête de saint Nicolas.

En 1200, la mémoire de saint Bernard est prescrite à l'office *De beata*. En 1202, le chapitre général impose l'office propre de saint Bernard composé par Innocent III, et la fête devient du rite de sermon en 1260. Le chapitre décrète encore, dans le cours du XIIIe siècle, les fêtes suivantes : 1203, saint Barnabé, MM; 1215, sainte Catherine, XII leçons; 1218, saints Jean et Paul, XII leçons, sur l'ordre du pape; 1221, commémoraison et messe de saint Gilles; 1222, saint Robert de Molesme, XII leçons, le 11 avril : fête transférée au 29 avril, en 1224, avec MM, à partir de 1259; 1226, commémoraison de saint Cuthbert; 1227, commémoraison de sainte Barbe; 1230, saint Éloi, commémoraison; la fête de la sainte Trinité, déjà établie, est élevée au rang de sermon, mais il est spécifié que le sermon ne sera pas sur le mystère, *propter difficultatem materiæ*; en 1232, saint Denys et ses compagnons, MM; la même année, commémoraison de saint Servais et, en 1233, de sainte Élisabeth; 1238, mémoire quotidienne de saint Bernard et de saint Benoît; 1246, fêtes de saint Jean Porte-Latine, XII leçons, à la demande d'O[thon], cardinal-évêque de Porto; et de saint Lambert, XII leçons, sur les instances du cardinal d'Albano et de l'évêque de Liége; 1247, saint Edme de Pontigny, XII leçons; 1254, mémoire de saint Robert à l'office *De beata*; 1255, sur les instances des frères prêcheurs, saint Dominique et saint Pierre de Vérone, XII leçons; 1257, commémoraison de sainte Geneviève, à la demande de l'abbé de Sainte-Geneviève; en 1259, les frères mineurs obtiennent l'établissement de la fête de saint François, XII leçons[20]. En 1260, commémoraison de sainte Marguerite, et, sur l'ordre du pape, fête de saint Antoine, XII leçons[21]; 1262, les Onze mille vierges, XII leçons et office propre[22]; 1267, saint Julien, XII leçons. En 1274, le chapitre autorise la lecture des sermons de saint Bernard à l'office de saint Malachie; 1294 voit l'institution de la fête de saint Jean Chrysostome, MM, ainsi que de l'octave et de la vigile de la Purification, et l'élévation au rite de MM des fêtes de saint Edme, saint Guillaume de Bourges et saint Pierre de Tarentaise[23]; 1295, jour octave de saint Bernard, XII leçons, et

[1] *Us*, *op. cit.*, p. 214. — [2] *Institutio gen. cap.*, c. XXVII, *op. cit.*, p. 257. — [3] Cap. gen. 1260. — [4] *Us*, c. XVII, *op. cit.*, p. 108. — [5] *Ibid.* et c. XLVII, *op. cit.*, p. 135. — [6] *Ibid.* et c. XXIX, *op. cit.*, p. 121. — [7] Cap. gen., 1223; *Institut. cap. gen.*, dist. III, c. VIII, *Nomasticon*, p. 297. — [8] *Us*, c. XVII, Guignard, *op. cit.*, p. 108. — [9] *Us*, c. LV, *op. cit.*, p. 151 sq. — [10] *Ibid.* — [11] *Us*, c. LXXII, *op. cit.*, p. 187. — [12] *Us*, c. LV, *op. cit.*, p. 152. — [13] *Us*, c. LXXXVIII, *op. cit.*, p. 196. — [14] *S. Benedicti regula*, c. LXVII. — [15] *Us*, c. LXXXVIII, *op. cit.*, p. 194. — [16] *S. Bened. reg.*, c. XXXV, XXXVIII; *Us*, c. LIII, LXIX, CIII, CVI, CVIII, *op. cit.*, p. 149, 167, 221, 224, 225. — [17] *Instituta gen. cap.*, c. XXIX, *op. cit.*, p. 258. — [18] Cap. gen., 1241; *Institutiones cap. gen.*, dist. XV, c. VII, *Nomasticon*, p. 362. — [19] Cap. gen. 1628. — [20] Elle était commémorée depuis 1207. — [21] La commémoraison avait été accordée en 1228. Cf. *Institutiones cap. gen.*, dist. III, c. XXXI, *Nomasticon*, p. 299. — [22] On en fit d'abord, en 1217, une fête de XII leçons dans la province de Cologne, et en 1220 une commémoraison dans tout l'ordre, à la prière de l'archevêque de Cologne. L'office avec XII leçons fut permis, en 1259, à tous ceux qui possédaient des reliques de ces saintes, et en 1260 dans tout l'ordre, à la demande du roi de France. — [23] Depuis 1191, le 11 septembre, et depuis 1196, le 8 mai, la fête de saint Pierre était célébrée dans l'ordre avec XII leçons.

histoire propre de saint Malachie; 1298, fête de saint Louis, XII leçons, avec *histoire* propre en 1299.

Pour le XIVe siècle, nous ne pouvons relever qu'un petit nombre de fêtes, car les actes des chapitres généraux de cette époque ne sont ni classés ni faciles à trouver. C'est pour cette raison qu'il n'est pas possible d'indiquer la date précise de l'adoption de la Fête-Dieu dans l'ordre[1]. En 1350, les Novelles rappellent qu'on doit réciter l'office propre de cette fête tel qu'on le dit à Cîteaux[2]; le chapitre y reviendra en 1452. En 1300, les fêtes des quatre docteurs latins, saint Grégoire, saint Augustin, saint Ambroise et saint Jérôme, sont élevées au rang de MM; 1302, commémoraison de saint Wenceslas, à la demande du roi de Bohême; 1321, commémoraison de saint Hugues de Cluny; 1323, la fête de saint Malachie devient MM. En 1324, saint Thomas d'Aquin est marqué avec XII leçons. En 1439, les fêtes de saint Guillaume de Bourges et de saint Pierre de Tarentaise sont élevées au rite de sermon. La fête de sainte Anne, MM, est établie en 1454; la Visitation, en 1476, avec octave, en 1533; la Présentation, permise en 1540, est imposée en 1612. Dès 1219 il était fait mention d'une octave de l'Annonciation, qui a disparu, comme celle de la Purification, qui avait été établie en 1321. L'octave de la Nativité fut établie en 1245. En 1601, on adopte la fête de saint François de Paule. En 1628, la fête de saint Étienne Harding est élevée au rite de sermon pour tout l'ordre, qui accepte aussi la fête et l'office de l'Ange gardien, *ut in romano*. En 1651, fête de sainte Lutgarde, XII leçons. En 1738, saint Albéric, le 26 janvier, MM.

On est frappé du petit nombre de saints moines, et même cisterciens, de ce calendrier. Le chapitre n'était pas favorable à l'établissement des fêtes nouvelles, pas même à la canonisation des membres de l'ordre : il voulait toutefois que leur mémoire fût conservée[3] ainsi que leur culte[4]. La plupart des fêtes, dont il vient d'être question, furent établies sur les instances de personnes puissantes, étrangères à l'ordre. Le chapitre voulait maintenir la pratique littérale des anciens Us et ordinaires, base de l'uniformité dans l'ordre; il voulait éviter de surcharger le chœur par la multiplicité des fêtes de XII leçons, les seules connues alors; il tenait enfin à ne pas priver les défunts des suffrages usités dans l'ordre, ces fêtes entraînant la suppression de l'office des morts.

Le chapitre général de 1200 défendit de faire même une simple commémoraison sans son autorisation[5]. Les *Institutiones*[6] énumèrent les commémoraisons autorisées pour tout l'ordre avec ou sans messe : ce sont celles des saints Servais, Éloi, Cuthbert, Gilles, des saintes Barbe et Élisabeth, et de plus de saint François et des Onze mille vierges, dont les fêtes eurent bientôt un office de XII leçons.

Il fallait la permission du chapitre pour célébrer un saint, en dehors des fêtes et commémoraisons inscrites au calendrier de l'ordre[7]. Il était interdit aux abbés de solliciter cette autorisation sans le consentement de leur chapitre conventuel. Les visiteurs devaient révoquer les concessions obtenues sans cet assentiment[8]. Le chapitre se montrait difficile. Il refusa longtemps, pour l'exemple, d'autoriser les fêtes de saint Saturnin et de saint Martial[9]; les Limousins finirent cependant par obtenir la fête de leur patron[10]. Mais ces difficultés ne décourageaient pas les solliciteurs; on dut établir qu'aucune demande ne pourrait être présentée au chapitre sans la permission de l'abbé de Cîteaux et des définiteurs[11].

Usant du droit qui appartient aux liturgies parti-

[1] Une décision du chapitre de 1318 ordonne de célébrer cette fête avec deux messes et office propre. Les Novelles la donnent comme fête de sermon et permettent de faire une procession. Sur l'office lui-même, voir D. G. Morin, *L'office cistercien pour la Fête-Dieu comparé avec celui de saint Thomas d'Aquin*, dans la *Revue bénédictine*, 1910, t. XXVII, p. 236-246. Le chapitre de 1439 réprouve les *histoires* nouvelles du Saint-Sacrement et de saint Benoît, et celui de 1486 renouvelle la prescription de réciter l'office du Saint-Sacrement comme à Cîteaux. — [2] Dist. V, c. IV, *Nomasticon*, p. 502. — [3] *Novell.*, dist. V, c. IV, *Nomasticon*, p. 503. — [4] Cap. gen., 1439. — [5] *Institutiones cap. gen.*, dist. III, c. XVIII, *Nomasticon*, p. 297. — [6] Dist. III, c. XXXI, *ibid.*, p. 299. — [7] *Ibid.*, dist. III, c. XXXII; *Antiq. defin.*, dist. V, c. VI, *ibid.*, p. 300, 404. — [8] Cap. gen., 1270. — [9] Cap. gen., 1202 et 1204. — [10] Cap. gen., 1216 et 1217. — [11] Cap. gen., 1222; le chapitre défendit même, en 1270, d'apporter à Cîteaux des demandes d'*histoires*, de fêtes, d'anniversaires et de messes. *Institut. cap. gen.*, dist. III, c. XXXII; *Antiq. defin.*, dist. V, c. VI; *Nomasticon*, p. 300, 404. Malgré ces précautions, néanmoins, le chapitre dut accorder des fêtes particulières à certains monastères, soit en raison de circonstances spéciales, comme pour Clairvaux qui obtint en 1192 la fête de saint Malachie, soit qu'ils eussent intéressé à leur demande de hauts personnages dont on ne pouvait rejeter la requête. La fête de saint Thomas Becket, MM, fut établie en 1185 pour l'Angleterre; celle de saint Hilaire, XII leç., en 1187, pour le diocèse de Poitiers; et celle de saint Julien, XII leç., pour le diocèse du Mans, 1193. Voici les concessions faites au XIIIe siècle. La liste n'est pas sans intérêt. En 1217, les évêques de Pologne obtiennent la célébration de la fête des saints Albert et Wenceslas, XII leç., dans les maisons de leur pays. En 1218, Fossanova reçoit l'autorisation de faire mémoire de saint Étienne, patron de son église, à vêpres et à laudes; semblable concession pour saint Dominique de Sora à Casamari, en 1226; pour saint Bernard, à Clairvaux, en 1234; pour saint Pierre de Tarentaise, à Bellevaux, où il est enterré, en 1239; pour saint Edme, à Pontigny, où se trouve son corps, en 1247; pour saint Malachie, à Clairvaux; pour les compagnons de saint Maurice dont on avait les corps, à Larrivour; et pour les saints Fauste et Eustache à La Prée, où sont leurs reliques, en 1250; pour saint Mannuce (?) et sainte Radegonde, aux Châtelliers, en 1254; pour les saints Jean et Paul, à Casamari, et pour le Saint-Esprit à Samona (?), fille de Fossanova, en 1255; pour les saints Sévère et Apollinaire, à Saint-Sévère de Ravenne, et pour saint Vit, à San Vito de Pescaria, ainsi que pour saint Cyr, à Heilsbronn, en 1257; pour saint Barthélemy, à San Bartolomeo, dépendance de Casanova, en 1266; pour saint Disibod, à Disibodenberg, en 1273; pour saint Michel, à San Angelo, en 1278; pour saint Étienne, à San Stefano del Bosco ; et pour saint Edme à l'office *De beata*, dans les maisons d'Angleterre, en 1282. En 1219, la fête des saintes Juste et Rufine est accordée à l'abbaye de las Huelgas de Burgos. En 1221, le chapitre général autorise la fête de saint Othon, XII leç., dans les abbayes qu'il a fondées; celle de saint Edmond, roi et martyr, XII leç., et de saint Hugues de Lincoln, XII leç., en Angleterre, et celle de saint Éloi, XII leç., à Ourscamp. En 1222, établissement des fêtes de sainte Brigitte, vierge, en Écosse; de saint Jean Porte-Latine, au diocèse de Besançon; de saint Étienne de Hongrie, à Egres; de saint Austremoine, au diocèse de Clermont, à la demande de l'évêque. En 1225, fête de saint Georges, dans l'abbaye de Saint-Georges de Jubino; 1227, saint Jean Porte-Latine, XII leç., à Waldsassen; 1228, sainte Marguerite, XII leç., en Autriche, et saint Urbain, XII leç., à Sanct Urban; 1229, saint Cedde, évêque, dans le diocèse de Ceneda (?), à la demande de l'évêque; 1231, de saint Antoine, MM, à Bonnevaux, sur les instances de l'archevêque de Vienne; de saint [Éloi?], MM, à Ourscamp et à Longpont. De 1231 à 1235, saint Édouard, XII leç., en Angleterre, à la demande du roi; 1235, saint Lambert, pour les moniales du diocèse de Liége; 1238, saint Quintien, à San Salvatore; 1239, sainte Milburge, XII leç., à Bildewas; 1241, Susception de la couronne d'épines, MM, à la demande de saint Louis, pour les monastères du royaume; 1244, commémoraison des saints Torpet et Sulpice, à Casanova; 1247, saint Jean, archevêque d'York, XII leç., à Meaux; sainte Fauste, MM, à La Prée; saint Edme, sermon, à Pontigny, et *histoire* propre dans la filiation; translation de saint Edme, MM, à Pontigny; 1251, saint Jean Chrysostome, MM, au collège Saint-Bernard de Paris.

culières, les cisterciens n'adoptaient pas les fêtes nouvelles prescrites par le Saint-Siège : il fallut un mandement spécial du pape[1], sur la plainte des dominicains, pour leur faire célébrer les fêtes de saint Dominique et de saint Pierre de Vérone. En 1605, il est vrai, le chapitre décida que les fêtes établies à l'avenir par le pape seraient adoptées; mais cette décision resta lettre morte, et est contredite par une définition contraire du chapitre de 1771.

De leur propre mouvement, et aussi sur les instances du pape, les cisterciens donnèrent plus d'éclat au culte divin. En 1226, le chapitre général permit l'usage de chasubles de soie reçues en aumône[2]. En 1257 et 1258, à la demande du pape Alexandre IV, les abbés, qui n'usaient de la chape que le jour de leur bénédiction[3], furent autorisés à la prendre pour les processions, les bénédictions des novices et toutes les fois qu'ils devaient se servir de la crosse : en même temps, les diacres et les sous-diacres reçurent l'autorisation de prendre la dalmatique et la tunique aux principales fêtes, et il fut permis, ces mêmes jours, d'orner les autels avec des courtines de soie[4].

A toutes les fêtes de sermon, on exposait sur l'autel, pendant la messe majeure, les reliques des saints; on permit d'allumer en leur honneur deux cierges de plus[5]. Aux processions, deux acolytes revêtus de l'aube devaient accompagner la croix avec des cierges allumés, et servir à l'autel quand l'abbé célébrait[6]. A la procession des sept psaumes de la pénitence du vendredi, il n'y avait que la croix seule; mais, pour les réceptions solennelles des grands personnages, on ajoutait un thuriféraire et les acolytes[7]. Lorsque les abbés cisterciens obtinrent, au xve siècle, l'usage de la mitre et autres insignes, la simplicité des antiques cérémonies de l'ordre dut s'accommoder avec les rites plus compliqués des fonctions pontificales. De nouvelles bénédictions enrichirent les livres liturgiques. Le ms. *H. 311*, de Montpellier, peut servir de type de ces pontificaux à l'usage des abbés : outre les bénédictions épiscopales, on y trouve le rite des ordinations jusqu'au diaconat inclusivement et les autres bénédictions permises aux abbés de Cîteaux. Ces derniers, en effet, reçurent en 1489 le pouvoir de conférer le diaconat et le sous-diaconat aux religieux de leur ordre, et les quatre premiers Pères, c'est-à-dire les abbés de la Ferté, de Pontigny, de Clairvaux et de Morimond, aux moines

où on conservait sa tête; 1253, saint Maurice et ses compagnons, MM, à Hauterêt, où l'on avait des reliques, et saint Audebert (Adalbert ?), en Pologne; 1254, saint Georges, XII leç., à Georgenthal (?); sainte Euphémie, XII leç., à Osera; saint Galgan, XII leç., à San Galgano; saint Pantaléon, XII leç., dans le monastère de ce nom. Le chapitre de 1255 permet la commémoraison de saint Bertrand à Bonnefont et dans la filiation; les fêtes de saint Georges, XII leç., à Loccum; de saint Stanislas, évêque et martyr, XII leç., en Pologne, à la demande de l'évêque; il accorde à la province de Cologne et à Éberbach l'office propre des Onze mille vierges, que les abbés d'Heisterbach et de Marienstatt sont chargés de régler. En 1257, fête de saint Antoine, MM, dans les diocèses de Lyon et Belley, et les provinces de Vienne et de Tarentaise; de saint Salvy, XII leç., à Candeil; des saints Vit, Modeste et Crescence, MM, et des saints Christophe, Elpide et Marchial, MM, à San Vito de Pescaria, où reposent les corps des trois derniers; de saint Pierre de Tarentaise, à Tamié, le jour de sa mort; des Onze mille vierges, XII leç., à Doberan et à sa maison-mère, Amelunxborn; fête et office propre de saint Sulpice, XII leç., à Royaumont; office propre de saint Vincent à Alcobaça; à Clairvaux, office propre de saint Malachie et fête de quatre martyrs : il s'agit des saints martyrs dont les reliques avaient été transportées à Clairvaux par le cardinal Conrad d'Urach, les saints Eutrope, Zozime, Bonose et Hyacinthe ou Vincent; cf. *P. L.*, t. CLXXXV, col. 1768 sq. En 1258, fêtes de saint Lambert, MM et *histoire* propre, au Val-Saint-Lambert; de saint Boniface, MM, à Claarcamp; de sainte Cunégonde, XII leç., à Wilhering; des Onze mille vierges, XII leç., à Loccum et dans la filiation d'Altenberg. En 1259, à la demande du pape, de l'archevêque de Reims et de ses collègues, la fête de saint Nicaise, XII leç., est autorisée dans la province de Reims. La même année, fête de sainte Marguerite, XII leç., à la Mercy-Dieu; des saints Sulpice et Torpet, XII leç., à Casanova; *histoire* propre de saint Edme, comme à Pontigny pour toute l'Angleterre. En 1260, fête de saint Salvarius, XII leç., dans le monastère de Cheleonse (*sic*); de sainte Marine, XII leç. en Castille. En 1261, au diocèse de Milan, fête des saints Gervais et Protais, XII leç. En 1262, le monastère de Chiaravalle est autorisé à célébrer la fête de saint Ambroise le même jour que Milan; fête de saint Galgan, XII leç., dans la filiation de San Galgano. En 1263, fête de saint Victor, XII leç., à Camp; de saint Érasme, XII leç., à Santa Maria di Ponclo; de saint Gilles, XII leç., à Franquevaux; de saint Jacques avec *histoire* et de la sainte Couronne à Alcobaça. En 1264, saint Pasteur, sermon, à San Pastore. En 1266, fête de saint Augustin de Cantorbéry, XII leç., à Boxley. En 1267, *histoire* propre de saint Ambroise à Chiaravalle; de saint Jérôme et de sainte Catherine, MM, au diocèse de Prague, à la demande de l'évêque; fête de saint Augustin de Cantorbéry, XII leç., dans toute l'Angleterre, et commémoraison des saints Thomas et Edmond le jour de leur translation. En 1268, fête des saints Gervais et Protais, MM, à Chiaravalle; de sainte Marguerite, XII leç., en Angleterre; de saint Malachie, sermon, à Mellifont; de saint Pierre de Tarentaise, avec *histoire* et légende propre comme à Bellevaux, dans les monastères de la filiation, sur la demande de l'abbé de Bellevaux; de saint Blaise, XII leç., à Montpeyroux. En 1269, saint Servais, MM, à Val-Dieu; saint Patrocle, XII leç., à Dunkeswel abbey (?); saint Georges, XII leç., à Clive. Le chapitre de cette année prescrit aux maisons anglaises de garder l'uniformité dans la célébration de la fête de saint Thomas. En 1270, fête de sainte Catherine, MM, au diocèse de Prague, à la demande de l'évêque; de saint Servais, MM, au Val-Saint-Lamber ; de la sainte Couronne à Goldenkron (Zlata Koruna) et en Frise; de saint Édouard à Dieulacress; de saint Eutrope, XII leç., au diocèse de Saintes. Cette dernière concession amena le chapitre de 1271 à transférer pour ce diocèse la fête de saint Pierre de Vérone à un autre jour. En 1272, à la demande du roi, la fête de saint Édouard devient de deux messes en Angleterre et le nom du saint est ajouté aux litanies. En 1273, fête de saint Meduin, MM, à Cuper. En 1274, fête de saint Patrick, MM, en Irlande, à la demande de l'évêque de Cashel. En 1275, mémoire de saint Malachie, de saint Patrick et de sainte Brigitte, à l'office *De beata*, dans la filiation de Mellifont; fête du Sang du Seigneur, sermon, à Hayles. En 1276, *histoire* de saint Jacques dans les abbayes de Galice; fête de saint Mathias, MM, en Allemagne; *histoire* de saint Nicolas, à Grunhain, à la demande du roi de Bohême, qui obtient aussi la fête de sainte Hedwige, en Bohême et en Pologne, et pour ce dernier royaume, en 1278, avec office propre. La même année 1278, la fête de saint Richard est accordée aux monastères d'Angleterre, du pays de Galles, d'Écosse et d'Irlande, à la demande du roi d'Angleterre; celle de saint Taurin, au diocèse d'Évreux; le chapitre approuvait encore l'*histoire* de saint Guillaume à Châlis, dont il avait été abbé; et la fête du Corps et du Sang du Seigneur, à Heilsbronn, comme dans le diocèse. En 1279, *histoire* propre de saint Galgan, à San Galgano. Les actes des chapitres ne nous signalent pas d'autres concessions pour le XIIIe siècle. Il y en eut cependant et en assez grand nombre, puisque le chapitre de 1302 révoqua, pour rétablir l'uniformité, les concessions particulières d'*histoires* et d'actives faites *a decennio et infra*. Il excepta l'*histoire* de saint Louis, pour la France, et les *histoires* accordées à certains monastères en l'honneur des saints dont les reliques y étaient honorées. — [1] Alexandre IV, *Licet apostolica Sedes*, 1er août 1255. — [2] Cf. *Institutiones capit. gen.*, dist. I, c. XII, *Nomasticon*, p. 288. — [3] *Institutiones cap. gen.*, dist. I, c. VIII, *Nomast.*, p. 289. — [4] *Antiq. defin.*, dist. III, c. II, *Nomasticon*, p. 396. — [5] *Institutiones cap. gen.*, dist. I, c. IX; *Antiq. defin.*, dist. III, c. II, *Nomasticon*, p. 289, 396. — [6] *Antiq. defin.*, dist. V, c. IV, *Nomasticon*, p. 402. — [7] *Ibid.*

de leur filiation [1]. L'abbé de Cîteaux pouvait en outre, par lui-même ou par ses délégués, bénir les abbés et les abbesses [2]. Le chapitre général de 1628 rappela à ces derniers qu'ils ne devaient recevoir cette bénédiction que de l'abbé de Cîteaux ou de ses délégués.

VII. Chant. — Le chant fut aussi un des points sur lesquels s'exerça le zèle réformateur des premiers cisterciens. *Inter cætera quæ optime æmulati sunt patres nostri cisterciensis videlicet ordinis inchoatores, hoc quoque studiose et religiose curaverunt, ut in divinis laudibus id caverent quod magis authenticum inveniretur*[3]. Dans ce but, ils envoyèrent copier l'antiphonaire de Metz, que l'on disait remonter à saint Grégoire : ils ne croyaient pas — et à bon droit — pouvoir trouver une meilleure source. Mais, dès qu'ils eurent examiné plus attentivement cet antiphonaire, ils furent déçus : *Examinatum displicuit, eo quod et cantu et littera inventum sit vitiosum et incompositum nimis ac pene per omnia contemptibile*[4]. Mais, comme ils avaient déjà commencé à chanter d'après ce texte, ils continuèrent à s'en servir[5], non sans regrets; plusieurs monastères même et congrégations de moines l'adoptèrent à cause de l'autorité qui s'attachait aux usages de Cîteaux.

Cette vogue, que leur nom donnait à un texte qu'ils croyaient défectueux, était pour les cisterciens un nouveau motif de désirer la correction de leurs livres de chant. *Penitus indignum videbatur*, disent les correcteurs de l'antiphonaire, *qui regulariter vivere proposuerant hos irregulariter laudes Deo decantare*[6]. Ne pouvant plus supporter cette prétendue contradiction entre les principes de la réforme cistercienne et le chant de l'ordre, le chapitre général chargea saint Bernard de reviser les livres choraux [7]. L'abbé de Clairvaux appela à son aide les religieux les plus instruits et les plus habiles dans la théorie et la pratique du chant [8]. Après avoir collationné divers antiphonaires, ils en composèrent un nouveau, que saint Bernard n'hésite pas à qualifier *cantu sicut credimus et littera irreprehensibile*[9].

Les correcteurs, en nous exposant les qualités de leur œuvre, nous font connaître en même temps leurs griefs contre l'antiphonaire messin et les principes qu'ils ont suivis : *Cantum ita correctum invenies, quatenus eliminata falsitatum spurcitia, expulsisque illicitis ineptorum licentiis, integra regularum veritate fulciatur*[10]. Donc suppression des chants ou intervalles contre nature et des licences anormales, et exacte observation des règles de l'art musical.

Il est inutile de revenir sur la correction du texte, les principes en ont déjà été exposés [11]. Quant au chant lui-même, une bonne partie des modifications fut occasionnée par le souci de ramener à la correction les morceaux qui, commencés dans un mode ou dans un ton, se terminaient dans un autre [12]. Un des soins des réformateurs fut encore de déterminer les limites de l'échelle musicale pour chacun des tons et d'y ramener tous les chants : l'écart entre les notes extrêmes fut fixé à dix notes, *propter auctoritatem psalterii, quod decachordum est*[13]. Il est vrai qu'à cette raison mystique de l'autorité du psautier ils en ajoutaient deux autres [14] tirées des nécessités de l'exécution et des exigences de la notation. Ils remarquaient que tous les chants conformes à la nature peuvent être écrits avec huit notes, dix au plus, mais non onze. Pourquoi, disaient-ils, composer des chants difficiles à noter, plus difficiles encore à exécuter [15] ? Leur œuvre, ils l'avouent, est nouvelle : *Contra usum omnium ecclesiarum, antiphonarium hoc corrigere coacti sumus, magis nimirum naturam quam usum æmulantes*[16]. Ils s'en excusent sur les divergences des antiphonaires qu'ils ont consultés; ceux-ci n'étaient d'accord que sur les erreurs (*sic*) [17]. Le zèle des réformateurs fut d'ailleurs modéré par les avis du chapitre général : *Hortatu dominorum et patrum nostrorum multa retinuimus de veteri antiphonario quæ quidem tolerabilia sunt, sed multo melius possent haberi*[18]. Ils auraient bien voulu surtout corriger dans

[1] Innocent VIII, *Exposcit*, 9 avril 1489. Il est inutile de citer ici la nombreuse bibliographie de cette question : on la trouvera à peu près complète dans le travail du R. P. Pie de Langogne, *De bulla Innocentiana*, dans *Analecta ecclesiastica*, 1901, p. 311 sq. Il est peut-être intéressant de noter qu'un vidimus authentique de la bulle envoyé par D. Claude Vaussin aux bénédictins, pour le *Gallia christiana*, se trouve aux archives départementales de la Gironde (*H. Abbayes diverses, 1*, et *H. Bonlieu, 1*) accompagné : 1° d'une copie collationnée d'une lettre de D. Claude Vaussin, du 25 juillet 1651, dans laquelle il affirme l'existence de l'original dans les archives de Cîteaux et la mise en pratique de ce privilège; 2° d'un certificat de D. Nicolas Le Guedoys, sous-prieur du collège Saint-Bernard de Paris, du 3 octobre 1651, attestant que D. Claude Dollé, prieur de la Cour Notre-Dame, et D. Robert Machart, sous-prieur de Beaupré, sont prêtres; 3° d'une déclaration du 2 octobre 1651, par laquelle D. Claude Dollé certifie qu'il a été ordonné diacre en 1630, dans la chapelle de l'archevêque de Paris, par l'évêque de Noyon, sur démissoriales attestant explicitement qu'il avait reçu le sous-diaconat en 1628, des mains de D. Charles Boucherat, abbé de Pontigny, à la filiation duquel il appartenait, puisqu'il était moine de Châlis. Ces pièces paraissent avoir constitué un dossier dont les autres numéros ont disparu. — [2] *Ibid.* et Clément VIII, *Commoditati*, 24 juillet 1595; *Romanum decet*, 30 janvier 1601. — [3] S. Bernard, *Epistola super antiphonarium cisterciense*. Le *Nomasticon*, p. 244, donne cette lettre et le *Tractatus de cantu*, d'après un manuscrit de l'abbaye de Mount Melleray antérieur à 1174, et provenant de l'abbaye cistercienne d'Hauterive en Suisse. Cf. *P. L.*, t. CLXXXII, p. 265. — [4] *Ibid.* — [5] *Ibid.* — [6] *Præfatio seu Tractatus de cantu seu correctione antiphonarii, Nomasticon*, p. 245; *P. L.*, t. CLXXXII, col. 266. — [7] Cette réforme ne peut avoir eu lieu avant la fondation de Longpont, en 1132 : mais elle fut effectuée avant 1148, puisque ce fut une des difficultés qu'eut à vaincre saint Étienne d'Obazine, lors de la réunion de ses monastères à Cîteaux. C'est donc entre ces deux dates extrêmes, 1132 et 1148, qu'il faut placer la réforme des livres de chant cisterciens. — [8] Saint Bernard ne nomme pas ses collaborateurs. On peut néanmoins identifier les deux principaux d'entre eux, s'ils ne furent pas les seuls. Le premier est Guy, abbé de Cherlieu, qui est vraisemblablement l'auteur de la préface de l'antiphonaire cistercien intitulée *Tractatus de cantu seu correctione antiphonarii*, ainsi que de la préface du graduel. Quant au second, Guy d'Eu, moine de Longpont au moment où il travaillait à la correction des livres de chant, et auparavant de Clairvaux, il serait l'auteur de la deuxième partie de la préface, celle qui est à proprement parler le *Tractatus de cantu*. On lui devrait encore les *Regulæ de arte musica* publiées par De Coussemaker, *Scriptorum de musica medii ævi nova series*, Paris, 1867, t. II, p. 150, sous le nom de Guy, abbé de Châlis. C'est ce qui paraît confirmé dans le dernier paragraphe du *Tonale* publié par Gerbert, *Scriptores ecclesiastici de musica*, Saint-Blaise, 1784, t. II, p. 265, et reproduit, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1153. Ces renseignements sont empruntés à une excellente *Etude historique sur la correction de l'antiphonaire messin accomplie au XIIe siècle par l'ordre de Cîteaux*. Ce travail encore inédit m'a été obligeamment communiqué par son auteur, dom Othon, de l'abbaye d'Acey. Cf. D. J. de Valois, *Le Salve regina dans l'ordre de Cîteaux, loc. cit.*, p. 90. — [9] *Epist. super antiphonarium cist., loc. cit.* — [10] *Præfatio seu Tractatus de cantu, loc. cit.* — [11] Voir plus haut. — [12] *Præfatio, loc. cit.*, p. 250. — [13] *Ibid.*, p. 252. — [14] *Ibid.*, p. 253 : *Est igitur triplex ratio quare cantibus decem voces attribuantur : psalterii auctoritas, dignitatis æqualitas et notandi necessitas.* — [15] *Ut quid fiunt vel habentur hujusmodi cantus, graves quidem ad notandum, graviores ad cantandum, lineas variantes, arterias cruciantes, canterialam habentes progressionem nunc ascendentes usque ad cælos nunc descendentes usque ad abyssos? Ibid.*, p. 254. — [16] *Ibid.*, p. 257. — [17] *Licet enim in vitiis omnia fere conveniant. Ibid.* — [18] *Ibid.*

l'antiphonaire, comme ils le firent dans le graduel, la médiante psalmodique du 4e et du 7e ton : mais on s'y opposa à cause de l'usage[1].

L'antiphonaire de Metz était vraiment grégorien, et les correcteurs furent trop esclaves des règles données par les traités *De musica* en vogue à l'époque. Ils oublièrent que la bonne méthode ne consiste pas à tracer des règles au génie, mais bien à étudier les chefs-d'œuvre pour en déduire les règles de l'art. Leur critique fut encore en défaut sur un autre point. Au lieu d'imiter la sagacité dont leurs devanciers firent preuve dans la restitution du texte du correctoire de la Bible, ils se fièrent trop à leur oreille et à leur goût, là où la paléographie devait jouer un rôle prépondérant, puisqu'il s'agissait de reconstituer un texte. On ne doit pas oublier cependant que leur œuvre est loin d'être sans mérite et qu'ils l'ont exécutée à une époque où les principes qui viennent d'être rappelés étaient universellement méconnus. En des temps moins reculés, le chant a vu des réformateurs dont l'œuvre fut autrement désastreuse que celle des collaborateurs de saint Bernard. Sans doute, les livres choraux, que ces derniers ont légués, sortent de la pure tradition; mais leur chant ne s'écarte pas des règles de la tonalité grégorienne et a un caractère particulier de sévère grandeur et d'harmonie sereine. Si nous ajoutons à cela l'autorité extrinsèque qui s'attache à l'œuvre des saints et à une tradition qui remonte au premier siècle de l'ordre, on ne sera pas surpris que les cisterciens aient gardé leurs livres jusqu'au XVIIe siècle et les aient pris de nos jours pour base de la restauration du plain-chant dans leur ordre[2].

Après quelques timides essais de retour au chant de saint Bernard, la congrégation de la Grande-Trappe édita, en 1883, un processionnal conforme aux anciens manuscrits[3]. Enfin le chapitre général de 1894 décida la réimpression des livres choraux avec le chant cistercien du XIIe siècle. Le graduel[4] et l'antiphonaire[5] ont été publiés en 1899 et 1903. L'hymnaire[6] vient d'être édité, ainsi que le processionnal[7].

VIII. Réforme du rit. — Jusqu'au XVIIe siècle les chapitres généraux s'étaient bornés à recommander la pratique de l'ancien rit et à y introduire quelques fêtes. On voulut à cette époque corriger les livres liturgiques d'après les livres romains de saint Pie V, alors très appréciés. Un premier bréviaire cistercien modifié parut en 1608 avec un *mandatum* de Nicolas Boucherat et une approbation du chapitre de la congrégation de Lombardie. L'exemple fut suivi par les réformés de Saint-Bernard, qui, en 1611, dans leur chapitre de Pignerol, décrétèrent la réforme du bréviaire. Dom Boucherat fit réimprimer en 1617, pour tout l'ordre, le bréviaire de 1608. En 1618, le chapitre général ordonna aux prêtres de se conformer à l'*Ordo missæ* romain. Cette mesure avait été préparée dès 1613 par l'introduction des cérémonies romaines aux messes privées, et par l'insertion des rubriques et de l'*Ordo* romain dans la nouvelle édition du missel. Ces remaniements successifs ne pouvaient guère s'harmoniser entre eux et devaient engendrer la confusion[8]. En fait, les éditions postérieures du bréviaire publiées en 1627, 1641 et 1646, ainsi que celle du missel parue en 1643, laissent bien à désirer au point de vue de la précision et de l'ordre. Dom Claude Vaussin, abbé général de Cîteaux, fit accepter en 1651 le principe d'une nouvelle réforme et attacha son nom au bréviaire qui parut en 1656 : il fit éditer l'année suivante un missel réformé d'après les mêmes principes que le bréviaire; ce missel fut réimprimé en 1669. Profitant de la réforme générale de l'ordre de Cîteaux, dom Vaussin fit approuver directement et confirmer les nouveaux usages liturgiques par Alexandre VII[9] : confirmation renouvelée par Clément IX[10] et Clément XIII[11].

Claude Vaussin s'était fait une loi de ne pas modifier ce qui aurait entraîné le changement des livres de chœur[12]. Malgré cette réserve, il y avait dans l'ordre une certaine confusion. On ne savait trop comment faire accorder les nouvelles rubriques avec les antiques cérémonies et les vénérables coutumes de l'ordre, ni sur quelle base établir la concorde entre les Us et les anciens livres liturgiques, d'une part, et le nouveau bréviaire et le nouveau missel, d'autre part[13]. Pour remédier à ces inconvénients, dom Jean Petit, successeur de Vaussin, publia en 1689 le *Rituel cistercien*, dont une nouvelle édition, modifiée dans le goût des nouveautés liturgiques du XVIIIe siècle, parut en 1721 avec le *mandatum* de D. Edme Perrot. En 1689, avait été publiée une édition du missel avec des rubriques sérieusement remaniées pour les mettre d'accord avec ce qu'on avait gardé des anciens usages. Ce n'est pas le lieu d'étudier les autres éditions qui se succédèrent jusqu'à nos jours.

Les monastères qui étaient d'une manière plus ou moins directe sous l'obédience de l'abbé de Cîteaux et du chapitre général, acceptèrent les livres ainsi réformés. Les feuillants français se donnèrent un bréviaire distinct, tandis que leur congrégation italienne, après avoir hésité quelque temps, prit le parti d'adopter le missel romain et le bréviaire monastique de Paul V. La congrégation de la régulière observance de Castille conserva l'ancien rit cistercien. Aujourd'hui encore ce dernier rit est suivi par les monastères de moniales qui appartenaient à cette congrégation, tandis que quelques monastères italiens de la commune observance ont gardé le bréviaire monastique[14]. Tous les autres cisterciens, sans distinction d'observance, suivent le rit réformé de Vaussin.

Une controverse s'éleva à ce sujet parmi les moines de Bornhem; quelques-uns d'entre eux révoquaient en doute la légitimité de la réforme du XVIIe siècle. La S. Congrégation des Rites, par le décret du 3 juillet 1869, reconnut la légitimité de l'usage du missel et du bréviaire réformés, mais elle ordonna en même temps la revision du calendrier. On en profita pour introduire dans une plus large mesure les saints de l'ordre qui étaient canonisés, ou dont le culte avait

[1] *Duo tamen incorrecta reliquimus, digna pœnitus correptione, videlicet metrum quarti toni metrumque septimi. Quæ licet in gradali correxerimus, propter usum tamen psalmorum in antiphonario non potuimus corrigere, reclamantibus eisdem patribus nostris... Ibid.* — [2] Rapport présenté au chapitre général par les membres de la commission chargée de préparer la nouvelle édition des livres de chant cistercien (Westmalle, 1894), in-8°. — [3] *Processionale cisterciense juxta veteres codices ordinis editum*, in-8°, Tournai, s. d. — [4] *Graduale cisterciense a clarissimo D. Sebastiani Wyart, abbatis generalis ord. cisterciensis reformati, editum*, in-fol., Westmalle, 1899. — [5] *Antiphonarium cisterciense auctoritate RM. domini Sebastiani Wyart, abbatis Cisterciensis ne non abbatis generalis cist. reform. se strict. observ. editum*, 2 vol. in-fol., Westmalle, 1903. — [6] *Hymnarium cisterciense auctoritate reverendissimi D. Augustini Marre, episcopi tit. Constantiensis, abbatis Cistercii, nec non abbatis generalis ord. cist. ref. editum* in-8°, Westmalle, 1909. — [7] *Processionale cisterciense*, in-8°, Westmalle, 1910. — [8] Marchesi, *De legitimitate breviarii ac missalis ord. cist.*, p. 20. — [9] Bref *In suprema*, du 19 avril 1666, *Nomasticon*, p. 596. — [10] Bref *Ecclesiæ catholicæ*, du 26 janvier 1669, *ibid.*, p. 608. — [11] Bref *Impositi nobis*, du 8 août 1760. — [12] *Monitum* du bréviaire de 1656 et du missel de 1657. — [13] D. J. Petit, *Rituale cisterciense*, 1689; *Mandatum*. — [14] Un décret du chapitre de la congrégation d'Italie avait décidé l'adoption par ses monastères du bréviaire cistercien réformé; mais la S. Congrégation des Rites ordonna le 31 mai 1907 le maintien du bréviaire monastique.

été confirmé par le Saint-Siège[1]. La sentence de la Congrégation des Rites fut sanctionnée par Pie IX[2].

IX. Bibliographie. — Le ms. *114(82)* de Dijon et les deux ouvrages signalés plus haut : Guignard, *Les monuments primitifs de la règle cistercienne publiés d'après les manuscrits de l'abbaye de Cîteaux*, Dijon, 1878; et Hugues Séjalon, *Nomasticon cisterciense seu antiquiores ordinis cisterciensis constitutiones*, Solesmes, 1892, sont les sources principales pour une étude sur le rit ancien de Cîteaux. — Les manuscrits antérieurs à la rédaction des Us, telle qu'elle est dans ce ms. *114(82)*, devront être étudiés, si on veut faire une édition critique de ce livre. La bibliothèque de l'abbaye de San Isidro de Dueñas, en Espagne, possède un de ces exemplaires, codex sur parchemin provenant de Matallana et ayant appartenu à Robert Muñiz. On y trouve à la fin des statuts du chapitre général des xiie et xiiie siècles. Signalons aussi à ce même titre les manuscrits suivants de la Bibliothèque nationale de Paris : lat. *4221*, *4346*, nouv. acq. lat. *430* et nouv. acq. lat. *1402*. On mettra encore à profit l'*Abbreviatio usuum* : cet ouvrage abrège un texte antérieur à celui qui a été publié par Guignard. Le ms. *H. 322* de la faculté de médecine de Montpellier, provenant de Clairvaux, est particulièrement intéressant. Les chapitres de l'*Abbreviatio* sont rangés dans un ordre qui fut peut-être celui des Us primitifs, mais qui diffère notablement de celui qui était déjà établi dans les Us en 1157. L'*Abbreviatio* omet ce qui concerne les officiers en particulier ou les cas extraordinaires, et ne retient guère que les textes d'un usage courant. Cet opuscule n'a jamais été imprimé. Le *Liber usuum cistercienses ordinis... una cum Usibus conversorum* a été imprimé souvent : Paris, 1517; *ibid.*, 1531, 1628, 1643. Les Us ont été reproduits par dom Julien Paris, dans le *Nomasticon*, Paris, 1664, et réimprimés d'après cette édition dans *P. L.*, t. clxvi, col. 1385 sq. La dernière édition du *Nomasticon*, Solesmes, 1892, les donne d'après le ms. *114* (*82*) de Dijon publié par Guignard. Ce dernier a édité une traduction française des Us, du xiiie siècle, à l'usage des moniales, *Monuments primitifs*, p. 407. Jean d'Assignies, moine de Cambron et plus tard abbé de Nizelle, fit en 1592 une autre traduction française intitulée *Le livre des observations de l'ordre de Cysteau* : elle n'a pas été publiée.

Depuis la réforme du rit cistercien au xviie siècle, les Us ont été remaniés et mis en harmonie avec les nouvelles coutumes de l'ordre et publiés, avec les textes liturgiques que donnait autrefois le *Collectaneum*, sous le titre de *Rituale cisterciense ex libro usuum, definitionibus ordinis et cæremoniali episcoporum collectum*, Paris, 1689; *ibid.*, 1721; Lérins, 1892; *ibid.*, 1899. — *Rituel françois pour les religieuses de l'ordre de Cisteaux*, Paris, 1715. Ce rituel français à l'usage des moniales fut traduit en allemand par dame Anna Lucia Cloosin, prieure d'Eschenbach, sous le titre suivant : *Rituel für die Closter Frauwen des heiligen cistercienser Ordens aus der frantzösischen Sprach in die Teutsche übersetzt, anno 1723*. Il n'a pas été imprimé, mais on garde le ms. à l'abbaye d'Eschenbach. — *Rituale cisterciense. Appendix pro monialibus*, Lérins, 1897. Le rituel a été traduit récemment en espagnol : *Ritual cisterciense. Version castellana de todas las partes adaptables a las religiosas según la ultima edicion latina, editada en Lerins el año 1892*, por don Enrique Ruiz Rojas, pbro. C'est la deuxième partie du livre intitulé *Constituciones del real monasterio de S. M. de Valldoncella*, in-8°, Barcelone, 1906. Le rituel est d'ailleurs le fonds commun auquel ont puisé les diverses éditions des *Règlements* ou *Us* qui ont été successivement en vigueur dans les monastères de l'étroite observance de l'ordre de Cîteaux, depuis les *Règlements... de la Val Sainte*, in-4°, Fribourg, 1791, jusqu'aux *Us des cistercens réformés*, Westmalle, 1895. De la même source viennent les ouvrages suivants : *Manuel des cérémonies et coutumes... de la congrégation de Sénanque*, Annecy, 1899; *Manuale cæremoniarum... ad usum monachorum strictioris observantiæ*, Westmalle, 1908.

Il n'y aurait pas grande utilité à énumérer ici tous les manuscrits liturgiques cisterciens connus. Ils sont d'ailleurs fort nombreux. La bibliothèque de la ville de Troyes renferme à elle seule cinquante bréviaires cisterciens, dont six du xiie siècle, et dix-huit missels sans compter les autres manuscrits liturgiques, antiphonaires, graduels, collectaires, psautiers, Us, etc. Il est bon toutefois de remarquer que ces ouvrages offrent en général après le xiiie siècle, peu de variantes ayant de l'intérêt et qu'ils ne présentent pas toujours l'ordre établi à l'origine. On commença de bonne heure à transcrire des extraits de ces divers livres ou à les combiner entre eux, suivant le besoin et la commodité. Nous retrouvons néanmoins les anciennes divisions dans les premiers exemplaires imprimés et même jusqu'au xixe siècle : elles n'ont disparu que dans les dernières éditions.

Nous signalerons cependant quelques manuscrits. En premier lieu, le psautier dit de saint Robert, conservé à la bibliothèque de la ville de Dijon, ms. n. *30* (*12*), du xi-xiie siècle. On y lit la note suivante (fin du xiie siècle) : *...quod per compositionem postmodum auctoritate apostolica inter cistercienses et molismenses factam, remansit apud Cistercium. Super quo tocius huius sacre religionis psalteria transsumi et emendari in littera et accentu ac punctuatione debent. Sed ordo non acceptauit precedens kalendarium nec sequentem litaniam.* — La même bibliothèque conserve un bréviaire de voyage dit à tort de saint Bernard, car il est du xve siècle, ms. n. *115* (*83*). Voir P. Guignard, *Note sur un manuscrit de la bibliothèque publique de Dijon désigné vulgairement sous le nom de bréviaire de S. Bernard*, Troyes, 1850 (extrait des *Mémoires de la Société académique de l'Aube*); *P. L.*, t. clxxxv, col. 1730. — Nous indiquerons encore quelques manuscrits de chant moins connus parce qu'ils ne sont pas dans des bibliothèques publiques. L'abbaye de Mount Melleray, en Irlande, possède un antiphonaire cistercien du xiie siècle, provenant d'Hauterive; Bornhem a un exemplaire de 1244; deux autres, du xiiie siècle, sont conservés à Westmalle et à Casamari : ceux des abbayes d'Œlenberg et de Septfons sont d'une époque postérieure. On peut voir dans *Xenia Bernardina. Pars II. Handschriften Verzeichnisse*, 2 vol. in-8°, Vienne, 1891, la description des antiphonaires, graduels et autres livres liturgiques des abbayes cisterciennes d'Autriche-Hongrie. On trouvera encore dans *Cistercienser-Chronik*, 1891, t. iii, p. 255, 391; 1892, t. iv, p. 32, 64, 95, 159, le relevé par D. L. Wocher des manuscrits liturgiques cisterciens de la Hofbibliothek de Karlsruhe, riche en cette série : on y remarque particulièrement un graduel du xiiie siècle et plusieurs antiphonaires du xive siècle.

[1] On y chercherait encore en vain les noms de plusieurs saints ou bienheureux qui sont dans ce cas : tels les saintes Gertrude, Mechtilde, Sancia, Thérèse, Mafalda; les saints Vincent Kadlubeck et Albert de Sestri; les bienheureux Ogler de Locedio, Guerric d'Igny, Idesbaud des Dunes, Jean de Montmirail et autres. — [2] Bref *Quæ a sanctissimis*, du 7 février 1871. Cette sentence consacre la légitimité du rit réformé de Vaussin. Toutefois, en déclarant que les modifications introduites à cette époque n'atteignaient pas la substance du rit, mais étaient accidentelles, elle rend possible un retour à l'ancienne liturgie, telle qu'elle était pratiquée à Cîteaux dans les premiers siècles de l'ordre.

Les principaux travaux imprimés concernant le rit cistercien ou plusieurs points particuliers sont : Al. Lipp, *Unsere Pflicht gegen die Verstorbenen*, dans la *Cistercienser-Chronik*, t. I, 1889, p. 21 sq.; G. Müller, *Die Verehrung der allersel. Jungfrau in unserem Orden*, *ibid.*, 1889, t. I, p. 62 sq.; Al. Lipp, *Die Hymnen des Cistercienser-Brevieres übersetzt und erklärt*, in-8°, Vienne, 1890; G. Müller, *Zur Geschichte unseres Rituals*, dans *Cistercienser-Chronik*, 1892, t. IV, p. 342; R. Trilhe, *Mémoire pour le cérémonial cistercien*, Toulouse, 1900; J. Agricola, *Cæremoniale divini officii sacri ordinis cisterciensis Usibus et Definitionibus accommodatum* (1618), publié dans *Cist. Chronik*, 1903, t. XV, p. 23 sq.; G. Müller, *Das Fest M. Opferung*, *ibid.*, p. 336; G. Müller, *Das offizium der drei letzten Tage der Karwoche in älterer Zeit*, *ibid.*, p. 124; B. Widmann, *Die neuen Choralbücher des Cistercienser-Ordens*, dans *Cistercienser-Chronik*, 1904, t. XVI, p. 120 sq.; G. Weiher, *Das Fest der Unbefleckten Empfängnis Mariens bei den Cisterciensern*, *ibid.*, 1905, t. XVII, p. 346; G. M[üller], *Zum Feste Mariä Verkündigung*, *ibid.*, 1906, t. XVIII, p. 90 sq.; G. Müller, *Austeilung und Darbringung der geweihten Kerzen am Feste M. Lichtmess*, *ibid.*, 1910, t. XXII, p. 26 sq.; D. de Dartein, *Cisiojanus cistercien de Pairis*, dans la *Revue Mabillon*, 1906, t. II, p. 193 sq., et in-8°, Strasbourg, 1907.

Sur le procès auquel donna lieu la réforme du rite et sa légitimité : Cirino, *De legitimitate breviarii ac missalis ordinis cisterciensis*, Rome, 1866; Chaillot, *Sopra il breviario e messale in uso presso i cisterciensi belgi e trappisti di Francia*, Rome, 1867. Ces deux mémoires sont contre la légitimité; le suivant, dont les conclusions furent adoptées par la congrégation particulière chargée de la question, lui est favorable : Marchesi, *De legitimitate breviarii et missalis ordinis cistercienis, Votum ex officio*, in-8°, Rome, 1868. Les *Acta Sanctæ Sedis*, 1869, t. IV, p. 465 sq., ont donné un résumé du procès. Le calendrier actuel du bréviaire cistercien a fait l'objet d'une étude documentée de Mgr Battandier, *Le calendrier cistercien*, dans l'*Annuaire pontifical catholique*, 1902, p. 11-18.

R. Trilhe.

CITERNE. Voir Joseph.

CITHARE. Voir Instruments de musique.

CITROUILLE. Voir Jonas.

CIVAUX. Civaux est un bourg du Poitou, traversé par la Vienne[1]. Simple commune rurale aujourd'hui comptant un millier d'habitants, Civaux fut autrefois chef-lieu d'une viguerie : *vicaria Sicvalensis*, et son église avait nom : *ecclesia de Sicvallense*[2]. Plus anciennement, à une date que nous essayerons de déterminer, Civaux posséda une importante nécropole qu'ont étudiée le P. Routh (1738), Siauve (1801) et Longuemar (1860); plus récemment le P. de la Croix (1886) a dirigé particulièrement son attention sur les sarcophages. « J'ai voulu, dit-il, me rendre compte sur place de la valeur des observations de ces savants et après un sérieux examen je n'ai pu en admettre qu'un petit nombre. Quant aux légendes fantastiques qui courent dans les campagnes sur ce vaste champ des morts, elles ne méritent aucune créance[3]. » C'est qu'en effet, « les archéologues ne se sont point seuls préoccupés de la masse singulière des sarcophages de Civaux. Comme l'Arioste attribuait les tombes d'Arles aux compagnons d'Agramant et de Roland[4], le vulgaire voyait dans la nécropole de Civaux des tombeaux descendus miraculeusement du ciel pour recevoir les soldats catholiques de Clovis[5] » tués dans la bataille livrée sur ce terrain. Grégoire de Tours mentionne le *Campus Voclodensis* où Clovis vainquit Alaric et le P. Routh déclara que ce ne pouvait être Civaux, tandis que N. Bourgeois prouvait que Civaux ou ses environs avait pu être le théâtre de la bataille[6]. Quoi qu'il en soit de ce point d'histoire, nous n'avons à étudier que la question archéologique.

« Mon opinion est celle-ci : 1° cette nécropole, placée sur le bord d'une voie romaine secondaire et près d'un gué, avait, lors de l'occupation romaine, un temple ainsi que quelques constructions civiles[7], dont il existe encore, visibles à l'œil nu, de nombreux et très intéressants débris, sans parler des cippes qui y ont été recueillis; 2° cette nécropole, qui, d'après le P. Routh[8] (et j'admets ici son observation), couvrait jadis une superficie de 7000 toises (2 hectares 80 ares) ne contenait pas moins de 16000 sépultures, dont un très grand nombre en pierre. Ce nombre ne paraîtra pas exagéré, si l'on songe que ce cimetière a servi depuis le Ier siècle jusqu'à nos jours; en effet, d'après les 16000 sépultures signalées en 1738 par Routh, le nombre des décès ne se serait pas élevé à dix par an, malgré les épidémies qui ont sévi à certaines époques sur cette localité aussi bien que sur le reste de la région dont elle fait partie; 3° d'après mes observations, les sépultures, à quelques exceptions près, n'ont pas été superposées; s'il en avait été autrement, le rang inférieur aurait été immergé par les infiltrations des eaux de la Vienne, lors de ses grandes crues.

« La seule partie de l'antique nécropole qui n'a pas été détruite est celle occupée actuellement par le cimetière local, dont la clôture est presque entièrement formée par des couvercles de sarcophages anciens placés verticalement, et par quelques pierres ayant appartenu à des constructions gallo-romaines. Ce mode de clôture lui donne un aspect tout à fait particulier. Ajoutons que la moitié à peine de cette superficie est au service de la population, et que le reste est couvert d'herbes, de broussailles et contient encore les anciennes sépultures, mais que toutes sans exception ont été fouillées et étudiées en 1738 par le P. Routh et en 1801 par Siauve avec le concours d'un très grand nombre d'ouvriers[9]. » Leurs investigations ont uniquement porté sur les inscriptions et les menus objets, elles ont négligé systématiquement un grand nombre de signes gravés sur la plupart des couvercles. Les inscriptions qu'on y relève ne sont pas prolixes malheureusement, mais avant d'en venir à elles, il faut mentionner l'épitaphe d'Æternalis et Servilla, encastrée dans le mur de l'église de

[1] Civaux, canton de Lussac, arrondissement de Montmorillon, département de la Vienne. En 1885, Civaux comptait 1 025 habitants. — [2] A. La Fontenelle de Vaudoré, *Recherches sur les viguerie et sur les origines de la féodalité en Poitou*, in-8°, Poitiers, 1839. — [3] C. de la Croix, *Cimetières et sarcophages mérovingiens du Poitou*, dans *Bull. archéol. du Comité*, 1886, p. 278. — [4] *Orlando furioso*, c. XXXIX, st. 72. — [5] Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, in-1°, Paris, 1865, t. II, p. 357. Cf. J. Bouchel, *Les annales d'Aquitaine*, 1644, IIe partie, c. II, p. 64. — [6] N. Bourgeois, dans le *Journal de Verdun*, 1739, p. 8-12. — Ce temple devait s'élever à l'endroit où se voit maintenant encore une chapelle en ruines du XIIe siècle, au milieu du cimetière actuel (portion de l'ancien), ou bien encore sur l'emplacement du chevet de l'église paroissiale bâtie certainement longtemps avant l'an mil, dans une partie de l'antique nécropole. — [8] Routh, *Recherches sur la manière d'inhumer des anciens, à l'occasion des tombeaux de Civaux*, Poitiers, 1738, p. 37. — [9] C. de la Croix, *op. cit.*, p. 278-279. Siauve, *Antiquités du Poitou*, p. 12, 13, trouva dans les tombes des monnaies d'époques très diverses, depuis le haut empire jusqu'aux XVIe et XVIIe siècles.

Civaux où l'avait vue l'abbé Lebeuf. Depuis, une construction en avait masqué la place et c'est seulement en 1862 qu'on a pu retrouver cette pierre. Le monogramme, l'acclamation, la forme des caractères concourent à attester l'antiquité de l'inscription que Longuemar place au IIIe ou au IVe siècle, Le Blant, vers le temps de Saint Hilaire, c'est-à-dire au IVe siècle, époque qui paraît au P. de la Croix déterminée par des preuves solides [1].

Voici ce texte (fig. 2993) [2] :

☧

AETERNALIS
ET SERVILLA
VIVATIS IN DEO

La plupart des éditeurs de cette inscription ont transcrit *Servilia* au lieu de *Servilla* qui se lit sur l'original. Si l'on reporte, d'après toute vraisemblance, cette inscription au IVe siècle, on voit que la formule *vivat in Deo* a été longtemps en faveur dans la région de l'ouest dont le Poitou fait partie, puisque nous lisons TAVRVS VIVAT (*in*) DEO sur une inscription d'Antigny [3] où les sépultures ne paraissent pas remonter au delà du VIe siècle.

En ce qui a trait au cimetière, nous sommes obligés de recourir aux descriptions de Routh et de Siauve pour la portion fouillée par eux et disparue depuis. Sur les pierres qui recouvraient le plus grand nombre des sarcophages était gravée une croix [4], et l'un de ces couvercles, convexe et lisse dans toute sa longueur, présente au revers une de ces grossières sculptures funéraires païennes que l'on rencontre souvent dans le centre de la Gaule [5]. C'est l'image d'un homme debout et tenant un marteau [6]. Cette figure et d'autres encore semblent montrer que, comme les cimetières de Trèves, la nécropole de Civaux appartenait aux païens avant de servir aux chrétiens. Un détail semble autoriser cette remarque, c'est que toutes les tombes n'étaient pas orientées [7].

A quel temps faut-il attribuer dans ce lieu les premières tombes des fidèles? Doit-on, avec Mongez, les faire remonter à une ancienne époque? Faut-il, comme Siauve et Millin, les attribuer au IXe siècle? L'épigraphie est d'une insigne pauvreté, elle nous livre cinq noms inscrits sur cinq tombeaux, ce sont :

✝

AMADA MARIA PIENTIA SANCIA VLFINO

Le P. de la Croix a retrouvé les couvercles sur lesquels sont inscrits les noms de *Maria* et d'*Ulfino*, il n'a pu rencontrer ceux de *Pientia* et d'*Amada* dont on possède encore des calques soignés; quant à *Sancia*, qu'on connaît par Siauve [8], il n'en existe ni calque ni original. Ces noms, dit E. Le Blant, gravés en gros caractères et constituant toute l'épitaphe, se rattachent, par ce double détail, à une famille d'inscriptions particulière à l'ouest de la Gaule et qui appartient au VIe siècle. Le monogramme ☧, tracé en tête de l'une de ces légendes [9] et que nous retrouvons ici

2993. — Épitaphe de Civeaux.
D'après De Rossi, *Bullet. di archeologia cristiana*, 1863, p. 47.

sur la tombe de Maria, ne persiste pas dans notre pays au delà des années 520 ou 540 [10]. La forme des sarcophages d'Ulfino et de Pientia [11] se retrouve à Rome pour celui de Lupicina [12] dont l'inscription ne semble point, par sa formule, postérieure aux premières années du VIe siècle. Ajoutons que la présence d'un seul nom germanique, *Ulfinus*, contre quatre d'autre forme, paraît de plus, pour les tombes de Civaux, indiquer une époque où la fusion entre les conquérants et les vaincus n'était point encore accomplie dans la Gaule [13].

Trente-sept couvercles ou pierres romaines sont encore en place dans la partie actuellement subsistante du cimetière (1886). C'est peu de chose en comparaison de ce que le P. Routh et Siauve ont pu voir,

[1] C. de la Croix, *op. cit.*, p. 261, — [2] Lebeuf, *Réflexions sur les tombeaux de Civaux*, dans *Mém. de littérat. tirés des reg. de l'Acad. roy. des inscr.*, 1752, t. XXV, p. 130; *Discours sur l'hist. civile et ecclés. de Paris*, p. 219, donne une lecture de fantaisie : ATERNVM || VIVATIS IN XPO, inexplicable de la part d'un érudit aussi consciencieux; Ribouleau, *Épitaphe chrétienne de Civaux*, dans *Revue des Sociétés savantes des départements*, 1862, IIe série, t. VII, p. 222, communic. de F. de Guilhermy; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 47-48, d'après une photographie de Martigny; il confond Vienne en Dauphiné et le département de la Vienne; Auber, *Notice sur l'église de Sivaux et son inscription gallo-romaine*, dans *Bull. de la Soc. des antiq. de l'ouest*, 1862, t. X, p. 111-118; *Note sur l'église de Civaux et son inscription*, dans *Bull. monum.*, 1863, t. XXIX, p. 281-287; de Longuemar, *Epigraphie du Haut-Poitou*, dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de l'ouest*, t. XXVIII, p. 62; E. Le Blant, *Recueil des inscr. de la Gaule*, t. II, p. 356, n. 576, pl. n. 478; F. Chamard, *Histoire ecclésiastique du Poitou*, dans *Mém. de la Soc. des antiq. de l'ouest*, 1873, t. XXXVII, p. 92; Ledain, *Épigraphie romaine du Poitou*, in-8°, Poitiers, 1887, n. 40; *Corp inscr. lat.*, t. XIII, n. 1161; C. de la Croix, *Cimetières et sarcophages mérovingiens du Poitou*, dans *Bull. archéol. du Comité des trav. hist. et scient.*, 1886, p. 261. Il existe un fort bon moulage dans le musée de la Soc. des antiq. de l'ouest. — [3] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 3276, fig. 2349. — [4] Routh, *Recherches*, p. XXII, XXIII. — [5] *Autun archéologique*, in-8°, Autun, 1848, p. 189, 190, 201. — [6] Siauve, *Antiquités du Poitou*, pl. IV. — [7] *Ibid.*, p. 57. — [8] *Ibid.*, p. 29. — [9] Cf. Le Blant, *op. cit.*, n. 581. — [10] *Ibid.*, Préface, t. II, p. 358. — [11] Le premier est figuré par Siauve, *op. cit.*, pl. I; M. Ribouleau, curé de Civaux, communiqua à E. Le Blant un croquis du second. — [12] E. Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 360, n. 578, pl. n. 467. — [13] Au IXe siècle, époque à laquelle Siauve et Millin reportent nos inscriptions, les chartes du Poitou n'offrent plus, pour ainsi dire, que des noms de forme germanique. Cf. E. Le Blant, *Sur le rapport de la forme des noms propres avec la nationalité à l'époque mérovingienne*, dans *Mém. de la Soc. des antiq. de France*, 1865, t. XXVIII, p. 69, 83.

mais leurs observations sont souvent trop générales et si imprecises qu'on trouve peu de détails à en retirer (fig. 2994).

En ce qui concerne la forme des tombes, rien ne peut suppléer à la description qu'en a donnée le P. de la Croix [1].

Sarcophage n° 1. — Couvercle plat faisant partie de la clôture du cimetière et enterré jusqu'à moitié de sa hauteur (largeur de tête, 0m67; épaisseur, 0m21). On voit, sur la traverse supérieure de la croix à trois traverses, une sorte de circonférence formée par un seul trait fortement et grossièrement gravé; ce cercle est aplati du haut, il est accompagné d'une croix, et l'on pourrait peut-être y voir la croix surmontant le globe du monde.

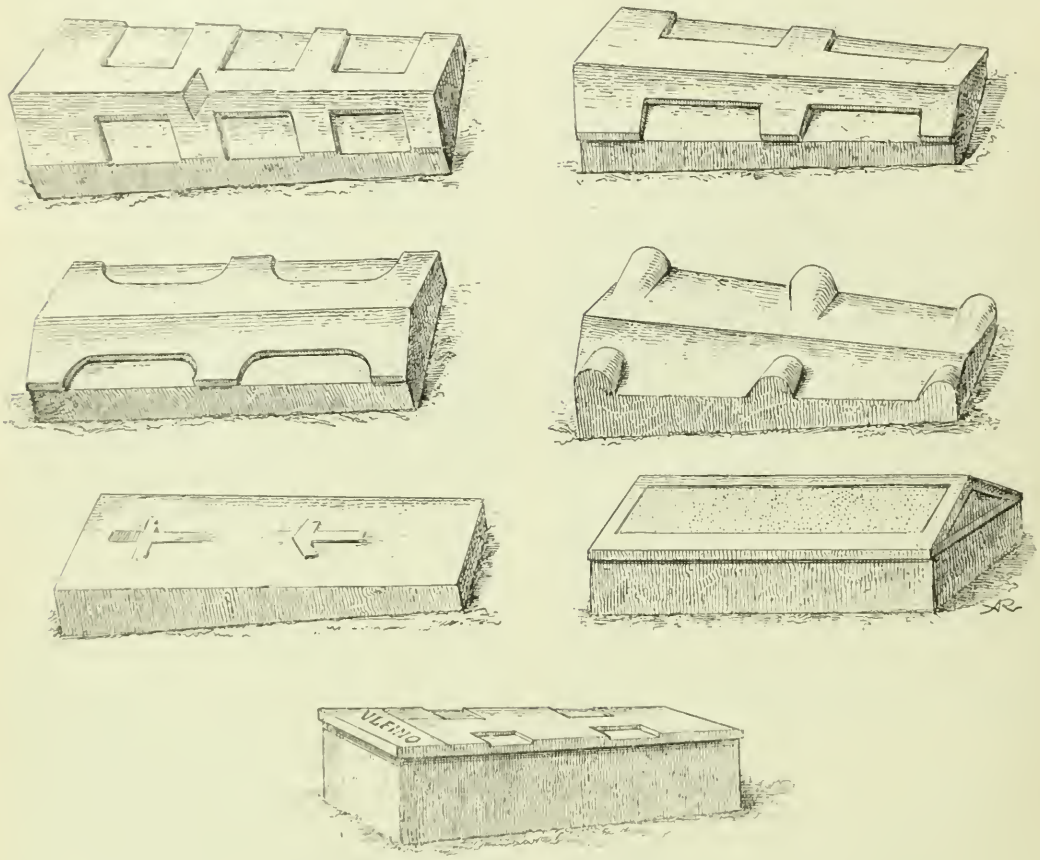
N° 2. — Couvercle plat faisant partie de la clôture. Il est en forme de gaine, a la croix à trois traverses et la coupe de tête faite de gauche à droite (largeur à la tête, 0m72; épais., 0m22). On voit sur la bordure de sa traverse supérieure une échancrure gravée et, à son centre, une sorte de croix dont les bras sont retournés en forme de pendentifs dirigés vers le côté le plus étroit du couvercle.

N° 3. — Couvercle entier, plat, en forme de gaine, avec la croix à trois traverses, recouvrant une sépulture moderne. La coupe de sa tête est perpendiculaire à l'axe de la pierre (longueur, 2m05; largeur à la tête, 0m73; aux pieds, 0m43; épaisseur, 0m17). Une inscription est profondément gravée sur sa traverse supérieure et a été depuis longtemps signalée et publiée, mais aucune des publications qui en ont été faites ne sont exactes, en ce sens qu'elles ne sont pas complètes. Ainsi, elle ne consiste pas en une seule ligne composée du mot VLFINO, mais bien en deux avec un rejet de deux ou trois lettres formant troisième ligne; et la première ligne est surmontée dans toute sa longueur par un trait rentlé par le milieu, profondément et largement gravé. J'avoue que la pierre est fortement usée, mais il me semble qu'on peut y lire :

VLFINO
QVOD [illegible]

N° 4. — Couvercle plat, en forme de gaine, avec la croix à trois traverses. La coupe de la tête est faite de gauche à droite (longueur moyenne, 2m08; largeur à la tête, 0m73; aux pieds, 0m44; épaisseur, 0m13). Au centre de la traverse supérieure se voit un tricère à pied évasé fortement gravé.

N° 7. — Couvercle plat, avec la croix à trois traverses. Il est coupé régulièrement en tête, engagé à moitié dans la clôture du cimetière (largeur à la tête, 0m69). On voit sur la traverse supérieure, entre



2994. — Pierres tombales de Civaux.
D'après le *Bulletin monumental*, 1857, t. XXIII, p. 266.
E.-M. Siauve, *Mémoire sur les antiquités du Poitou*, 1804, pl. 1, figure 2.

[1] Nous donnons ici cette description sommaire publiée dans le *Bull. archéol. du Comité*, 1886, p. 280-286.

le centre et la bordure, un cercle au milieu duquel se trouve une croix placée en diagonale et ne touchant pas la circonférence. On pourrait voir dans ce symbole la représentation du pain eucharistique.

N° 8. — Couvercle entier, presque plat, avec la croix à trois traverses et coupé régulièrement en tête (longueur, 2m14; largeur à la tête, 0m77; aux pieds, 0m40; épaisseur, 0m19). Il est marqué, près de la bordure extérieure de la traverse supérieure, d'un grand tricère dont les quatre extrémités sont appointées.

N° 9. — Couvercle entier, presque plat, avec la croix à trois traverses; est coupé en tête de droite à gauche (longueur moyenne, 2m15; largeur à la tête, 0m78; aux pieds, 0m38; épaisseur, 0m18). Sa traverse supérieure possède, comme celle du couvercle précédent, un tricère placé de la même façon, mais dont le pied est renflé et dont les deux crochets sont appointés.

N° 10. — Couvercle entier, plat, avec croix à trois traverses; a sa coupe de tête fortement accentuée de droite à gauche (longueur moyenne, 1m95; largeur à la tête, 0m70; aux pieds, 0m40; épaisseur, 0m18). Un tricère dont les extrémités sont arrondies occupe la moitié supérieure de la traverse du haut, ne touche pas à la bordure, mais est accosté à droite d'une petite croix à quatre bras égaux.

N° 11. — Couvercle entier, plat, avec croix à trois traverses; est coupé en tête, de droite à gauche (longueur moyenne, 1m98; largeur à la tête, 0m73; aux pieds, 0m39; épaisseur, 0m24). Un signe en forme de T avec un retour d'équerre de gauche à droite, partant de la base de la haste, occupe le centre et le second tiers de la traverse supérieure.

N° 12. — Couvercle entier, plat, avec la croix à trois traverses et fortement coupé en tête, de droite à gauche (longueur moyenne, 2m12; largeur à la tête, 0m68; aux pieds, 0m45; épaisseur, 0m16). Une inscription très fruste, composée d'une ligne et d'un rejet de ligne formé de deux lettres, est gravée sur la bordure supérieure de la traverse du haut; on ne peut y lire que MEAN...; elle a été mentionnée par Siauve, p. 30, qui y voyait MEANE.TIE et qui ne s'est pas occupé des deux lettres rejetées en seconde ligne. E. Le Blant, t. II, p. 358, en parle également et indique que Siauve a tiré MEANTIE de PIENTIA. Il y a ici erreur certaine, car il existe un calque de l'épitaphe de PIENTIA fait par M. Ribouleau et le P. de la Croix a retrouvé et dessiné le couvercle et l'inscription signalés par Siauve, dont le commencement très lisible est MEAN... Ce sont donc deux inscriptions distinctes.

N° 14. — Couvercle plat, entier, avec la croix à trois traverses; est coupé en tête, de droite à gauche (longueur moyenne, 1m77; largeur à la tête, 0m73; aux pieds, 0m37; épaisseur, 0m18). Une croix latine fortement gravée occupe la moitié supérieure et le milieu de la traverse du haut; son pied touche à la bordure, et l'on voit à sa gauche un tricère et à droite une petite croix grecque; ces trois signes sont assez profondément gravés et fort bien conservés.

N° 20. — Couvercle composé d'un tambour de demi-colonne lisse et ayant 65 centimètres de diamètre. Le premier tiers de sa hauteur est décoré par une belle et large croix pattée, dont la hampe terminée par un crochet en forme d'R est flanquée de l'A et de l'ω. Sous le pied de la croix se trouve un titulus formé par deux traits, entre lesquels existait un nom dont il ne reste visible que les deux premières lettres CR. La croix et les lettres ainsi que les traits sont gravés avec soin en creux arrondis; malheureusement quelques éclats de pierre occasionnés par la gelée les ont fort altérés.

N° 21. — Couvercle de sarcophage d'enfant, bombé et coupé en tête, de gauche à droite; il n'est pas orné de la croix à trois traverses. Je crois qu'il a été fait avec une pierre d'édifice gallo-romain (longueur moyenne, 1m23; largeur égale partout, 0m61; épaisseur la plus forte, 0m25). L'inscription MARIA surmontée d'un monogramme se voit sur une de ses deux extrémités.

N° 25. — Couvercle entier, plat, avec la croix à trois traverses et coupe de tête faite perpendiculairement à l'axe de la pierre (longueur, 2m08; largeur à la tête, 0m63; aux pieds, 0m37; épaisseur, 0m18). Un signe fortement gravé et ayant la forme d'un γ occupe horizontalement le centre de la traverse supérieure, il a 0m33 de hauteur sur 0m10 de largeur.

N° 28. — Couvercle plat, avec croix à trois traverses et coupe de tête faite de gauche à droite (longueur moyenne, 1m93; largeur à la tête, 0m65; aux pieds, 0m18; épaisseur, 0m18). Une grande croix latine, dont les contours sont gravés assez profondément, occupe la partie de droite de la traverse supérieure.

N° 30. — Couvercle entier, plat, avec croix à trois traverses, coupé en tête de gauche à droite (longueur moyenne, 2m03; largeur à la tête, 0m71; aux pieds, 0m41; épaisseur, 0m18). Un signe profondément gravé occupe le premier tiers de la traverse supérieure et touche la bordure. Il a la forme d'un T dont la traverse se recourbe à gauche en crochet.

N° 31. — Couvercle entier, plat, avec croix à trois traverses; légèrement coupé en tête, de gauche à droite (longueur moyenne, 2m15; largeur à la tête, 0m75; aux pieds, 0m38; épaisseur, 0m17). Une sorte de tricère sans queue, que je prendrais plus volontiers pour un oméga fortement gravé, occupe le premier tiers de la traverse supérieure.

N° 32. — Couvercle entier, plat, avec croix à trois traverses, coupé en tête de droite à gauche (longueur moyenne, 2 mètres; largeur à la tête, 0m67; aux pieds, 0m38; épaisseur, 0m18). Une longue croix à deux traverses, dont la tige a 50 centimètres de longueur, part du milieu de la traverse de tête et s'engage dans la barre longitudinale du couvercle; elle est profondément gravée; sa traverse supérieure a 30 centimètres, la seconde n'en a que 15.

N° 33. — Couvercle entier, plat, avec croix à trois traverses; coupé en tête perpendiculairement à l'axe de la pierre (longueur. 2m36; largeur à la tête, 0m75; aux pieds, 0m40). Une grande croix grecque dont les quatre bras égaux ont de 15 à 20 centimètres de largeur, remplit presque entièrement la traverse supérieure; elle est, dans toutes ses dimensions, sculptée en creux à 6 ou 7 millimètres de profondeur, et ses bras supportent chacun un appendice en forme de billettes gravé de la même façon que la croix elle-même.

N° 34. — Couvercle plat, mais arrondi sur les angles, avec croix à trois traverses et coupe de tête perpendiculaire à l'axe de la pierre (longueur, 2m05; largeur à la tête, 0m56; aux pieds, 0m40; épaisseur, 0m17). Un signe profondément gravé sur la traverse supérieure représente un γ, posé verticalement dans l'axe de la pierre. Ce signe est semblable à celui décrit au n. 25, mais il est placé dans un autre sens. Siauve les a signalés tous deux (p. 30); il y voit la représentation de la lettre Y « qui, chez les Grecs, était l'emblème de la vie, comme le Θ était l'image de la mort. »

N° 35. — Couvercle plat, avec croix à trois traverses et coupe de tête faite de gauche à droite (longueur moyenne, 2m40; largeur de la tête, 0m74; aux pieds, 0m47; épaisseur, 0m18). On voit sur la traverse supérieure, dans son axe et touchant la bordure, un signe profondément et largement gravé, ayant la forme d'un fer à cheval et au centre duque

en existe un plus petit, mais semblable de forme et de gravure.

N° 36. — Couvercle bombé, avec croix à trois traverses et coupé en tête, de droite à gauche (longueur moyenne, 2m10; largeur à la tête, 0m70; aux pieds, 0m40; épaisseur au centre, 0m27; sur les côtés, 0m20). Un monogramme à six branches composé de gros clous, les pointes en dedans et les têtes en dehors, occupe la plus grande partie de la traverse supérieure.

N° 37. — Couvercle plat, avec croix à trois traverses et coupe de tête perpendiculaire à l'axe de la pierre (longueur, 2m03; largeur à la tête, 0m65; aux pieds, 0m40; épaisseur, 0m18). Un tricère, dont la tête touche la bordure du couvercle et dont la queue est fendue en trois, se voit sur le premier tiers et dans l'axe de la traverse supérieure.

N° 38. — Couvercle plat, avec croix à trois traverses et coupe de tête fortement accusée de droite à gauche (longueur moyenne, 2m03; largeur à la tête, 0m75; aux pieds, 0m51; épaisseur, 0m18). Une croix latine haute de 0m38, dont le pied est soutenu par deux arcs-boutants cintrés, occupe une partie de la traverse supérieure et touche la bordure extrême de la pierre. On voit, de plus, au bas de la traverse inférieure une croix grecque entourée par une ciselure profonde de forme semi-ovoïdale. Ces deux signes sont grossièrement mais fortement gravés.

N° 39. — Couvercle un peu bombé, avec croix à trois traverses, le côté de la tête légèrement incliné de droite à gauche (longueur moyenne, 2m17; largeur à la tête, 0m66; aux pieds, 0m50; épaisseur, 0m25). Une croix grecque large de 0m28, profondément gravée, meuble le centre de la traverse supérieure.

En résumé :

1° Tous les couvercles décrits ou non décrits ici, à l'exception de ceux fabriqués avec des pierres provenant de constructions gallo-romaines, possédaient comme dessin principal la croix à trois traverses, n'avaient ni ciselure ni décoration, et leur taille était la plus simple possible, quoique la nature de la pierre employée fût susceptible de recevoir une taille fine et même une ornementation.

2° La plus grande partie des têtes des couvercles et de leurs sarcophages sont coupées en diagonale de gauche à droite ou de droite à gauche; quelques-unes cependant sont coupées perpendiculairement à l'axe de la pierre.

3° Tous les couvercles sont marqués d'un ou plusieurs signes, qui doivent avoir une signification encore mystérieuse.

4° La majorité de ces signes se composait de tricères (il y en avait un fort grand nombre), de croix latines et grecques, seules ou agencées avec une singulière variété, de lettres que l'on pourrait prendre, les unes pour des *gammas* minuscules, les autres pour des *oméga*s majuscules. Un grand nombre de ces signes se retrouvent sur les monnaies mérovingiennes. En dehors des signes, il y avait quelques inscriptions.

5° Parmi les inscriptions se trouve celle de MARIA, qu'Edmond Le Blant croit être, à cause du monogramme qui l'accompagne, de la première moitié du VIe siècle. Or les caractères qui forment ce mot sont entièrement semblables à ceux qui composent les noms d'AMADA et de PIENTIA, qui sont tous deux gravés sur des couvercles avec la croix à trois traverses. On peut donc en conclure que les croix à trois traverses étaient usitées dès la première moitié du VIe siècle.

6° Toutes les inscriptions, hormis celle gravée sur la demi-colonne romaine (n. 20), étaient tracées de telle sorte que le spectateur ne pouvait les lire qu'en se posant devant le gros bout (traverse supérieure du couvercle; il en est de même des inscriptions trouvées à Rome, tandis que celles fournies par les cimetières d'Antigny, de Saint-Pierre-des-Églises et de Béruges, en Poitou, demandaient à être lues par le spectateur placé au petit bout des couvercles.

« Des tombes mêmes passons à ce qu'elles renfermoient, écrit le P. Routh. On fit ouvrir environ cent cinquante de celles qui étoient placées dans les espaces qui ne servent point de cimetière : quelques-unes se trouvèrent vuides; d'autres pleines de terre et d'ossemens confusément mêlés ensemble; d'autres enfin, sous la terre qui remplissoit le haut du cercueil, contenoient au fond un squelette entier, dont toutes les parties étoient rangées dans l'ordre naturel; leur couleur étoit d'un jaune de coloquinte, et leur consistance prête à se démentir au moindre choc. Dans plusieurs de ces tombeaux on trouva deux squelettes bien rangés et placés à côté l'un de l'autre : dans un petit nombre on en trouva jusqu'à trois, mais la caisse étoit beaucoup plus large que les caisses ordinaires. Dans plusieurs de ces cercueils, au-dessus des squelettes qui occupoient le fond, on trouva des crânes, quelques ossemens entiers, d'autres brisés mêlés entre eux et avec la terre, dont il paroît qu'on achevoit toujours de remplir le cercueil après y avoir enterré les morts. Les plus longs squelettes renfermés dans ces tombeaux étoient de grandeur ordinaire, de cinq pieds neuf ou dix pouces, et encore ne s'en trouva-t-il que trois ou quatre de cette taille; la plupart des autres étoient au-dessous de cinq pieds et demi. » Quant au mobilier funéraire, il était nul. « Dans l'ouverture faite de quelques-unes de ces tombes en d'autres occasions, des témoins respectables assurent avoir trouvé à côté du cadavre des bouteilles de grès. Quelques gens prétendent qu'on y a de temps en temps aussi trouvé des médailles antiques : il n'en parut pas une seule d'aucune espèce dans la recherche dont nous parlons. Peu de jours avant qu'on la fît, le curé de Civaux avoit envoyé à M. Le Nain (intendant de la province et généralité de Poitou) sept médailles qu'il assure avoir été tirées de différens tombeaux. » Ces monnaies s'espacent entre Claude et Constantin le Jeune.

En 1804, Siauve eut surtout la prétention de montrer l'incompétence du P. Routh et l'insuffisance de la fouille de 1738. Les observations de Siauve n'ajoutent rien à celles de son prédécesseur et ne corrigent que des hypothèses pour en substituer d'autres, le tout assaisonné d'élucubrations à la mode du temps : « Je ne connais rien de plus propre à inspirer des méditations silencieuses que le cimetière de Civaux. Quel sujet fécond d'idées sublimes pour l'écrivain qui tiendrait la plume d'un Gray, d'un Hervey ou d'un Young ! » Et après avoir admis comme le P. Routh — ce qui eût d'ailleurs été malaisé à contester — que les tombes de Civaux étaient les restes d'un ancien cimetière de chrétiens, » Siauve assure que, si son précurseur « se trompe quelquefois dans sa dissertation, c'est sans doute parce qu'il n'avait point vu les choses par lui-même, et parce que, d'un autre côté, il tenait à un corps dans lequel les préjugés d'état et l'asservissement aux ordres despotiques des chefs se sont plus d'une fois opposés à l'essor du génie. » En 1804, il était assez de mode d'encadrer ainsi des lieux communs archéologiques entre « la lyre du fils de Fingal » (p. 2) et les inévitables jésuites (p. 164).

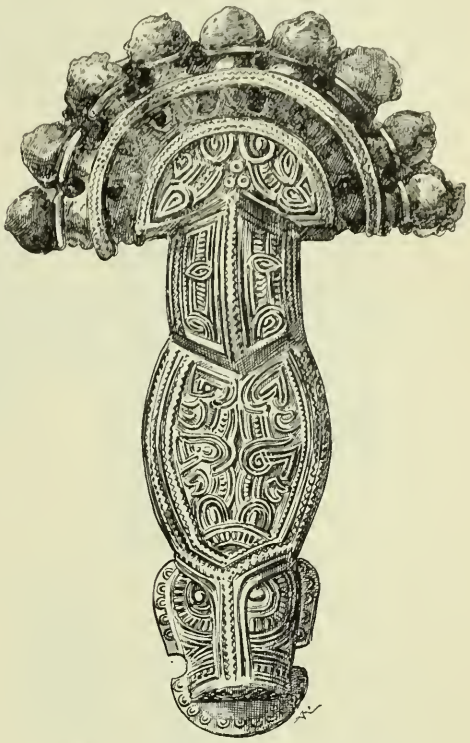
Auber, *Notice sur l'église de Sivaux (Vienne) et son inscription gallo-romaine*, dans *Bulletin de la Société des antiquaires de l'ouest*, 1862, t. x, p. 111-118; *Note sur l'église de Civaux (Vienne) et son inscription*, dans le *Bulletin monumental*, 1863, t. xxix (IIIe série, t. ix), p. 281-287. — J. Bouchet, *Les annales d'Aquitaine*, édit. de 1644, IIe partie, c. ii, p. 64. — A. de

Caumont, *Quelles sont les études encore à faire pour préciser, mieux qu'on ne l'a fait jusqu'ici, les principes de classification chronologique des sépultures et des tombeaux*, dans *Un mot sur quelques questions archéologiques traitées à Paris au congrès des délégués des Sociétés savantes*, dans *Bulletin monumental*, 1857, t. XXIII (IIIe série, t. III), p. 265-266. — La Croix (C. de), *Cimetière de Civaux*, dans *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1886, p. 261, 278-286. — A. La Fontenelle de Vaudoré, *Recherches sur les vigueries et sur les origines de la féodalité en Poitou*, in-8°, Poitiers, 1839. — E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, in-4°, Paris, 1865, t. II, p. 356-359, n. 576, pl. n. 472-478. — Lebeuf, *Dissertations sur l'histoire civile et ecclésiastique de Paris*, in-8°, Paris, t. I, p. 162 sq.; *Réflexions sur les tombeaux de Civaux et sur un prétendu temple des Gaulois à Montmorillon*, dans *Mém. de littérature tirés des registres de l'Acad. roy. des inscr. et b.-l.*, 1752-1754, t. XXV, p. 129-133. — Longuemar (de), *Inscriptions de l'église de Civaux (Vienne)*, dans *Bulletin de la Société des antiquaires de l'ouest*, 1862, t. X, p. 51-71; *Épigraphie du Haut-Poitou*, dans les *Mémoires de la Société des antiq. de l'ouest*, t. XXVIII, p. 62. — Millin, *Voyage dans les départements du Midi de la France*, in-8°, Paris, 1807-1811, t. IV, p. 744. — Mongez, *Extrait d'un mémoire sur les tombes antiques de Civaux*, dans le *Magasin encyclopédique*, 1810, t. I, p. 75 sq. — Rossi (J.-B. De), *Vienna di Francia. Iscrizioni cristiane*, dans *Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 47-48. — P. Routh, *Recherches sur la manière d'inhumer des anciens, à l'occasion des tombes de Civaux en Poitou*, in-12, Poitiers, 1738 (cf. *Journal des savans*, 1739, p. 231-237; *Observat. sur les écrits modernes*, t. XVI, p. 293-309; *Mém. de Trévoux*, 1739, p. 820-857; *Mercure*, oct. 1738, p. 1217-2221; *Journal de Verdun*, nov. 1738, p. 345-352). A la suite de cet ouvrage, on trouve des Observations sur le *Campus Vocladensis*. Cf. *Journal de Verdun*, janv. 1739, p. 8-12. — E. Siauve, *Mémoire sur les antiquités du Poitou, aujourd'hui département de la Vienne*, in-8°, Paris, an XII (1804) : *Mémoire lu dans une des séances de la Société d'émulation de Poitiers, sur les fouilles et les recherches entreprises à l'occasion des tombeaux de Civaux.*

H. Leclercq.

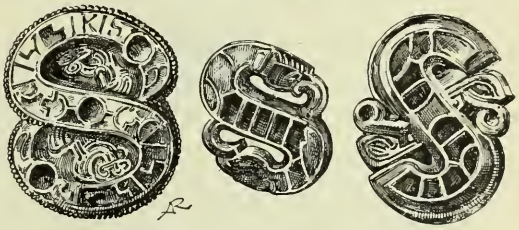
CIVIDALE EN FRIOUL. — I. Cividale. II. Nécropole. III. Tombe de Gisulfe. IV. Chaire épiscopale. V. Baptistère de Calliste. VI. Autel de Pemmone. VII. *Il tempietto di Santa Maria in Valle.* VIII. L'évangéliaire. IX. Bibliographie.

I. Cividale. — Cividale del Friuli, ville de la province et à dix-sept kilomètres est-nord-est d'Udine, en Vénétie, a succédé à *Forum Julium* dont on trouve mention chez le géographe Ptolémée, III, 29 : Φόρος κολωνία Ἰούλιος, et chez Pline, III, XIX, 130 : *Foroiulienses cognomine Transpadani*[1]. Quelques inscriptions romaines sans grande importance représentent cette période des origines; c'est à l'époque des invasions que Forum Julii commença à collectionner les souvenirs et les monuments qui font de cette bourgade une des localités les plus intéressantes de la Vénétie. Paul Diacre, l'historien des Lombards, originaire de Forum Julii, a voulu ne rien oublier de ce qui avait rapport à sa ville natale. Il rapporte que le roi Alboin quitta la Pannonie, suivi de sa nation, hommes, femmes et enfants, le lundi de Pâques de l'année 568. Parvenu aux frontières d'Italie, il gravit une montagne d'où il découvrit une vaste étendue de pays. *Indeque Alboin, cum Venetiæ fines, quæ prima est Italiæ provincia, sine aliquo obstaculo, hoc est civitatis, vel potius castri, Foro Juliani terminos introisset, perpendere cœpit cui potissimum primam provinciarum quam cœperat committere deberet. Siquidem omnis Italia, quæ versus meridiem, vel potius in Eurum extenditur*



2995. — Fibule barbare. Musée de Cividale.
D'après une photographie.

Tyrrheni, sive Adriatici maris fluctibus ambitur, ab Occiduo vero et Aquilone, jugis Alpium ita circumcluditur, ut nisi per angustos meatus, et per summa montium, non possit habere introitum. Ab Orientali vero parte, qua Pannoniæ conjungitur, et largius patentem et planissimum habet ingressum. Igitur, ut diximus,



2996. — Fibules en forme d'S.
D'après Fogolari, *Cividale del Friuli*, p. 36.

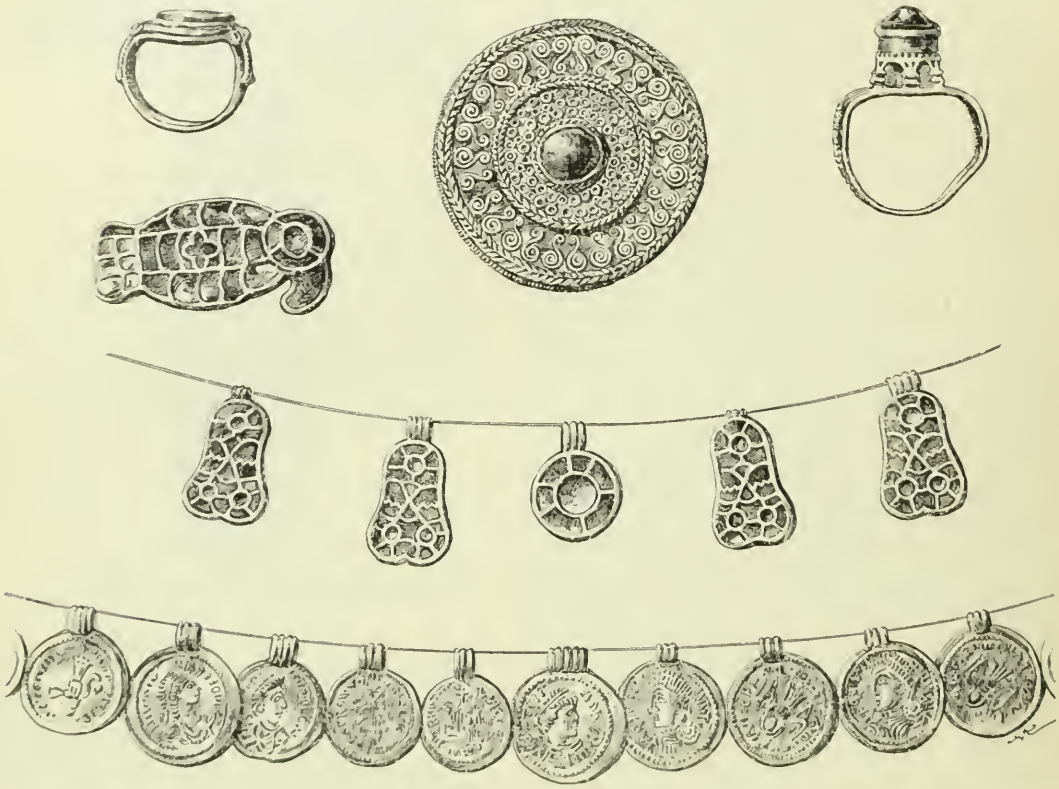
dum Alboin animum intenderet, quem in his locis ducem constituere deberet, Gisulfum, ut fertur, suum nepotem, virum per omnia idoneum, qui eidem strator erat, quem lingua propria Marpahis appellant, Forojulianæ civitati et toti regioni illius præficere statuit[2]. Gisulfe fut tué par les Avares, contre lesquels il défendait son duché[3]. La ville fut prise, pillée et brûlée;

[1] Sur ces origines de la ville, cf. *Corp. inscr. lat.*, t. V, p. 163. — [2] Paul Warnefrid, *De gestis Langobardorum*, l. II, c. IX, *P. L.*, t. XCV, col. 485. — [3] *Ibid.*, l. IV, c. XXXVIII, *P. L.*, t. XCV, col. 571.

on faisait place nette du passé. Lorsque, au commencement du XIXe siècle, l'idée vint de chercher les traces de la ville romaine [1], une fouille tentée en 1821, dans la vallée au nord de la ville, fit découvrir un trésor composé de monnaies, bijoux d'or et d'argent, ornements de bronze doré, armes en quantité [2]. La première explication qui se présenta fut qu'on se trouvait sur l'emplacement d'une bataille livrée entre Goths et Byzantins. A y regarder de plus près, on constata qu'on avait mis au jour une nécropole de l'époque barbare, analogue à celles de Castel Trosimo, de Nocera Umbra, de Testona.

neaux d'un travail encore satisfaisant, des monnaies pourvues d'une bélière devant permettre de les enfiler (fig. 2997).

Quelques croix d'or furent trouvées, découpées dans une feuille d'or et portant encore les traces des clous qui ont servi à les fixer (fig. 2998); les unes tout unies, les autres ornées de dessins géométriques estampés; une croix et une rondelle trouvées à Santa Maria in Valle essayent de figurer le modèle vivant. A ces grossiers spécimens de l'industrie barbare on peut associer les trouvailles faites dans la tombe d'un guerrier [1]: une croix d'or, deux disques, l'un d'or,



2997. — Fibules, pendeloques, anneaux du musée de Cividale. D'après Fogolari, *Cividale del Friuli*, p. 29.

II. Nécropole. — Les bijoux entrés depuis au *Museo municipale* appartiennent à cet art barbare dont les dimensions, le poids, la technique sont si peu faits pour agréer à nos habitudes modernes. Quelques-uns cependant sont remarquables, sinon par le goût, du moins par l'habileté qu'ils supposent chez les ouvriers. Telle fibule montre au centre une cornaline adroitement sertie et entourée d'un disque composé de cercles d'or granulé, le tout posant sur un disque plus grand d'or sombre (fig. 2995); d'autres fibules en forme d' S (fig. 2996); et encore, ainsi qu'on doit s'y attendre, des fibules en forme d'oiseaux au bec crochu, aigles ou faucons; des pendeloques dont la forme rappelle les mouches, si fréquentes dans la décoration barbare, et dont le dessin, à force de se simplifier, est devenu presque inintelligible [2]; des an-

l'autre d'argent, deux passants de courroie en argent; l'*umbo* près de l'épaule gauche, l'épée à droite, une patère de bronze dans une main, la lance aux pieds. Un des passants de la courroie laisse voir au centre une couronne et ces mots écrits à rebours :

SAB
AST
ANE

d'un côté, et qui se lit : SABASTANE, et de l'autre côté : VTERE FELIS

Cette tombe peut être rapprochée de celle trouvée en 1750 à Santa Maria della Valle; le guerrier portait cinq croix et une petite rondelle d'or [3].

III. Tombe de Gisulfe. — La trouvaille la plus signalée fut celle du sarcophage trouvé en 1874, au

[1] Michel della Torre, chanoine, imagim de retrouver l'emplacement de *Forum Julium*. — [2] A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, in-8°, Milano, 1902, t. II, p. 42, 43, fig. 35, 36. — [3] On peut rapprocher les quatre petites palettes émaillées de notre fig. 2997, des mouches déjà difformes du musée de Bucharest. Cf. Venturi, *op. cit.*, t. II, p. 47, fig. 39.

— [4] Le 5 décembre 1821. — [5] Une croix de cette trouvaille est au musée de Cividale, c'est celle avec quatre personnages figurés; une autre est au musée de Bologne. Voir des croix semblables trouvées à Chiusi, en 1871, dans Venturi, *op. cit.*, t. II, p. 56, fig. 47; à Brescia, *ibid.*, t. II, p. 57, 58, fig. 48, 49.

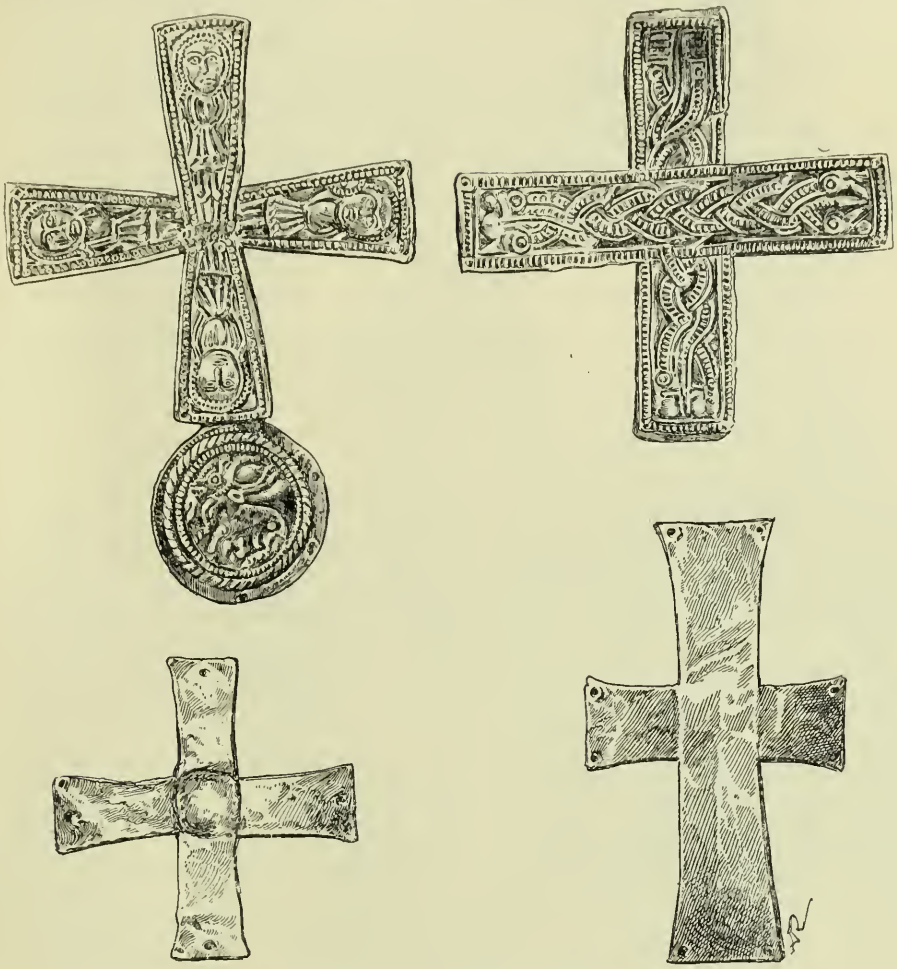
centre de la ville, sur la *piazza del Mercato*, aujourd'hui *piazza Paolo Diacono*. A plus de deux mètres de profondeur et tandis qu'on cherchait la trace d'un aqueduc de l'époque romaine, on rencontra une pierre plate qui, dégagée, retirée, laissa voir un sarcophage dont l'exhumation fut un de ces événements providentiels qui défrayent les conversations d'une ville de province pendant un demi-siècle et plus encore. On rencontra dans la tombe un squelette et divers objets dont le plus notable était une belle croix d'or ayant au centre un grenat de forte dimension et chaque branche ornée de deux masques à longs cheveux entre des lapis-lazuli triangulaires et des aigues-marines carrées (fig. 2999). La main gauche du défunt portait un anneau orné d'une grande monnaie d'or de l'empereur Tibère Ier en guise de chaton (fig. 3000). Un casque, des armes, des fibules, une fiole de verre pleine d'eau. On a donné sans l'ombre de vraisemblance à cette tombe le nom de *tomba di Gisulfo*. Au moment de la découverte, on lut sur les débris du mur les lettres *cisul*; sans trop s'appesantir sur l'opportunité, le bon goût d'une mystification, l'identification fut chose faite, cela devint « une tradition locale ». En réalité, la technique de la croix semble antérieure à l'époque des invasions lombardes; le chaton de la bague invite à remonter plus haut que cette époque où les monnaies d'or de Tibère devaient être des plus rares, mais surtout la petite fibule en émail représentant un poussin (fig. 3001) invite à voir dans la tombe du prétendu Gisulfe une tombe chrétienne du bas empire.

IV. Chaire épiscopale. — L'église collégiale possède une chaire épiscopale (fig. 3002) en marbre dont les formes massives et les quelques velléités de décoration indiquent la technique et le goût byzantins. F. de Dartein suppose, non sans vraisemblance, que cette chaire servait de trône épiscopal aux patriarches d'Aquilée. Il est probable que, si c'était un ouvrage lombard, la décoration enfantine qui recouvre le baptistère et l'autel dont nous allons parler dans quelques instants ne l'eût pas épargné. Au contraire, les formes conservent toute leur nudité austère, il est plus que vraisemblable que ce siège était destiné à être drapé. Tel qu'il subsiste, il est digne d'intérêt et il s'ajoute avantageusement à la série que nous avons décrite et publiée déjà. Voir Chaire, t. III, col. 19 sq. Cette église de Cividale garda jusqu'au XIIe ou au XIIIe siècle un rite qui mérite d'être rappelé. La veille du dimanche des Rameaux, le prêtre montait à l'ambon, se tournait vers le peuple et donnait l'avertissement :

Si quis arianus est, recedat :

L'assemblée répondait :

Ne quis arianus est.



2998. — Croix et rondelle en or.
D'après Fogolari, *op. cit.*, p. 30, 31.

Et le dialogue se poursuivait, le prêtre énumérant : nestoriens, théodociens, macédoniens, priscilliens, eutychiens, photiniens, ou tout hérétique quelconque.

V. Baptistère de Calliste. — En l'année 737, le patriarche d'Aquilée (voir ce mot) transporta son siège errant à Cividale[1]. De l'édifice qui existait de son temps, il nous est resté un petit édicule, l'ancien baptistère (fig. 3003), qui se trouve sous la première

2999. — Croix dite de Gisulfe.
D'après Fogolari, *op. cit.*, p. 33.

grande arcade à droite du *duomo di Cividale* actuel. C'est un petit édifice octogonal entièrement construit en marbre; nous en avons déjà donné le plan et l'élévation (voir *Dictionn.*, t. II, fig. 1333-1334); mais ses détails et ses inscriptions ont droit à une description détaillée.

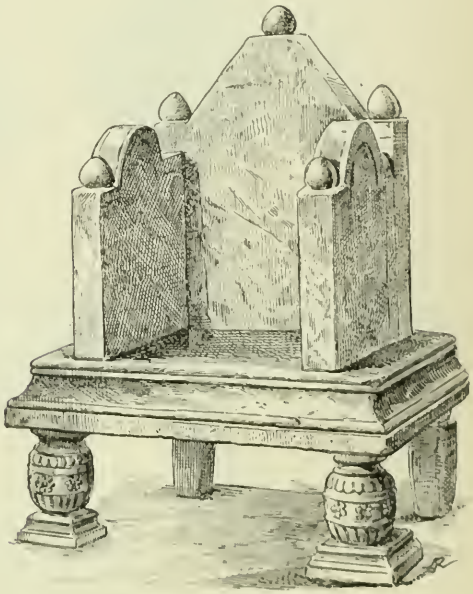
La piscine centrale est enclose par un parapet supportant huit colonnettes qui masquent les angles : ces

3000. — Chaton de l'anneau de Gisulfe.
D'après Fogolari, *op. cit.*, p. 38

colonnettes, surmontées de chapiteaux, supportent des dalles évidées en plein cintre et ornées copieusement. Par-dessus, reposait peut-être jadis un toit aigu en bois dont il ne subsiste ni traces ni vestiges. La balustrade est ouverte sur deux côtés pour donner accès à la piscine au fond de laquelle on descend par un degré. L'ensemble du baptistère produit un fort bon effet, grâce à la fermeté de la base, à la légèreté des colonnes et à l'élégance des arcs surhaussés qui forment le couronnement. Ces qualités méritent d'autant plus d'être remarquées qu'elles apparaissent dans un monument construit à une époque de décadence et de barbarie[2]. L'ornementation consiste en sculptures et en inscriptions.

3001. — Fibule émaillée.
D'après Fogolari, *op. cit.*, p. 39.

1° *Sculptures.* — Deux faces seulement de la balustrade sont sculptées. La plaque à droite, en entrant dans le baptistère, présente une croix ornée entre deux chandeliers que leur taille n'a pas permis de munir de



3002. — Siège épiscopal.
D'après Fogolari, *op. cit.*, p. 79.

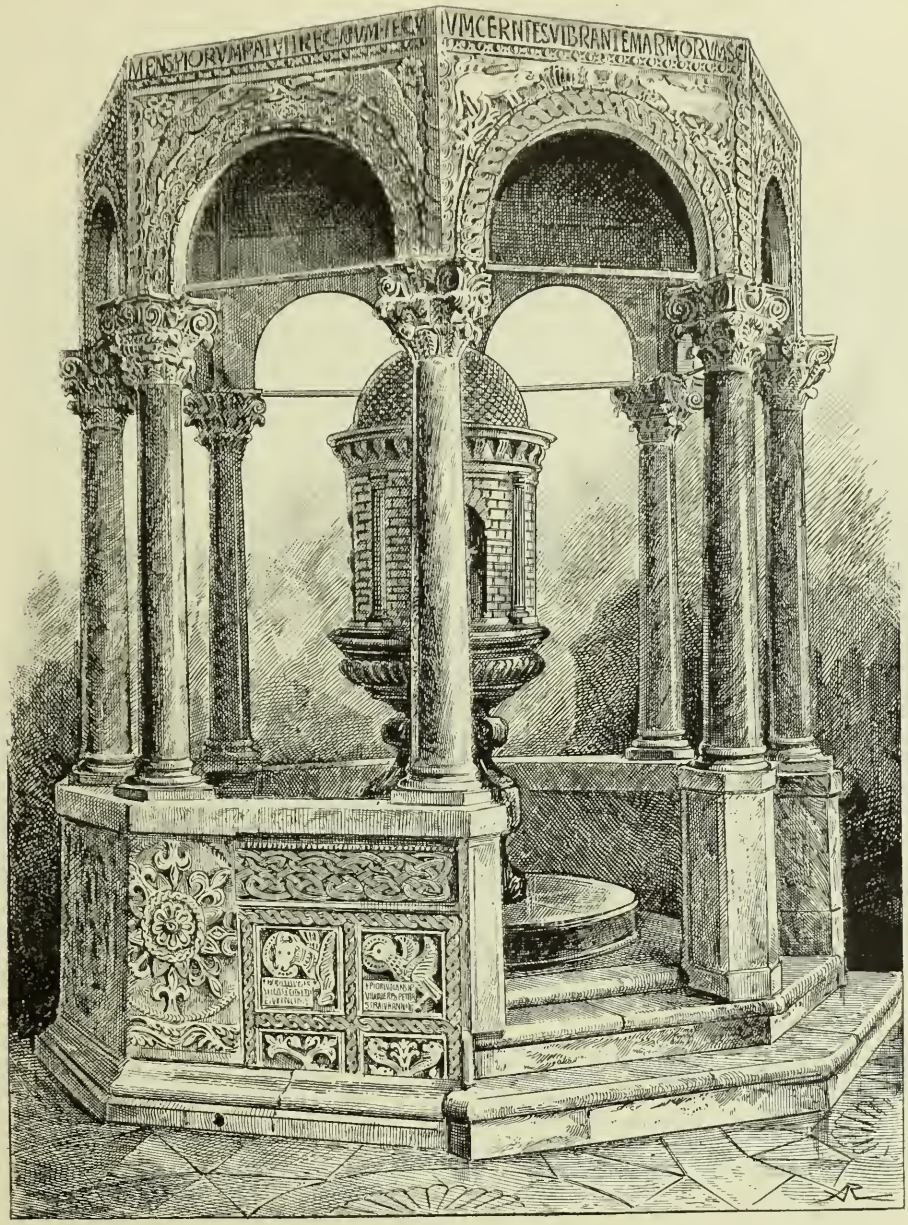
cierges. De chaque côté de la croix, deux palmes et deux roses. Au-dessous de ce symbole un marbre accosté de deux griffons et de deux aigles tenant chacun une grappe de raisin. Le tout est cantonné de quatre mé-

[1] Calliste monta sur le siège d'Aquilée en 723 au plus tôt, puisque, cette année-là, le pape Grégoire II écrivait à Serenus, prédécesseur de Calliste (cf. *Monum. Germ. hist.*, *Epist.*, t. III, n. 8, p. 704[2]), et avant 733 au plus tard, puisqu'en 731-733, le pape Grégoire III l'avertit d'avoir à restituer à l'église de Grado *possessiones quæ Centenaria et Musiones nuncupantur, pertinentes monasterio sanctæ Dei Genitricis sito in insula Barbiana, quod prisco et longo tempore sancta jure possidet Gradensis ecclesia* (Cf. *ibid.*, t. III, n. 15). Paul Diacre, *Histor. Langobard.*, l. VI, c. XLVII, nous raconte ainsi son élévation : *Sublato e rebus humanis patriarcha Sereno, Castus vir egregius qui erat Tarvisianæ ecclesiæ archidiaconus, adnitente Liutprando principe, Aquileiensem ecclesiam regendam suscepit, quo, ut diximus, tempore Pemmo Forojuliensis præerat Longobardis.* Paul Diacre, *op. cit.*, l. VI, c. LIII, a également rapporté les complications qui brouillèrent le duc Pemmon et le patriarche Calliste, les incidents qui faillirent tourner au tragique et l'accommodement ménagé par Ratchis. — [2] F. de Dartein, *Étude sur l'architecture lombarde*, in-8°, Paris, 1882, p. 17.

daillons renfermant les symboles des évangélistes : chacun d'eux porte sur un cartouche un vers de Sédulius expliquant ses attributions (fig. 3005).

Sur la plaque à gauche, en entrant, un cadre natté offre encore les symboles de saint Luc et de saint Jean celle des plaques sculptées; ce ne sont pas vraisemblablement des matériaux de remploi, mais des pièces particulièrement soignées.

Huit dalles évidées en forme d'arc. La découpure est suivie par une large bande ornementale et le



3003. — Le baptistère de Calliste. D'après Fogolari, *Cividale dal Friuli*, p. 43.

avec les mêmes vers de Sédulius. Les têtes du bœuf et de l'aigle, fait observer le P. Ch. Cahier, ont un aspect un peu plus rapproché de la nature, et l'articulation de la jambe du bœuf sur le corps semble inspirée du procédé employé en pareil cas dans certains tissus byzantins. Au-dessus, un entrelacs; à gauche, une rosace (fig. 3004).

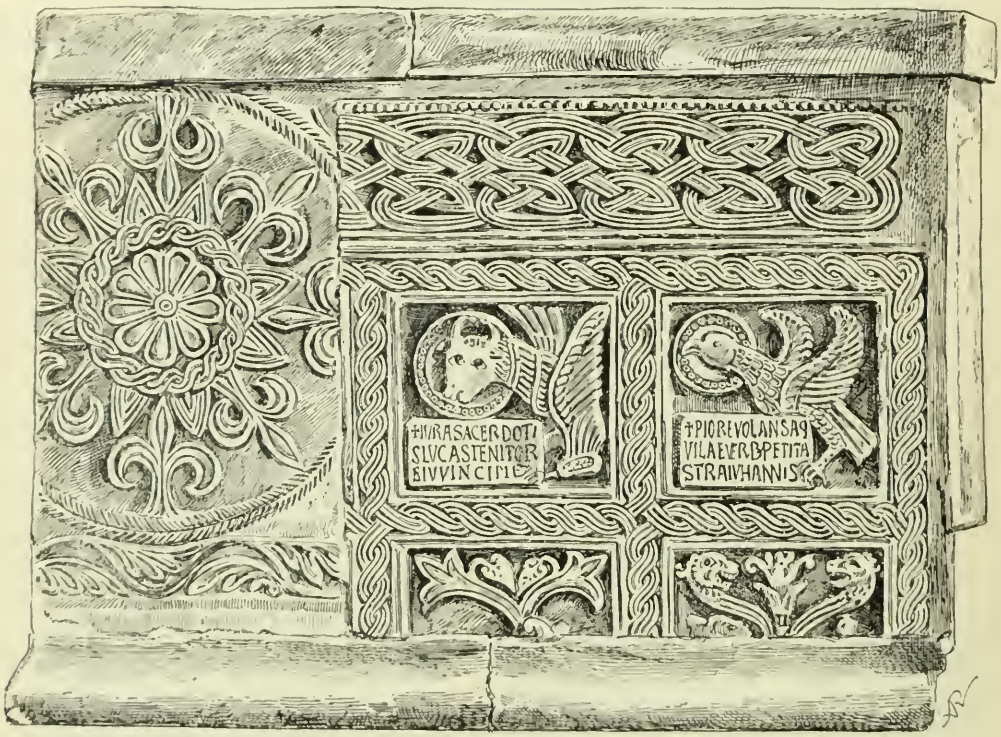
Les chapiteaux sont à double rang de feuilles d'acanthe et à double volute, avec une rose au centre. L'exécution de ces chapiteaux est très supérieure à

tympan rempli par des animaux; le couronnement porte une inscription remplaçant la corniche. Une des huit archivoltes primitives est perdue et on l'a remplacée par une plaque de même forme, portant une inscription de l'année 1463, complétée en 1645, en sorte que l'inscription circulaire primitive reste incomplète.

Une archivolte porte des paons s'abreuvant à une source et, en bordure, un pampre de vigne sortant de deux vases et traversé par des colombes. Une autre,

des cerfs; une autre, des agneaux; une autre, des monstres marins; parmi les sujets de petite taille, des lions, des colombes, des griffons.

Nous retrouverons bientôt sur l'autel de Pemmone des sculptures d'un caractère presque identique à celles du baptistère de Calliste; ces deux monuments sont contemporains. L'absence des figures humaines et la prédominance des ornements font assez voir que les sculpteurs avaient conscience des limites de leur savoir et ils se sont sagement interdit des sujets qu'ils ne pouvaient traiter qu'en caricature. Le sculpteur de l'autel de Pemmone n'a pas eu la même prudence. Les formes des animaux symboliques représentés sur les deux plaques de la balustrade, l'arbre avec les griffons



3004. — Dalle de gauche du parapet. D'après G. Fogolari, *op. cit.*, p. 42.

affrontés ne s'expliquent guère qu'en admettant une imitation de quelque tissu byzantin ou persan. C'est à de semblables modèles qu'on semble avoir demandé l'inspiration des motifs qui décorent plusieurs dalles du couronnement.

L'observation du baptistère nous montre que le goût des profils d'architecture s'était conservé à peu près intact à une époque où le dessin et la sculpture étaient en pleine décadence.

2° *Inscriptions.* — L'inscription gravée sur la corniche — il manque, avons-nous dit, un côté — est ainsi conçue :

QVOS REGAT TRINITAS VERA + EX AQVA ET SPV
|REN
ATVS FVERIT NISI TESTANTE VITAM DO QVIS
|NON VIDEB
IT AETERNAM MYSTICVM BAPTISMATAE SACR
ABIT VENIENS XPS HOC IN IORDANNEN
NITENS PIORVM PATVIT REGNVM TEGVR
IVM CERNITES VIBRANTE MARMORVM SC
EMA QVOD CALISTI BEATI ORNABI
. . . . . .

On a fait remarquer avec raison [1] que, s'il est malaisé d'affirmer que nous ayons ici des vers, il n'est pas douteux que nous avons du moins *una specie di* cursus *imitante l'andatura dell' esametro,* ainsi qu'on peut s'en rendre compte si, sans remanier le texte, on le dispose de la façon suivante :

Ex aqua et Spiritu (Sancto) renatus fuerit nisi
testante vitam Domino quis non videbit æternam
mysticum baptismate sacravit veniens Christus
hoc in Jordanem nitens piorum patuit regnum.
Tegurium cernitis vibrante marmorum schema
quod Callisti beati ornavit.....
.....quos regat Trinitas vera.

L'explication qu'on peut proposer de cette inscription semble être celle-ci : † *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu non videbit vitam æternam, testante Deo. Cum Christus veniens in Jordanem hoc (flumen) sacravit mystico baptismate, patuit regnum nitens piorum. Cernitis tegurium beati Callisti, quod (ipse) ornavit, vibrante marmorum scema... quos regat Trinitas vera* [2].

Toute tentative de restitution de la partie manquante paraît condamnée à un échec. L'idée de faire intervenir Sievald (ou Sigwald), dont le nom se lit sur une des dalles de la balustrade, ne semble pas heu-

[1] P. Paschini, *Brevi note archeologiche sopra un gruppo di monumenti longobardi a Cividale*, dans *Bullettino della Civica biblioteca e del Museo*, 1910. — [2] De Rubeis, ms. de la *Bibl. Marciana*, à Venise, *fondo latino*, class. XIV, vol. 140 [1290], p. 161; cité par P. Paschini. Voir note précédente.

reuse. Cette dalle, aussi bien que celle composée de deux morceaux, a été employée pour le parapet à une date certainement très postérieure au temps de Calliste et à celui qui l'a suivi de près. Il n'y a pas non plus à s'attarder à la discussion d'une opinion bizarre consistant à imputer à Sigwald la transformation en baptistère d'un ciborium eucharistique[1]. Rien dans le symbolisme de ces deux dalles ne permet de les revendiquer avec vraisemblance pour le baptême plutôt que pour l'eucharistie et inversement. C'est du vivant de Calliste que le petit édicule a été élevé; le titre de *beatus* n'implique pas que celui à qui on le donne soit mort; au reste, l'inscription de la corniche est trop claire pour laisser le moindre doute sur la destination baptismale primitive de l'édicule.

Sur la dalle de droite du parapet, on lit au milieu :

HOC TIBI RESTITVIT · SICVALD · BAPTESTA IO-
[HANNES

Dans les quatre médaillons on lit :

Pour le symbole de l'aigle :

+ MORE VOLANS AQVI
LAE VERBA PETIT AS
TRA IOHANNIS

Pour le symbole de l'ange :

+ HOC MATTHEVS AGENS
HOMINEM GENERA
LITER IMPLENS

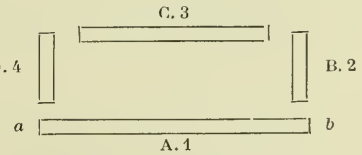
Pour le symbole du bœuf :

+ IVRA SACERDOTIS
LVCAS TENIT ORE
IVVINCI

Pour le symbole du lion :

+ MARCVS VT ALTA FRI
(*m*)ENS VOX PER DI
SERTA LEONIS

VI. L'AUTEL DE PEMMONE. — Le monument désigné sous ce nom d'autel de Pemmone se trouvait primitivement au baptistère de Saint-Jean, d'où il a été transporté dans l'église de Saint-Martin, sur la rive opposée de Natisone. Il sert aujourd'hui d'autel majeur, ce qui a entraîné un aménagement peu favorable à l'étude des faces latérales. Cet autel se compose, non d'un bloc, mais de quatre plaques ainsi disposées :



La face antérieure A représente le Christ assis, portant le nimbe crucifère, une étole gemmée sur les épaules. Il est accosté par deux chérubins aux six ailes ployées et le groupe est enveloppé par quatre palmes que soutiennent quatre anges en plein vol; au sommet, une main divine; dans le champ, des rosettes et des étoiles. Il est possible qu'on ait songé à

3005. — Dalle de droite du parapet. D'après Fogolari, *op. cit.*, p. 44.

[1] R. della Torre, *Il battistero di Calisto in Cividale del Friuli*, in-4°, Cividale, 1899; *Una lapide bizantina ed il battistero di Callisto*, Cividale, 1897.

représenter l'ascension, néanmoins ces anges en plein vol sont, comme nous avons eu occasion de le montrer (voir ANGES), un sujet purement décoratif auquel il faut bien se garder d'attribuer un rôle dans une scène historique (fig. 3006).

La face latérale B représente l'adoration des mages, suivant le type immuable de l'ancienne iconographie chrétienne. Les mages portent un vêtement court, le bonnet phrygien et ont leurs présents à la main; la Vierge est assise de profil sur une chaise à dossier, elle tient sur son sein l'enfant vêtu. Un personnage se tient à droite du trône de Marie et un ange vole pardessus les nuages.

La face postérieure C présente au centre une petite ouverture carrée servant à contenir les reliques. De chaque côté, une croix équilatérale gemmée; au-dessous de l'ouverture carrée, une croix à cinq pans (fig. 3007).

La face latérale D représente la Visitation. La Vierge, vue de profil, détourne la tête, qui se trouve de face. Elle est assise sur une chaise élevée et porte sur le front une croix, souvenir de la croix de l'étoile qui, sur les monuments grecs, orne très souvent le voile de la Vierge (fig. 3007).

La date du monument est fixée par l'inscription gravée sur la corniche, ou ce qui devrait être la corniche. Le type paléographique est beau, mais les mots se suivent sans intervalle :

(1) |+MA XIMA DONA XPI AD CLARIT · SVBLIMI CONCESSA PEMMONI VBIQVE DIR FO
(2) RMARENTVR VT TEMPLA NAM EI INTER RELIQVA
(3) |DO|MVM BEATI IOHANNIS ORNABIT PENDOLA + TECVRO PVLCHRO ALT
(4) ARE DITABIT MARMORIS COLORE RATECHIS HIDEBO HOHRIT

D'après cette inscription, l'autel, probablement exécuté par les soins de Pemmone, duc de Frioul, aurait été consacré sous le gouvernement de son fils Ratchis, qui devint roi des Lombards. Le texte de l'inscription a été transcrit et discuté avec la plus minutieuse exactitude par M. Pio Paschini, qui s'arrête à la disposition suivante :

(1) *Maxima dona Christi ad claritatem sublimi concessa Pemmoni*
(2) *Ubique diruta formarentur ut templa nam ei inter reliqua*
(3) *Domum beati Johannis ornabit pendola cruce*
(4) *Tecuro pulchro altare ditabit marmoris colore Ratechis*

et reconstruit le sens ainsi qu'il suit : *Inter reliqua maxima dona concessa sublimi Pemmoni ad claritatem Christi ut formarentur templa ubique diruta nam ei* (*Christo* ou *Johanni*); *Ratchis domum beati Johannis ornavit pendola cruce et ditavit altare tegurio pulchro* (*et?*) *marmoris colore.*

3006. — Face antérieure de l'autel de Pemmone. D'après Fogolari, *op. cit.*, p. 47.

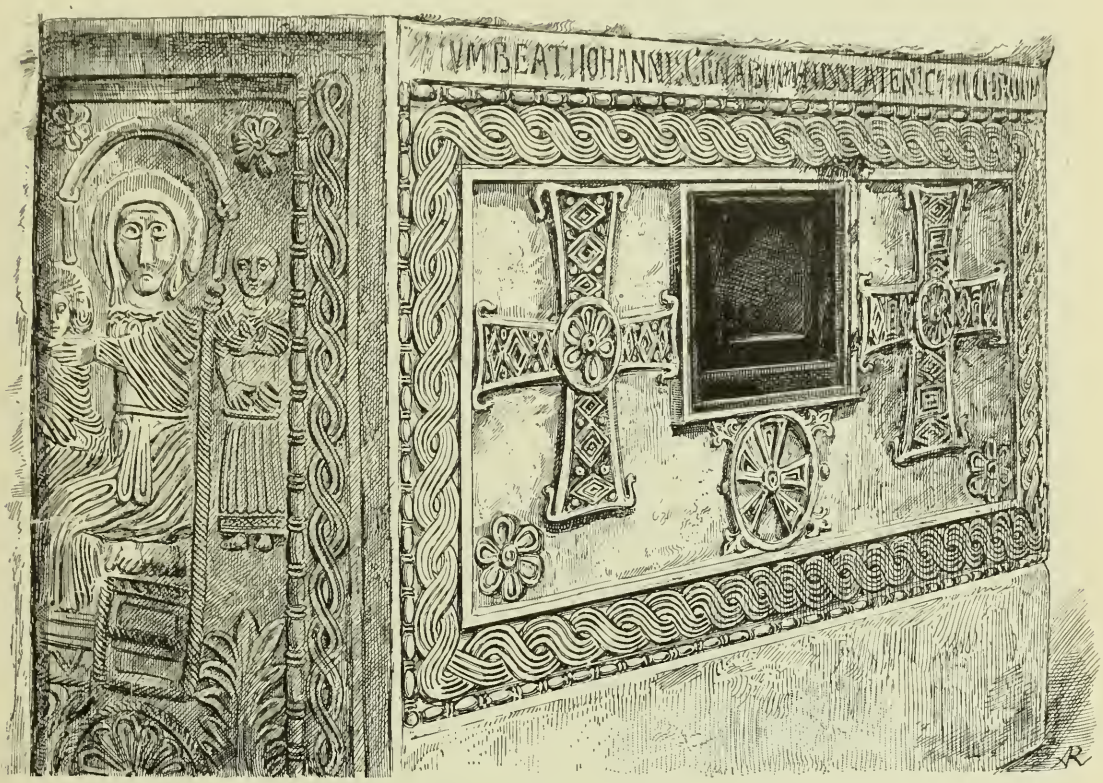
La croix gemmée de la face postérieure, les rosaces et les divers ornements des bordures témoignent d'un certain goût et d'une certaine facilité d'imitation qui manquent dans les figures. Celles-ci, avec leurs attitudes roides et contraintes, leurs visages aplatis de face ou de profil, leur regard fou, leurs membres disloqués et monstrueux, témoignent d'une ignorance et d'une barbarie si profondes qu'il semble difficile de pouvoir aller au delà. Il est à remarquer que les sujets des trois faces historiées sont assez clairement exprimés et que les figures, outre qu'elles sont disposées avec ordre et convenance, garnissent parfaitement tout l'espace limité par l'encadrement. La composition est donc bien supérieure à l'exécution, mais cette composition est empruntée à des modèles depuis longtemps en circulation. La sculpture offre un type byzantin bien prononcé. Les ornements et les

figures ont très peu de saillie et se détachent du fond par des reliefs méplats. Les plis des vêtements sont indiqués par des raies parallèles simplement tracées dans le marbre. L'intérêt que peuvent présenter les sculptures de l'autel de Pemmone consiste surtout dans les renseignements qu'elles fournissent sur l'état de la sculpture au nord-est de l'Italie pendant le VIIIe siècle.

VII. Il tempietto di Santa Maria in Valle. — Le *tempietto* sert de chapelle à un monastère, dans les bâtiments duquel il se trouve enclavé. Cet édifice, qui est fort ancien, a conservé, par un rare privilège, le cachet de l'époque reculée à laquelle il remonte : on dirait que, caché dans une ville depuis longtemps déchue, il y a été oublié par le temps et par les hommes. Une partie de son architecture appartient à la fin de l'époque lombarde, mais la masse principale de la construction est beaucoup plus ancienne.

« L'édifice se compose d'une salle carrée de 6^m25 de côté, qui forme la nef, et d'une tribune de même largeur et de 3^m85 de profondeur, divisée en trois compartiments par quatre colonnes et deux piliers à section rectangulaire : une voûte d'arêtes recouvre la nef, tandis que les trois compartiments de la tribune sont voûtés en berceau. Deux portes, ouvertes, l'une au milieu du mur de façade, et l'autre sur le côté droit de la tribune, donnent accès dans l'intérieur de l'église. La nef était éclairée par cinq fenêtres en plein cintre, dont une sur le mur de façade, au-dessus de la porte, et deux sur chacun des murs latéraux du nord et du midi. Ces fenêtres ont leur pied à la hauteur du plan de naissance des voûtes : trois d'entre elles sont à présent bouchées. Chacun des compartiments de la tribune reçoit directement la lumière par une fenêtre également en plein cintre, et un peu plus petite que celles de la nef.

« Le pavé de la tribune est relevé, de la hauteur de quatre marches, au-dessus de celui de la nef. L'un et l'autre sont en marbre; mais le dernier se fait particulièrement remarquer par un carrelage mosaïqué, disposé sur le passage qui va de la porte principale à la tribune. Ce carrelage, formé de carreaux hexagones en marbre noir ou violet et de petits carreaux triangulaires en marbre blanc, est interrompu par une grande dalle circulaire en marbre blanc, placée au centre du carré de la nef. Les murs d'enceinte de la nef ont leur parement extérieur en pierre et leur parement intérieur en brique : ce dernier était autrefois revêtu par un placage en marbre, dont on voit encore des restes au pied des murs, derrière les stalles.



3007. — Faces latérale et postérieure de l'autel de Pemmone. D'après Fogolari, *op. cit.*, p. 48 et 49.

« La salle carrée qui forme la nef de Sainte-Marie-en-Val est évidemment une construction romaine. Il suffit d'observer l'ensemble de la structure, la forme des voûtes et la façon du pavé, pour n'en pouvoir pas douter. Les quatre murs de l'enceinte étaient autrefois percés, ou seulement évidés jusqu'à une certaine profondeur, par quatre larges arcs en plein cintre, dont les traces sont encore très apparentes sur les anciennes murailles du nord, de l'ouest et du midi. Il paraît que cette construction romaine aurait été un temple.

« Que ce temple ait été ou non converti en église pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne, c'est ce qu'il importe peu de connaître. » Et on devine que nous ne partageons pas sur ce point l'opinion de F. de Dartein, opinion qui réclamerait pour

se faire admettre une démonstration technique minutieuse qui fait entièrement défaut. Dartein s'en rapporte au témoignage d'une ancienne chronique et admet que la construction de la tribune et la décoration intérieure du mur de façade remontent au milieu du VIIIe siècle. Cette chronique rapporte que, vers l'époque de la conquête de l'Italie par les Francs, Piltrude, femme du duc de Frioul, fonda le monastère de Sainte-Marie-en-Val pour y grouper des nonnes qui habitaient auparavant à quelque distance de Cividale. La duchesse augmenta l'église d'un chœur, divisé en trois compartiments, et fit construire la porte d'entrée, ornée d'une guirlande en stuc et surmontée de six statues également en stuc.

Le *tempietto* était parfaitement oublié quand Alb. Lenoir attira sur lui l'attention et s'en rapporta à la chronique citée par Niccoletti et par le P. Zancarolli. Depuis lors, Dartein, Selvatico, Cavallucci, Bayet avaient tous admis le fait des travaux d'appropriation exécutés vers 762; au contraire, R. Cattaneo n'en voulut pas entendre parler et retarda la construction et la décoration jusqu'au XIe-XIIe siècle; enfin G. T. Rivoira, à l'opinion duquel nous nous associons sans réserve, estime que l'édicule a été élevé par ordre de Piltrude (762-776) et fut l'œuvre d'ouvriers venus de Ravenne. Impossible, en effet, de se dérober à la constatation de la construction d'un seul coup, et non à deux reprises différentes, de la salle carrée et du chœur. A l'extérieur, la décoration des arcatures contenant chaque fenêtre montre les méthodes caractéristiques des artisans ravennates. Les chapiteaux de marbre font voir la manière byzantine à son heure de décadence, avec des réminiscences du goût romain, et ici encore, nous avons sous les yeux un ouvrage de sculpteurs ravennates du VIIIe siècle.

L'enfouissement des bases de colonnes donne lieu de croire que le sol primitif du chœur se trouvait relevé de la hauteur d'une marche seulement au-dessus du sol de la nef, tandis qu'aujourd'hui la différence de niveau entre la nef et le chœur est de quatre marches. Dans l'angle à gauche de l'autel, se trouve une tombe attribuée sans preuves à la fondatrice Piltrude; elle est recouverte de deux belles dalles de marbre blanc qui ont gardé la forme des cancels d'un ambon. L'influence orientale s'y reconnaît dans un palmier [1].

Les six piliers de la tribune, ainsi que les architraves qui les unissent, sont en marbre blanc uni ou veiné et ces pièces paraissent provenir d'édifices plus anciens. Mais nous avons dit que les chapiteaux des colonnes, sculptés dans le goût byzantin, paraissent avoir été faits pour le chœur; si on les compare à ceux du baptistère de Calliste, on constate que cette remarque n'offre rien que d'acceptable. La différence de diamètre qu'on remarque entre les colonnes antérieures, plus fortes que celles qui suivent, s'explique par la préoccupation de faire supporter par les premières une masse plus lourde.

Le chœur se trouve séparé de la nef par un jubé fort simple, qui se compose d'une balustrade en marbre et d'une traverse en bois, soutenue par deux légères colonnettes, entre ces dernières, une ouverture est ménagée dans la balustrade.

Au XIe ou au XIIe siècle, la façade fut refaite et on tira parti comme matériaux de construction des fragments de marbre qui tombèrent sous la main. C'est alors que fut exécutée la décoration en stuc qui donne son prix à la chapelle. Il est absolument impossible de faire remonter cette décoration à une période plus ancienne, notamment au VIIIe siècle. Nulle part à cette époque on ne peut espérer rencontrer cette ornementation simple et sobre, de grande allure, modelée avec autant de décision que de correction. Cette date du XIe-XIIe siècle nous interdit, à regret, d'insister sur ce beau spécimen d'art italien que Dartein, par un détour plus ingénieux qu'acceptable, a tenté, contre toute vraisemblance, de maintenir au VIIIe siècle. « Ces sculptures, dit-il, sont, en somme, fort au-dessus des ouvrages décoratifs exécutés pendant la première moitié du VIIIe siècle dans la ville même de Cividale, tels que l'autel de Pemmone et le baptistère de Calliste. De là peuvent naître des doutes sur l'authenticité de la chronique qui fixe aux environs de l'année 760 la date des embellissements de Sainte-Marie-en-Val; mais, comme, vers la même époque, les violences des iconoclastes chassèrent de Grèce en Italie un grand nombre d'artistes, on explique facilement, par l'arrivée à Cividale de quelque sculpteur byzantin, le mérite exceptionnel de cette décoration. »

Si l'on admet que la façade a été réédifiée au XIe-XIIe siècle, on devine qu'il devient laborieux d'admettre que la décoration en stuc remonte au VIIIe-Xe siècle. Les rapports qu'on a pensé découvrir entre les stucs de Cividale et ceux de Deir-es-Suriani (couvent des Syriens, désert de Nitrie) dont les églises furent ornées au début du Xe siècle par l'abbé Moïse de Nisibe, nous paraissent peu évidents. L'influence orientale, quand elle est réelle, se manifeste par des emprunts techniques et esthétiques, des reproductions, des transpositions de détails; ici nous ne rencontrons que des rapprochements contestables, des similitudes qui souffrent bien des explications avant d'aboutir à celle des importations d'Orient. Les ornements, rinceaux de vignes, rangées de perles, frise de créneaux arrondis, etc., se détachent en clair sur un fond obscur, comme les sculptures de la façade de Mschatta. Les colonnettes qui supportent les archivoltes des baies sont disposées comme celle de la mosquée d'Ibn-Touloun, au Caire, dont l'architecte fut un chrétien de Samara, près de Bagdad. L'ornementation en stuc de Cividale semble donc se rattacher à l'art mésopotamien. Solution de rechange et qui permettra de laisser reposer pendant quelque temps les autres explications. Quant aux six statues de saints qu'on dit représenter les saintes Anastasie, Agape, Chionie et Irène, les saints Chrysogone et Zoïle, on est assez naturellement porter à songer, en les voyant, aux théories en mosaïque de Saint-Apollinaire-Nuovo à Ravenne; il est même vraisemblable que le sculpteur de talent qui exécuta ces beaux morceaux avait eu l'occasion de voir les saints de Ravenne et en avait gardé le souvenir. C'est tout ce qu'on peut dire à ce sujet. La frise de la porte d'entrée présente une particularité digne d'attention. De petites ampoules de verre, au col allongé et à reflets irisés, ornaient le milieu des rosettes. Il n'en reste plus à présent qu'un très petit nombre. Ce fait dénote-t-il l'influence des Lombards? Nous croyons que ce procédé décoratif peut témoigner tout au plus de la persistance d'une mode plus ou moins ancienne; au reste, l'usage des verroteries reste si général au moyen âge dans les vestiaires liturgiques qu'il semble assez naturel qu'on l'ait étendu à la décoration murale.

VIII. L'ÉVANGÉLIAIRE. — Cet évangéliaire remonte au IVe ou peut-être à la fin du Ve siècle; il a été écrit par un copiste soigneux, bien habitué à l'onciale; au VIIe siècle, on y ajouta en écriture cursive de brèves indications liturgiques relatives principalement aux péricopes et aux jours où elles doivent être lues. Enfin, au VIIIe siècle, on a inséré en ronde minuscule l'annonce de la fête de Pâques et des jeûnes. Ce même manuscrit offre une multi-

[1] R. Cattaneo, *op. cit.*, p. 95, fig. 39; G. Pogolari, *op. cit.*, p. 70.

tude de noms transcrits à différentes époques, principalement au VIIIe et au IXe siècle[1].

IX. BIBLIOGRAPHIE. — *Annales archéologiques*, t. XXV. — Arboit, *La tomba di Gisulfo*, in-8°, Udine, 1874. — C. L. Bethmann, *Die Evangelienhandschrift zu Cividale*, dans *Neues Archiv*, 1877, t. II, p. 111-128. — De Bizarro, *I Longobardi e la tomba di Gisulfo*, in-8°, Udine, 1871. — L. Bréhier, dans la *Revue archéologique*, 1908, p. 435-436. — F. Cattaneo, *L'architettura in Italia dal secolo VI al mille circa. Ricerche storico-critiche*, in-8°, Venezia, 1889, p. 85-97, fig. 31-40. — F. de Dartein, *Étude sur l'architecture lombarde et sur les origines de l'architecture romano-byzantine*, in-4°, Paris, 1865-1882, p. 13-21, 30-34; atlas des planches : pl. 7, autel de Pemmone, à Cividale, faces antér. et postér.; pl. 8, faces latérales; pl. 9, baptistère (cf. *Dictionn.*, fig. 1333, 1334); pl. 10, baptistère de Calliste, détails de la balustrade; pl. 11, 12, 13, 14, arcs et chapiteaux du baptistère; pl. 14, siège épiscopal; pl. 17, église Sainte-Marie-en-Val, coupe, plan, chapiteau; pl. 18, vue extérieure, détail des moulures. — R. Eitelberger, *Cividale in Friaul und seine Monumente*, in-4°, Wien, 1884; *Gesammelte kunsthistorische Schriften*, t. IV, p. 323 sq.; *Evangeliarium Forojuliense*, dans *Evangel. Quadruplex*, 1751, t. II, part. 2, p. CDLXXIII-DLXII. — G. Fogolari, *Cividale del Friuli, Collezione di monografie illustrate, Serie Italia artistica*, in-8°, Bergamo, 1906. — Gailhabaud, *Monuments anciens et modernes*, in-4°, Paris, 1850, t. II, p. 342 (Alb. Lenoir). — G. Grion, *Guida storica di Cividale*, in-8°, Cividale del Friuli, s. d.; *Guida di Cividale*, in-8°, Udine, 1858. — Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, in-8°, Paris, 1910, t. III, part. 2, p. 1093. — V. Joppi, *Di cividale del Friuli e dei suoi ornamenti amministrativi, giudiziari e militari*, n. 8, Udine, 1892. — H. Leclercq, BAPTISTÈRE, dans Cabrol et Leclercq, *Dictionn. d'archéol. chrét. et de liturgie*, t. II, col. 423, fig. 1333-1334. — P. S. Leicht, dans *Ateneo Veneto*, 1881, août, série IV; *Nel museo di Cividale. Recensione del libro di A. P. Zorzi, Museo archivi e biblioteche di Cividale*, in-8°, Udine, 1900. — P. P. Locatelli, *Commentario delle Cose di Cividal di Frioli (1594)*, ms. de la *Biblioteca del seminario arcivescovile di Udine*. — Fr. di Manzano, *Annali del Friuli, ossia raccolta delle cose storiche appartenenti a questa regione*, 6 vol. in-8°, Udine, 1858-1868; *Rivista Friulana*, 1857, n. 8. — L. Orlandi, *Il tempietto di S. Maria in Valle di Cividale del Friuli*, in-8°, Udine, 1858. — P. Paschini, *Brevi note archeologiche sopra un gruppo di monumenti longobardi a Cividale*, dans *Bollettino della civica bibliotheca e del museo*, Udine, 1910. — A. K. Porter, *Medieval architecture. Its origin and development*, in-8°, London, 1909, t. I, p. 133, 184, fig. 84. — G. T. Rivoira, *Le origini della architettura lombarda e delle sue principali derivazioni nei paesi d'oltr' alpe*, in-8°, Milano, 1908, p. 114, 118, 122, 123, 124, 164. — J. F. de Rubeis, *Le antichità di Aquileja*, in-4°, Venezia, 1739, p. 440, n. 657. — F. Sansovino, *Discorso intorno l'antico Forogiulio*, in-8°, Venezia, 1835. — J. Strzygowski, *Das orientalische Italien*, dans *Monatshefte für Kunstwissenschaft*, Leipzig, 1908, t. I, p. 20. — L. della Torre, *Lettera intorno alcune antichità cristiane scopertesi nella città di Friuli*, dans *Raccolta d'opuscoli*, Venezia, 1752, t. XLVII, p. 1-63; *De codice evangeliario Forojuliensi dissertatio*, dans *Evang. quadrupl.*, 1751, t. II, part. 2, p. DXLIII-XDLXI; *Il battistero di Callisto in Cividale del Friuli*, Cividale, 1899; *Una lapide bizantina ed il battistero di Callisto, monumenti eucaristici nella città di Cividale del Friuli*, in-8°, Cividale, 1898. — G. Valentinelli, *Bibliografia del Friuli, saggio*, in-8°, Venezia, 1861, p. 157-178. — A. Venturi, *Storia dell' arte italiana. II. Dall' arte barbarica alla romanica*, in-8°, Milano, 1902, p. 127-137, fig. 102-110, p. 168-176. — E. Volpe, *Statuta civitatis Austriæ*, in-4°, Udine, 1892. — B. Zancarolo, *Antiquitatum civitatis Fori Julii pars I*, in-4°, Venetiis, 1669, réimprimé dans Grævius, *Antiq. Italiæ*, 1722, t. VI, IV, p. 122.

H. LECLERCQ.

CIVITA-VECCHIA. Civita-Vecchia est le port de Rome sur la mer Tyrrhénienne. Le nom qu'elle porte aujourd'hui a remplacé et fait oublier son nom ancien : *Centum cellæ*. Trajan y posséda une maison de plaisance et décida la fortune et la destinée de ce port, le meilleur de tous ceux qu'offrent ces parages. La proximité et la facilité des communications entre Rome et *Centum cellæ* durent amener de bonne heure sur ce point des fidèles venus de grandes communautés voisines, car si la route de terre était fréquentée, le va-et-vient des barques et des bateaux était ininterrompu. Ostie et Centumcelles se trouvaient étroitement associées par le commerce, les intérêts économiques et les usages; au contraire, Tarquinia était de préférence en rapports avec Bolsène et les populations de l'Ombrie et de la Toscane[2].

Il faut cependant attendre le IIIe siècle pour rencontrer des témoignages publics de l'introduction du christianisme à Centumcelles. Le plus ancien n'est pas celui qui concerne la riche famille des *Dasumii*, chrétiens au IIIe siècle[3], propriétaires[4] à peu de distance de Centumcelles où il est assez vraisemblable de leur attribuer des biens et même une résidence, ce qui toutefois n'est pas certain. C'est seulement entre 251 et 253 que nous voyons entrer Centumcelles dans l'histoire de l'Église, à l'occasion de la relégation dans cette ville du pape Corneille[5] avec tout le corps presbytéral et diaconal de l'Église de Rome, et parmi ceux-ci devait se trouver Lucius, le futur successeur de Corneille : *Post hoc Cornelius episcopus Centumcellis expulsus est*, et c'est de là qu'il correspondit avec saint Cyprien : *et ibidem scriptam epistulam de sua confirmatione missa a Cypriano accepit, quam Cyprianus in carcerem scripsit, et de Celerino lectore*. Un incident aussi imprévu et considérable en lui-même que l'exil du pape et du clergé de Rome n'a pas dû être sans exercer une influence sur le développement et l'affermissement de la communauté embryonnaire que devait posséder Centumcelles. Brusquement celle-ci disparaissait dans le rayonnement de son hôte illustre, mais elle devait en retirer, sans aucun doute, de solides et durables avantages que d'ailleurs nous ne connaissons pas. Corneille s'était révélé à Rome un grand organisateur, un assembleur d'hommes. *Docuisti plebem sacerdotibus in periculo jungi, in persecutione fratres a fratribus non separari*, lui écrivait saint Cyprien[6]; raison de plus pour admettre que son séjour ne fut pas sans résultats pour Centumcelles. Le pape y mourut au mois de juin 253. *Ibi cum gloria dormitionem accepit*, dit à son sujet le *Catalogue libérien*; ceci ne permet pas d'admettre qu'il versa son sang[7], bien qu'on

[1] G. Bianchini, *Evangeliarium quadruplex latinæ versionis antiquæ... in lucem editum*, 1749; L. della Torre, *De codice evangeliario Forojuliensi dissertatio*, dans G. Bianchini, *op. cit.*, p. 553 sq.; C. L. Bethmann, *Die Evangelienhandschrift zu Cividale*, dans *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, 1877, t. II, p. 113-127. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1873, p. 81 sq.; 1887, p. 104 sq.; C. Calisse, *Storia di Civitavecchia*, in-8°, Firenze, 1898, p. 41. — [3] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 185 sq. — [4] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 87; C. Calisse, *Storia di Civitavecchia*, p. 14, note 1. — [5] *Liber pontificalis*, édit. Mommsen, p. 29. — [6] S. Cyprien, *Epist.*, LIX. — [7] P. Allard, *Histoire des persécutions pendant le IIIe siècle*, in-8°, Paris, 1907, p. 23, 27. Cf. *Acta sanct.*, septemb. t. IV, p. 147, 177; mai t. I, p. 34; *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 151, notes 6, 7.

lui ait rendu, au titre des souffrances inséparables de la déportation, le culte de martyr.

Un groupe de martyrs est, vers le même temps, attribué à Centumcelles; ce seraient des chrétiens amenés de Rome : Secundianus, assesseur du préfet urbain; Verianus, peintre, et Marcellianus, avocat, *jussu Decii viri sancti ducti sunt Centumcellas et traditi Quarto Promoto, consulari Tusciæ*[1]. Après ces martyrs sous le règne de Dèce, on en trouve sous Dioclétien, sainte Sevère et son juge devenu son compagnon, Flavien : *Flavianum cum omni domo sua Centumcellas adduci mandavit* (l'empereur), *et ibidem omnes pariter capite cædi*[2]. La martyre la plus illustre de Centumcelles fut sainte Firmina, fille de Calpurnius Pison, patronne de la cité et des mariniers[3].

Plus certaine dans sa concision est la mention du siège épiscopal de Centumcelles dont le titulaire, Épictète, siège en 314 au concile d'Arles[4]. On ne s'aventure pas beaucoup en supposant que cet évêque n'était pas le premier qui ait occupé le siège de Centumcelles, lequel devait à tout le moins remonter au temps du pontificat du pape Corneille.

Le successeur de cet évêque porta encore le nom d'Épictète et se montra arien fanatique, consécrateur de l'antipape Félix et bourreau de l'évêque Rufin, catholique militant; aussi Baronius ne l'a-t-il pas épargné et le représente-t-il tel qu'il fut en réalité : un scélérat[5].

Parmi les fidèles de cette primitive communauté de Centumcelles, quelques-uns nous sont connus grâce à leurs épitaphes, dont la plus ancienne est celle de Julia Apronia[6] :

IVLIA · APRONIA
QVAE · VIXIT · AN
NOS · AETATIS · XXX · ET
IN · MATRIMONIO
5 ANNOS · XVI · DORM
IT · IN · PACE ·

Cette inscription a été trouvée dans la partie neuve de la ville et la découverte de plusieurs autres épitaphes indique qu'on se trouve sur l'emplacement d'un ancien cimetière chrétien demeuré longtemps en exploitation. En effet, le formulaire de l'inscription de Julia Apronia appartient à la première moitié du IVe siècle, tandis que les autres inscriptions ne sont pas antérieures au VIe siècle. Plusieurs sont datées, notamment celle de Restitus[7] :

HIC REQVIESCIT RESTVTVS
IN PACE LP̄ QVI VIXIT AN̄PM
DECEM DEPOSITVS EST III NŌN
OCTOBRIS QVATER PC BASILI VCIN̄D
5 NONA

Le défunt, qualifié *laudabilis puer*, faisait partie de la curie urbaine[8], bien qu'il ne fût âgé que de dix ans; mais cette charge était héréditaire dans les familles, sans excepter les femmes et les enfants. Ceci nous fait connaître une famille de décurions ou magistrats municipaux à Centumcelles.

Une autre inscription mentionne Benedicta, morte en 516[9]; une autre, Vulifara, en 557[10]; des inscriptions non datées nous reportent, par leur formulaire et leur paléographie, à la même époque[11], mais n'offrent qu'un médiocre intérêt. Plus digne d'être mentionnée est l'inscription d'un patron de bateau[12] :

[† *hi*]C REQVIESCIT IN PA[*ce*
. . . .VS NAVCLERVS QV[*i*
vix.a]NN LXX DEP EIVS IIII·I[*dus*
ma]RTIAS ☿

et celle d'un maître d'école qu'on qualifie « ami des amis », ce qui n'est pas rassurant outre mesure pour ceux qui ne comptaient pas parmi ces derniers[13] :

HIC REQVIEX
CIT MELLEVS
MAGISTER LV
DI AMICVS A
5 MICORVM
QVI VIXIT ANN
VS XXV DEPOSITV
S TVMVLO DIE V IDS
IVLIAS REQVIEXCIT

Cette épitaphe est gravée au revers d'un beau chapiteau de pilastre antique, orné de feuilles d'acanthe; c'est un nouveau témoignage de la destruction des édifices profanes et de la dispersion de leurs ruines. Des faits analogues s'observent dans une multitude de lieux.

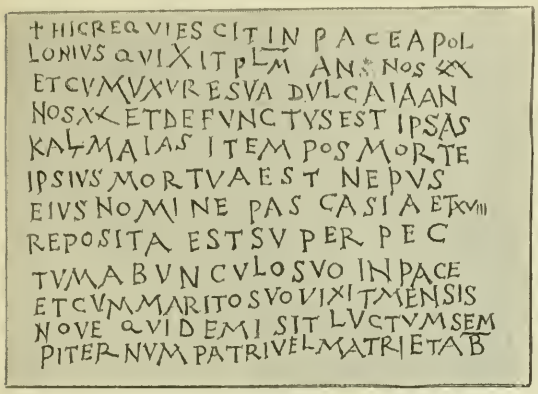
L'épitaphe d'Apollonius est la plus prolixe et la plus intéressante[14] (fig. 3008) :

+ HIC REQVIESCIT IN PACE APOL
LONIVS Q VIXIT PLM̄ ANNOS LXX
ET CVM VXVRE SVA DVLCAIA AN
NOS XL ET DEFVNCTVS EST IPSAS
5 KAL MAIAS ITEM POS MORTE
IPSIVS MORTVA EST NEPVS
EIVS NOMINE PASCASIA ET XVIII
REPOSITA EST SVPER PEC
TVM ABVNCVLO SVO IN PACE
10 ET CVM MARITO SVO VIXIT MENSIS
NOVE QVI DEMISIT LVCTVM SEM
PITERNVM PATRI VEL MATRI ET AB̄(*aviæ*)

Ces inscriptions nous ont conduit jusqu'au VIe siècle; elles ne nous apprenaient rien sur la distance probable de la ville qui devait subir le sort commun alors à

[1] *Acta sanct.*, august. t. II, p. 407; sur leur martyre à Centumcelles, p. 401. — [2] *Acta sanct.*, jan. t. II, p. 833, 947. — [3] Le lieu où cette sainte aurait habité fut depuis enclavé dans la forteresse de Bramante; il n'a pas été désaffecté. Cf. Frangipani, *Istoria dell' antichissima città di Civitavecchia*, Roma, 1761, p. 257; Guglielmotti, *La fortezza e la piazza di Civitavecchia*, Rome, 1880, t. VI, c. I, p. 194; Blancheri, *Vita di santa Firmina*, in-8°, Viterbo, 1707; Annovazzi, *Storia di Civitavecchia dalla sua origine fino all'anno 1848*, in-8°, Roma, 1853, p. 127; C. Calisse, *op. cit.*, p. 43. — [4] Ughelli, *Italia sacra*, t. X, col. 55-56; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 477. — [5] Baronius, *Annal. eccles.*, ad ann. 355, n. 59. — [6] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. 109; *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 3570; C. Calisse, *op. cit.*, p. 44, note 2. — [7] *Notizie degli scavi*, 1889, p. 130; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1887, p. 104; C. Calisse, *Storia di Civitavecchia*, in-8°, où ont été rencontrées les autres inscriptions. Avec cette inscription on mit au jour des débris de sarcophages, une tête de marbre, un chapiteau et un fragment de brique avec la date 134 sur l'estampille M. Armellini, *Gli antichi cimiteri di Roma e d'Italia*, in-8°, Roma, 1893, p. 637. — [8] G. Marini, *Papiri diplomatici*, in-fol., Roma, 1805, n. CCLXV, CCLXXVIII. — [9] De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, n. 963; *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 3566; C. Calisse, *op. cit.*, p. 45, n. 2; Armellini, *Gli antichi cimiteri di Roma*, 1893, p. 636. — [10] De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, n. 1093; *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 3567; C. Calisse, *op. cit.*, p. 45, n. 3; Armellini, *op. cit.*, p. 637. — [11] De Rossi, *Bullett. di arch. crist.*, 1887, p. 104; C. Calisse, *op. cit.*, p. 45, note 4-5; Armellini, *op. cit.*, p. 637. — [12] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. 107; *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 3569; C. Calisse, *op. cit.*, p. 46, n. 2; Armellini, *op. cit.*, p. 636. — [13] C. Calisse, *op. cit.*, p. 46, n. 1; E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, t. I, p. 181. — [14] Trouvée dans le bassin du port en 1852, perdue depuis. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. 108, pl. VIII, en a publié l'estampage donné ici. *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 3571; C. Calisse, *Storia di Civitavecchia*, 1898, p. 46, note 3.

toutes les agglomérations urbaines de l'Italie. Pendant le IVe siècle, on a pu se convaincre par des fouilles récentes que Centumcelles n'avait pas cessé de prospérer assez pour construire des édifices importants.



3008. — Epitaphe d'Apollonius.
D'après *Bull. di archeol. cristiana*, 1875, pl. VIII, n. 2.

Au commencement du Ve siècle, Rutilius Namatianus nous a laissé une description de la ville vue du port[1] :

Ad Centumcellas forti defleximus austro.
Tranquilla puppes in statione sedent.
Molibus æquoreum concluditur amphitheatrum,
Angustosque aditus insula facta legit.
Attollit geminas turres, bifidoque meatu
Faucibus artatis pandit utrumque latus.
Nec posuisse satis laxo navalia portu,
Ne vaga vel tutas ventilet aura rates.
Interior medias sinus invitatus in ædes.
Instabilem fixis æra nescit aquis.
Quidis in Euboicis captiva natantibus unda,
Sustinet alterno brachia, lenta sinu.
Nosse juvat Thauri dictas de nomine thermas,
Nec mora difficilis millibus ire tribus.
Non illic gustu latices vitiantur amaro,
Lymphave fumifico sulphure tincta calet.
Purus odor mollisque sapor dubitare lavantem
Cogit, qua melius parte petantur aquæ.
Credere si dignum famæ, flagrantia taurus
Investigato fonte lavacra dedit,
Ut solet excussis pugnam præludere glebis,
Stipite cum rigido cornua prona terit,
Sive Deus faciem mentitus et ora juvenci
Noluit ardentis dona latere soli.

L'Église de Centumcelles dut prendre sa part des misères qui vinrent s'abattre sur l'Italie pendant des siècles. Sa liste épiscopale n'offre aucun nom particulièrement remarquable[2]. En 535 s'ouvre la guerre gothique qui amène Bélisaire dans Rome, le 9 décembre 536, et l'année suivante, il s'empare de Centumcelles[3] qui résistera aux tentatives de Totila et se maintiendra par la mer en relations avec Rome (545-546)[4]. L'histoire civile de Centumcelles ne doit pas nous retenir.

BIBLIOGRAPHIE. — V. Annovazzi, *Storia di Civitavecchia dalla sua origine fino all' anno 1818*, in-8°, Roma, 1853; *Lettera isagogica sugli antichi vescovi centocellensi : presentata alla Congregazione consistoriale per ristabilimento della sede vescovile.* — Aphoserii Osmini (= Padre Felice, capucin), *De antiqua Centumcellarum dignitate et episcopalibus infulis*, in-4°, Roma, 1751. — P. Biancheri, *Vita di santa Fermina*, in-8°, Viterbo, 1707. — C. Calisse, *Storia di Civitavecchia*, in-8°, Firenze, 1898. — De Rossi, *Lapidi trovate nel sepolcreto de' marinai a Civitavecchia*, dans *Bollettino dell' Istituto di corrispondenza archeologica*, 1865, p. 12-46; *Iscrizioni cristiane testè tornate alla luce in Civitavecchia*, dans *Bull. di arch. crist.*, 1887, p. 104 sq. — A. Frangipani, *Istoria dell' antichissima città di Civitavecchia*, in-4°, Roma, 1761. — A. Guglielmotti, *La fortezza e la piazza di Civitavecchia*, Roma, 1880, 1883. — P. Lauer, *La cité carolingienne de Cencelle (Leopoli)*, dans les *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 1900, t. XX, p. 147-153.

H. LECLERCQ.

CLASSIQUES. Voir LETTRES CLASSIQUES.

CLATHRI. On donne le nom de *clathri* ou *clatri* aux barreaux formant la clôture d'un emplacement de peu d'étendue : tombeau, fenêtre, porte, cage d'animaux, étable, vivier, etc.

Le mot latin a été formé sur le grec κλῆθρος, κλήθρα, et il a été de bonne heure employé à côté du latin *cancri* ou *cancelli* et paraît avoir été appliqué, comme ce dernier, à toute espèce de grille ou de barrière, indépendamment de la matière dont elle était faite et de la manière dont les barreaux étaient assemblés. Les exemples de cancels (voir ce mot, *Dictionn.*, t. II, col. 1821, fig. 2000 à 2007) que nous avons donnés nous ont montré les plaques ajourées soutenues par les montants auxquels on les a fixés, ou bien glissant dans une coulisse de façon à les rendre mobiles. Le procédé est différent avec les *clathri*. Au lieu de montants en forme d'hermès (*hermuli*), on fait usage d'un barreau plus résistant, plus volumineux, muni à sa base d'une traverse disposée pour affermir l'encastrement. Ce barreau joue en somme le même rôle que l'*hermulus*, mais il semble avoir été désigné sous le nom de *bathrum clathrorum*, que nous lisons sur une inscription de Salone[5] :

VESTIBVLVM
ET · AMBITVS · MO
NVMENTI · A BATHRO
CLATRORVM · INTRA
5 LORICAM · QVAE SPE
CTAT IN MERIDIE · AD
VIAM MVNITAM ·
LONG · P · XXXII · LAT · P · LV
ET · A BATHRO CLATRO
10 RVM · A PARTE · DEXTRA
ET SINISTRA · ET · A POST
OMNIVM · ANGVLO
RVM · III · LAT · P . QVI
NOS DENOS

Cette inscription[6] nous apprend la distinction entre *lorica* et *bathrum*. La *lorica* suivait l'enceinte entière de l'*area religiosa*, les *clathri* encadraient un espace restreint à l'intérieur de cette *area*. Les grilles ou

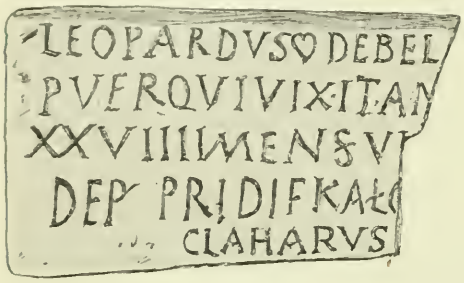
[1] Rutilius Namatianus, *Itinerarium de reditu suo*, l. I, vs. 237-260. — [2] Pascasius ou Pascasinus se trouve sur les souscriptions du concile de Rome, 9 mars 487, sous Félix III. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VII, col. 1171. Son successeur Molensus siège au concile romain de 501, à l'occasion de l'élection attaquée du pape Symmaque. Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 235; Ughelli, *Italia sacra*, t. X, p. 56; *Monum. Germ. hist.*, *Auctor. antiquiss.*, t. XII, p. 400, 408. L'évêque Carausus siège sous Boniface II, au concile de 531. Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 740. — [3] Procope, *Bellum gothicum*, l. II, c. VII. — [4] C. Calisse, *Storia di Civitavecchia*, in-8°, Firenze, 1898, p. 55. — [5] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 2072; pour la disposition du *bathrum clathrorum*, voir la fig. 2943 expliquée dans la dissertation consacrée aux CIMETIÈRES. — [6] Cette inscription a échappé à C. Cavedoni, *Dichiarazione d'un antico bassorilievo scoperto in Modena*, dans *Atti e memorie delle reali deputazioni di storia patria per le provincie modenesi e parmesi*, 1865, t. III.

plaques ajourées disposées à l'entour de la tombe du martyr sont un véritable réduit sacré et *clatratus*.

H. Leclercq.

CLAUDIA OFFICINA. Voir Annaser et Estampille.

CLAVARIUS. Une inscription conservée au musée de Latran (pilier XII) est tracée sur une pierre de grandes dimensions en caractères très peu soignés; elle paraît appartenir au IVe siècle. Cette pierre mentionne un habitant du Vélabre qui exerçait la très mo-



3009. — Épitaphe romaine.

D'après O. Marucchi, *Museo cristiano lateranense*, pl. LV, n. 19.

deste profession de fabricant de chevilles en bois [1] (fig. 3009) :

LEOPARDVS ꝏ DE BEL[*abru*
PVER QVI VIXIT AN[*nis*
XXVIIII MENS VI[*i* ꝏ *D xi*
DEP PRIDIE KAL O[*ctobris*
CLAHARVS

H. Leclercq.

CLAVUS. *Clavus* a non seulement servi à désigner un clou, une cheville, mais encore à exprimer l'idée d'un éclat de bois, d'un bâton, d'une barre; et c'est ainsi que ce mot a été employé pour indiquer les raies d'une certaine largeur tissées dans une étoffe et, parfois, simplement cousues sur l'étoffe [2]. Suivant un usage qui s'est conservé jusqu'à nos jours, certains tissus, tels que serviettes, couvertures de lit, n'étaient fabriqués qu'avec cette marque d'origine dont la couleur seule variait. Les bandes ou *clavi* pouvaient être de pourpre ou même de fil d'or, d'où les expressions *purpureus clavus*, *aureus clavus* [3] auquel on préfère dans les documents d'époque chrétienne *chrysoclavus* [4]. Aujourd'hui que toute distinction de classe a disparu du vêtement et que l'on est exposé à d'étranges confusions, nous comprenons à peine qu'une société ait pu adopter une gradation des rangs indiquée sur le costume [5]; c'était à marquer cette gradation que servait le *clavus*. Associé aux adjectifs *latus*, *angustus*, il indiquait le plus ou moins de largeur des raies de pourpre tissées verticalement dans l'étoffe de la tunique et on distinguait la tunique angusticlave, à bandes étroites, de la tunique laticlave, à grandes et larges bandes, lesquelles marquaient une supériorité de rang [6].

L'angusticlave était porté par les chevaliers romains et par tous ceux qui en avaient le moyen [7]. Aussi, dans les sacrifices, dans les fêtes, dans les jeux solennels, le voyons-nous porté par les ministres inférieurs du culte, les officiers subalternes, même les lanistes et les entrepreneurs de combats publics qui le revêtent comme une sorte de livrée ou de vêtement de cérémonie. Grâce à une pareille extension, l'angusticlave était mis à la portée de tous et ne désignait plus rien; Alexandre-Sévère songea à y remédier, mais il n'aboutit à rien et la différence qu'il institua ne servit momentanément qu'à distinguer les chevaliers par l'usage d'une qualité supérieure, *clavi qualitate* [8].

Le laticlave fut un véritable insigne, une décoration réservée aux sénateurs et aux personnages de rang sénatorial. Il est possible qu'à l'origine le laticlave ait été l'insigne héréditaire d'une classe privilégiée, un véritable costume aristocratique du patriciat; c'est ce qu'on peut induire de l'autorisation formelle accordée par Auguste aux jeunes patriciens et aux fils de sénateurs de prendre la tunique laticlave en même temps que la toge virile. Les jeunes Romains désignés d'avance pour la dignité sénatoriale recevaient le surnom de *laticlavii* [9]; la même distinction était accessible aux fils de chevaliers, mais ceux-ci devaient l'obtenir à titre de faveur personnelle et y renoncer du moment où ils briguaient des magistratures donnant entrée au sénat. Hors de Rome, les magistrats des municipes avaient droit au *latus clavus* [10].

Les textes prouvent surabondamment que les raies de pourpre désignées sous les noms de laticlave et angusticlave appartenaient exclusivement à la tunique. Quand les écrivains latins emploient ces mots *latus clavus*, c'est comme s'ils faisaient usage d'une abréviation pour *tunica lati clavi* désignant tout ensemble l'ornement de pourpre et le vêtement qui en était décoré. Sous l'empire on fabriqua les laticlaves avec l'étoffe laineuse appelée *gausapa* [11], tandis que la toge qui recouvrait le laticlave était confectionnée d'un tissu fin et transparent de manière à laisser voir les bandes pourprées de la tunique [12]. La tunique laticlave se portait moins serrée à la ceinture et par conséquent plus tombante, ce qui permettait à la pourpre de s'étaler et de descendre sans interruption depuis les épaules [13].

Les *clavi* tombaient verticalement des épaules, ce point est hors de doute, textes et monuments sont d'accord. Mais existait-il, quant au nombre et à la position des *clavi*, quelque différence suivant qu'ils servaient de laticlave ou d'angusticlave? Sur ce point la sculpture ne peut rien nous apprendre puisque les sculpteurs anciens s'interdisaient de figurer par un système de traits les détails marqués dans la nature par des couleurs [14].

Une opinion jadis en faveur et qui n'a que trop souvent inspiré les figures fantaisistes « d'après l'antique » dont fourmillaient dictionnaires, manuels, histoires du costume, etc., consistait à faire du *clavus* sénatorial une unique bande de pourpre tombant sur le devant de la poitrine, tandis que l'angusticlave

[1] *Corpus inscriptionum latinarum*, t. VI, part. 2, n. 9259. — [2] *Digeste*, l. XXXIV, tit. II, leg. 23, n. 1; cf. leg. 19, n. 5. — [3] Ammien Marcellin, *Hist.*, l. XVI, c. VIII; Lampride, *Alex. Severus*, c. XXXVII, 2; *Digeste*, l. XXIV, tit. II, leg. 19, n. 5. — [4] *Liber pontificalis*, passim. — [5] En France, l'égalité du costume commença vers la deuxième moitié du XVIIIe siècle. — [6] Les Grecs, sans donner cette même valeur aux bandes de pourpre, en ont fait usage; on le voit sur les statuettes de Tanagra. — [7] Pline, *Hist. nat.*, l. XXXIII, c. VII : *Annuli distinxere allernum ordinem a plebe... sicut tunica ab annulis senatum quanquam et hoc sero.* L'anneau d'or étant le véritable insigne distinctif des chevaliers. — [8] Lampride, *Alex. Severus*, c. XXXVII, 2. — [9] Cassiodore, *Variar.*, l. VI, c. XIV : *Jam senatui prædestinatus est cui nos contulimus laticlavium dignitatem.* — [10] Horace, *Sat.*, I, V, vs. 36. — [11] Pline, *Hist nat.*, l. VIII, c. LXXIII. — [12] C'étaient, disait-on, des « toges de verre », *quorum vitreæ togæ ostentant tunicæ clavos.* — [13] Quintilien, *Instit. orat.*, XI, 3 : *Ut purpuræ recte descendant, levis cura est; notatur interim negligentia. Latum habentium clavum modus est ut sit paulum cinctis submissior.* — [14] Au contraire, dans les statues de métal on fit parfois usage d'un filet de métal différent, particulièrement dans les statues de bronze on employait un filet de cuivre rouge pour figurer l'angusticlave.

consistait en deux filets tombant parallèlement des épaules. Cette imagination arbitraire est condamnée par des textes très clairs, notamment celui de Varron : *Non, si quis tunicam in usu ita consuit, ut altera plagula sit angustis clavis, altera latis, utraque pars in suo genere caret analogia*[1]. Pour le revers de la tunique laticlave, on devait se contenter ordinairement de bandes étroites. Un texte de Suétone est décisif. Il nous apprend que l'empereur Auguste apportait, jusque dans ses habits, une simplicité calculée et avait adopté un moyen terme entre le laticlave et l'angusticlave : *Usus est... clavo nec angusto*[2]. Or, pareil compromis eût été impossible, si la distinction entre les deux tuniques avait consisté dans la position et dans le nombre des bandes de pourpre, et non pas uniquement dans le plus ou moins de largeur de ces bandes, dans ce que les Latins appelaient *clavi mensura*[3]. « Le seul texte que l'on cite en faveur de l'opinion contraire se retourne contre ceux qui s'en servent. C'est un trait de la vie de l'empereur Héliogabale, cet ancien prêtre du Soleil à Émèse, qui, dans les sacrifices offerts à son dieu favori, forçait les hauts dignitaires romains à porter des tuniques à manches, tombant jusqu'aux pieds et n'ayant au milieu qu'une seule bande de pourpre, ἐν μέσῳ φέροντες μίαν πορφύραν[4]. Or, Hérodien, qui rapporte le fait, prend lui-même soin de dire que c'était là une mode orientale et phénicienne, νόμῳ Φοινίκων : si elle paraissait choquante, c'était justement parce qu'elle était en contradiction avec l'usage romain. Elle se rattache à la mode asiatique des étoffes appelées μεσοπορφύρα, mode qui ne s'était introduite chez les Grecs et les Romains que dans le costume des femmes; tel était, par exemple, le *palagium* des dames romaines. Pour la tunique laticlave, il faut donc écarter ce large plastron rouge et s'en tenir à une disposition plus conforme au goût des anciens, qui employaient de préférence les bandes de couleur pour souligner le bord naturel des étoffes[5]. »

L'inépuisable *Passio sanctæ Perpetuæ* nous donne un renseignement précis sur la disposition des *clavi*. Au cours d'une de ses visions, Perpétue vit *vir quidam miræ magnitudinis, ut etiam excederet fastigium amphitheatri, discinctatus purpuram inter duos clavos per medium pectus*[6]. Vers le début du IIIe siècle de notre ère, les fresques des catacombes romaines nous font voir un très grand nombre de fidèles encore vêtus du costume romain orné du double *clavus*. On le rencontre partout, non seulement sur les tuniques ordinaires, mais même sur la *pænula* (voir CHASUBLE) et sur la dalmatique dont les larges manches reçoivent d'autres bandes parallèles[7]. Dans cette voie de déformation on ne s'arrêtera plus. A Constantinople, on s'empare du *clavus* qu'on applique sur une espèce de tunique sans manches appelée *kolobos*[8] et, contrairement à ce que nous avons su par Varron, les *clavi* de pourpre de ce vêtement sont d'égale largeur par devant et par derrière. En réalité, à partir du IVe siècle, les traditions du vestiaire antique sont méconnues et oubliées, non seulement on voit paraître la dalmatique ou la pænula laticlaves, mais encore la chlamyde laticlave. C'est à qui prendra le laticlave et, malheureusement, le mode d'exécution et l'état de conservation des fresques catacombales permet rarement de dire si c'est le laticlave ou l'angusticlave que le peintre a voulu représenter. Léon Heuzey a cru cependant remarquer que la distinction se trouve quelquefois exprimée. Dans telle scène, le Christ, entouré de ses apôtres, porte des *clavi* plus larges que ceux de ses disciples; Moïse serait également privilégié et obtiendrait le laticlave[9]. En réalité ces deux exemples ne prouvent pas. Le premier s'autorise d'une fresque conservée à la bibliothèque Vaticane à laquelle les repeints enlèvent toute valeur documentaire; le second s'appuie sur une copie inexacte du recueil de Perret[10] que le recueil de Wilpert nous a donnée sans aucune trace de *clavus*[11]. Le laticlave ne se rencontre sur aucune figure masculine des catacombes : quant à l'angusticlave, on le trouve sur le vêtement de Noé, de Daniel, de Moïse, du Bon Pasteur et on n'en peut rien conclure. Quelques fresques du IVe siècle montrent le Christ et les apôtres avec un *clavus* plus du double que l'ancien angusticlave[12]; il serait excessif d'y voir l'intention formelle d'égaler les apôtres aux sénateurs.

H. LECLERCQ.

CLEF DE SAINT MÉLITON. — I. La Κλείς mentionnée par Eusèbe de Césarée. II. Histoire de la découverte de la *Clavis sancti Melitonis* par Pitra; classement des manuscrits. III. Édition du *Spicilegium Solesmense*. IV. Édition des *Analecta*. V. Le problème critique. Conclusions.

I. LA Κλείς MENTIONNÉE PAR EUSÈBE DE CÉSARÉE. — Quelques lignes suffisent à présenter saint Méliton et son œuvre tout entière, tant notre science est courte sur le grand évêque de Sardes, mort vers l'an 190, dont Tertullien écrivait, si nous en croyons saint Jérôme, qu'il était vénéré par beaucoup comme un prophète[13]. Nous savons par Eusèbe[14] qu'il adressa à Marc-Aurèle une Apologie pour les chrétiens, et qu'il écrivit un certain nombre d'autres ouvrages. Aucun n'a été conservé intégralement; les fragments qui en restent ont été recueillis par Otto, au tome IX de son *Corpus apologetarum*. Parmi ces livres Eusèbe mentionne : ἡ Κλείς, la *Clef*. Et c'est tout; nul extrait n'accompagne ce titre, nulle analyse, même sommaire, nulle indication ne nous renseigne sur le contenu de l'œuvre dont le nom seul nous est connu. Aucun écrivain de l'antiquité chrétienne ne fournit l'information qu'Eusèbe nous refuse; saint Jérôme mentionne la *Clef*[15], et c'est d'après Eusèbe. Mais aucun auteur ne la cite, aucun ne nous dit l'avoir lue, ni même l'avoir vue. Le bref témoignage d'Eusèbe est la seule trace que la *Clef* ait laissée.

II. HISTOIRE DE LA DÉCOUVERTE DE LA *CLAVIS SANCTI MELITONIS* PAR PITRA. CLASSEMENT DES MANUSCRITS. — Le jeune Jean-Baptiste Pitra était au grand séminaire, et commençait à se familiariser avec l'antiquité chrétienne qui devait être la principale occupation intellectuelle de sa vie, quand ces lignes de P. Labbe tombèrent sous ses yeux[16] : *In*

[1] Varron, *Ling. lat.*, IX, 79. — [2] Suétone, *Augustus*, c. LXXIII. — [3] Ovide, *Tristes*, IV, X, 35 : *Clavi mensura coacta est*. — [4] Hérodien, V, 5, 9. Le caractère oriental de cette mode est confirmé par les bas-reliefs funéraires de Palmyre, où l'on voit la tunique des hommes souvent ornée au milieu d'une seule bande richement brodée en relief et portant parfois des traces de couleur rouge. — [5] L. Heuzey, au mot *Clavus*, dans Saglio, *Dictionn. des antiq. grecq. et rom.*, t. I, p. 1244. Cf. Delattre, dans *Bull. trim. des antiq. africaines*, 1885, p. 10. — [6] *Passio S. Perpetuæ*, c. X, édit. Arm. Robinson, Cambridge, 1891, p. 76. — [7] Aujourd'hui la dalmatique des diacres est le seul vêtement liturgique qui ait gardé les *clavi*. — [8] Jean Lydus, *De magistr.*, c. XXXII. — [9] Daremberg en Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, d'après les textes et les monuments, t. I, p. 1211. — [10] L. Perret, *Les catacombes de Rome*, t. I, pl. XXIV. — [11] J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, 1903, p. 88, note 1; pl. 230, fig. 1. — [12] *Ibid.*, pl. 148, fig. 2; pl. 170, 193. — [13] S. Jérôme, *De viris illustribus*, c. XXIV, *P. L.*, t. XXIII, col. 645 : *Hujus elegans et declamatorium ingenium Tertullianus in septem libris quos scripsit adversus Ecclesiam pro Montano cavillatus, dicens eum e plerisque nostrorum prophetam putari*. — [14] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. IV, c. XXVI. — [15] *Loc. cit.* : *Melitus Asianus... episcopus... scripsit... librum qui Clavis inscribitur*. — [16] J.-B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, in-8°, Paris, 1854-1855, t. II, p. XIII.

codice nostro [*colleg. Claromontani*] *ms. membranaceo nomen ejusdem Melitonis præfert Clavis Scripturæ, haud multum diversa a formulis spiritualis intelligentiæ quæ inter opera S. Eucherii annumerantur*[1]. Ceillier, consulté sur-le-champ, fournit à Pitra une indication nouvelle sur les ouvrages de Méliton : « Un, intitulé la *Clef*, que l'on dit être encore aujourd'hui dans la bibliothèque du collège de Clermont, dit des Jésuites, à Paris[2]. » Pitra s'adressa en 1841 au R. P. Cahier, bibliothécaire des jésuites de la rue des Postes, dans l'espoir de retrouver un manuscrit si bien localisé. Mais le manuscrit avait disparu, on ne savait où : *nimium didici quam deplorata essent fata libelli mei*, s'écrie Pitra[3] dans un latin un peu précieux. Et le catalogue de la bibliothèque de Clermont, retrouvé par le P. Cahier, ne faisait pas même mention du manuscrit de la *Clef*.

Pitra poursuivit ses recherches; il apprit que le manuscrit de Clermont avait été étudié par Sirmond, en vue d'une édition, restée à l'état de projet. Grabe, voulant le publier dans son *Spicilège*, l'avait fait copier et était mort peu après; mort trop tôt aussi Magnus Crusius, de Göttingen, qui avait formé le même dessein. C. Woog, auteur de deux dissertations sur saint Méliton[4], avait publié, dans la seconde, le premier chapitre de l'ouvrage, sur le vu duquel Keil jugea qu'on ne perdait guère à ignorer la suite[5]. André Galland, enfin, l'avait mentionné[6].

Pitra devait obstinément, vingt années durant, pourchasser le manuscrit de Clermont, émigré en Hollande, chez Gérard Meerman, et revendu en 1824 pour *deux florins*. Pitra, inlassable, vit sa patience récompensée. Son imagination aidant, les quelques textes cités plus haut lui faisaient entrevoir une œuvre unique au monde : une clef de l'Écriture sainte, quelque chose comme un glossaire allégorique, une somme symbolique du IIe siècle, un écrit à peine moins ancien que ceux des apôtres.

Pitra a raconté en un français abondant ses voyages et ses émotions à la poursuite du manuscrit fatidique[7]. A Oxford (décembre 1849), il apprit que le *codex Claromontanus* n'avait jamais paru à la Bodléienne, mais que la célèbre bibliothèque possédait, dans les papiers de Grabe, la copie de ce manuscrit exécutée à Paris par les PP. Hardouin et Michel Lequien[8], copie dont il a été question plus haut. Faute de temps, Pitra ne put transcrire cette copie; un élève de Newman, Dalgairns, se chargea de ce travail.

Peu après, à Strasbourg, Pitra lut au catalogue des manuscrits la mention d'un volume inscrit sous le titre de : *Encyclopedica theologia*, avec, au feuillet 168, l'indication précieuse : *Miletus episcopus Asianus hunc librum edidit, quem librum Clavorum appellavit*[9]. A ce moment il recevait la copie du manuscrit d'Oxford, achevée par Fr. Bowles, Pitra collationna le texte de Strasbourg sur celui d'Oxford-Clermont et fut frappé de la ressemblance des deux textes[10], qui devaient dépendre d'un original unique.

A Troyes, parmi les manuscrits originaires de Clairvaux, Pitra trouva deux autres textes de la *Clef*, puis encore un, à la Bibliothèque nationale de Paris, parmi les manuscrits du président de Mesmes, sous la forme d'un appendice à la Bible[11] éditée sous la direction de Théodulphe d'Orléans. La Bibliothèque nationale fournit à Pitra un sixième texte de la *Clef*, un autre fut trouvé à Poitiers, un autre encore dans un manuscrit de la Bible de Théodulphe, semblable au *cod. Mesmianus*. Tels furent, avec le fragment de Gottlieb Heine, les matériaux dont Pitra disposa pour son édition de la *Clavis* dans le *Spicilège*.

C'est en 1865, enfin, que Pitra découvrit à la Barberine le *Claromontanus* prototype de tous les autres, contenant de la *Clef* une rédaction plus brève éditée en 1884 dans les *Analecta sacra*; ce qui a permis de dire avec plus de piquant que de justesse que « dom Pitra a été pendant près de quarante ans l'homme d'un seul livre[12]. »

Voici le tableau des manuscrits de la *Clef* découverts par Pitra :

1. *Codex Claromontanus*, du collège de Clermont, à Paris, trouvé en 1865 à la Barberine et édité en 1884 dans les *Analecta*. Il porte le titre : *Miletus, Asianus episcopus, hunc librum quem recte congruo nomine Clavium appellavit.*

La date du IXe siècle que Pitra assigne à ce manuscrit paraît trop ancienne à Harnack[13], qui la fait descendre au Xe. Suivant Pitra, le titre est d'une autre main que le manuscrit, et plus récente[14].

2. Copie du *codex Claromontanus*, trouvée à la Bodléienne, dans les papiers de Grabe.

3. *Codex Argentoratus* ou *Argentinensis*, de Strasbourg, avec ce titre : *Miletus Asianus episcopus hunc librum edidit, quem librum Clavorum appellavit* (XIe siècle, d'après Pitra).

4. *Codex Trecensis 1*, de Troyes, intitulé : *Anonymus de mystica significatione vocum ac loquutionum biblicarum.*

[1] P. Labbe, *Dissertationes philologicæ de scriptoribus ecclesiasticis*, in-8°, Paris, 1660, t. II, p. 87. Cf. Labbe, *Nova bibliotheca mss. librorum*, in-fol., Paris, 1653, t. II, p. 21 : *Clavis sacræ Scripturæ, Mileto seu Miletano Asiano, ut volunt, episcopo auctore*. Voir Pitra, *Analecta sacra*, in-8°, Tusculum, 1884, t. II, p. 585-586. — [2] Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, in-4°, Paris, 1729-1783, t. II, p. 76. — [3] *Spic. Sol.*, t. II, p. XIV. — [4] Carl Christian Woog, *Dissertationes II de Melitone, Sardium in Asia episcopo*, in-4°, Lipsiæ, 1744-1751 (= *P. G.*, t. V, col. 1145-1228). Pitra nous dit, *Spic. Solesm.*, t. II, p. IV, n. 1, en parlant de la seconde dissertation : *quæ ultima dissertatio adeo rara, ut quum in eam semel incuberim a decem fere annis, nec nisi per aliquot horas, frustra fui deinceps in illa ubivis inquirenda.* — [5] Dans une note à l'édition de Fabricius, *Bibliotheca græca*, refondue par Harles, in-4°, Hamburg, 1790-1812, t. VII, p. 150. — [6] *Bibliotheca veterum Patrum*, t. I, *Prol.*, p. CXIV. Galland cite un passage d'une lettre à lui adressée par un grand personnage : *vir perillustris*, qui est ainsi conçu : *Etiam nunc exstare librum qui dicitur ἐ νοῦς sive Clavis, indole satis similem alicui nomenclaturæ vocum in Scriptura sacra difficilioribus in codice membranaceo, sæculi circiter XII trecentis fortis constante, formæ minoris, exiguæ molis, neque tanti pretii.* Cf. Pitra, *Spic. Sol.*, t. II, p. XIV-XV. Gottlieb Heine, dans sa *Bibliotheca anecdotorum*, in-12, Leipzig, 1848, p. 3-21, édita un fragment considérable d'un glossaire allégorique, d'après un manuscrit de Lisbonne, qu'il data du XIIe ou XIIIe siècle, mais sans soupçonner le rapport de son inédit avec la *Clavis*. Cf. Pitra, *Spicil. Solesm.*, t. II, p. XVII sq. — [7] *La clef du symbolisme par saint Méliton, évêque de Sardes*, dans *Analecta*, t. II, p. 585-623. — [8] Pitra, *op. cit.*, p. 586. — [9] Pitra décrit ce ms. de Strasbourg dans le *Spicil. Solesm.*, t. II, Præf., p. XVI, note 1. Il fut détruit par l'incendie, pendant le bombardement de la ville par les Allemands en 1870. — [10] « Je dus aussitôt reconnaître que j'avais deux copies provenant du même original, » écrit-il dans les *Analecta*, t. II, p. 587. — [11] *Supplem. lat. 687*. Pitra le décrit en détail dans le *Spicil. Solesm.*, t. II, Præf., p. XIX, note. — [12] A. Baltandier, *Le cardinal J.-B. Pitra*, in-8°, Paris, 1893, p. 289. Voici comment Pitra, *Analecta sacra*, in-8°, Tusculum, 1884, t. II, p. 2, s'exprime au sujet de ses recherches, enfin couronnées de succès : *Unum hic meminisse juverit : post annos viginti quinque et quod excurrit, dum per omnes Europæ bibliothecas Clavim Melitonis, a juventute mea exoptatam, anhelo cursu perquirerem, didieram decem ad minus olim codices extitisse.* — [13] *Geschichte der altchristl. Literatur*, in-8°, Leipzig, 1893, Ire partie, p. 254. — [14] Pitra, *Analecta*, t. II, p. 2 : *Codex autem totus accedit ad nonum sæculum; secunda quidem manus titulum addidit, et plurima passim emendavit, quæ tamen vix initium decimi sæculi transgrediuntur.*

5. *Codex Trecensis II* : *Distinctionum quarundam tractatus* (XIIe siècle).

6. *Codex Parisiensis* : *Glossæ in varios Scripturæ sacræ libros de sensu spirituali multorum locorum.*

7. *Codex Mesmianus*, ou *Theodulfi I*, sans titre, comme

8. Le *cod. Theodulfi II.*

9. *Codex Pictaviensis*, renfermant la *Clef* sous une forme abrégée, disposée suivant un ordre particulier et indiquant Adam, chanoine de Prémontré, comme auteur.

10. Fragments de Lisbonne, édités par Gottlieb Heine.

Les numéros 2 à 10 ont fourni à Pitra la base de l'édition du *Spicilège*.

Sans nous y arrêter, remarquons dès maintenant que le titre de *Clavis* et le nom de Méliton ne se trouvent que dans deux manuscrits seulement. Lorsque nous étudierons le problème critique posé par la *Clef*, ce fait sera examiné.

III. ÉDITION DU *SPICILEGIUM*. — Le tome II du *Spicilège* contient, avant les Prolégomènes, une planche hors texte qui reproduit les *incipit* des deux *cod. Theodulphi*, du *cod. Argentoratensis*, et du *cod. Trecensis*, 1264. Après une préface de trois pages, vient une dissertation : *De sancto Melitone*, de la p. IV à la p. XXXVI. Pitra réédita ensuite des fragments grecs et syriaques attribués à saint Méliton. Les pages LXVI à LXXXIX sont occupées par divers index. 520 pages contiennent la première partie de la *Clavis Melitonis*, avec les passages des auteurs ecclésiastiques qui s'en rapprochent. Il y a là une admirable dépense d'ingéniosité et de labeur, continuée dans le tome III, qui renferme, de la p. 1 à la p. 308, la fin de la *Clef*.

Par ses dimensions, comme par sa nature, la *Clef* échappe à toute analyse comme à tout résumé, et nous ne pourrons qu'en indiquer les divisions, et en donner une idée générale.

Caput I. De Deo [1].

35 mots, dont les suivants peuvent donner l'idée : *Caput Domini*; — *Capilli Domini candidi*; — *Oculi Domini*; — *Palpebra Domini*; — *Odoratus Domini*, etc.

Comme spécimen prenons : *Dextera Domini*[2]. Trois sens sont proposés : 1° *Filius... In psalmo* : « *Dextera Domini fecit virtutem* [3]. »

2° *Gloria, sive beatitudo perpetua, sicut in Evangelio de Filio dicitur* : « *Sede ad dexteram Dei* [4]. »

3° *Electi omnes, ut in Deuteronomio* : « *In dextera ejus ignea lex* [5]. »

Citons encore : *Alæ Domini, protectio divina*, interprétation tout à fait plausible cette fois. Ces quelques exemples nous montrent en quoi consiste la *Clef* éditée par Pitra. C'est un glossaire symbolique où sont rassemblées et expliquées, selon le sens spirituel, de nombreuses expressions bibliques. Cette recherche est tout à fait conforme à la tradition de l'Église. La Bible est offerte aux fidèles comme un aliment pour la dévotion; par conséquent il est tout à fait légitime, et même recommandable, de dégager de la lettre du Livre inspiré tout ce qu'il contient de virtualités mystiques. Si cet effort d'interprétation ne va pas sans quelque excès de raffinement et d'ingéniosité, il est bien conforme à la pente naturelle du génie chrétien, et mérite au moins quelque attention, sinon tout l'enthousiasme de Pitra.

Caput II. De Filio Dei, secundum carnem [6].

28 mots.

Caput III. De supernis creaturis [7].

53 mots, dans lesquels se trouvent mêlés les êtres surnaturels, les anges, et les noms qui désignent les phénomènes atmosphériques. Il suffira d'indiquer quelques exemples des rapprochements souvent ingénieux, et pleins d'une riche signification religieuse que la *Clavis* a conservés. Nul commentaire nécessaire pour faire valoir le relief, la splendeur même de certaines interprétations :

Sol, Christus, lumen vitæ [8]. — *Luna, Ecclesia* [9]. (L'Église dépend du Christ comme la lune du soleil !) — *Stella, Christus* [10]. — *Lucifer, Christus* [11]. — *Nubes, humanitas Christi, vel Virgo Maria* [12]. — *Auster, Spiritus Sanctus* [13]. — *Aquilo, malignus Spiritus* [14]. — *Oriens, Christus* [15]. — *Occidens, gentilitas, mors Salvatoris* [16]. — *Sagittæ, præcepta divina* [17]. — *Pluvia, prædicatio, vel gratia* [18]. — *Nix, baptismus* [19]. — *Ros, Verbum Dei* [20].

Caput IV. De mundo et partibus ejus [21].

53 mots, parmi lesquels : *Ager, Ecclesia* [22]. — *Via, Christus* [23]. — *Desertum, gentilitas* [24]. — *Mons, Salvator* [25]. — *Colles, sancti, sed minores merito* [26]. — *Fons, Christus* [27]. — *Puteus, Christus* [28]. — *Navis, Ecclesia* [29], — *Ignis, Deus* [30]. — *Lampas, Christus* [31]. — *Cinis, peccatores* [32].

Caput V. De variis hominum appellationibus [33].

65 mots.

Caput VI. De metallis et aliis rebus, sive his quæ ex eis fiunt [34].

68 mots : *Aurum, divinitatis splendor* [35]. — *Æs, fortes Ecclesiæ* [36]. — *Plumbum, pondus peccati* [37]. — *Ferrum, conversorum soliditas* [38]. — *Scutum, protectio Dei* [39]. — *Gladius, verbum Dei* [40].

Caput VII. De lignis et floribus [41].

114 mots : *Lignum, Christus* [42]. — *Arbor, Christus* [43]. — *Cedrus, Christus* [44]. — *Quercus, sancti robusti* [45]. — *Oliva, Christus, vel Ecclesia* [46]. — *Oleum, gratia Spiritus Sancti* [47]. — *Unguentum, nomen Salvatoris* [48]. — *Flos, Christus* [49]. — *Hortus, internæ deliciæ paradisi* [50].

Caput VIII. De avibus [51].

35 mots : *Aquila, Christus* [52]. — *Columba, Deus, Christus* [53]. — *Gallus, Christus* [54]. — *Gallina, sapientia, sive Ecclesia, vel anima fidelis* [55]. — *Pelicanus, Christus in passione* [56].

Vient ensuite, et termine le tome II du *Spicilège*, un *Index locorum sacræ Scripturæ*, table des passages de l'Écriture cités et interprétés symboliquement dans la *Clef*.

Le tome III du *Spicilège* contient, sous le titre de Prolégomènes, un exposé de l'histoire du symbolisme chrétien de l'antiquité jusqu'au moyen âge, et indique des ouvrages plus récents encore, jusqu'au XVIIIe siècle. Les cinq derniers chapitres de la *Clef* suivent.

Caput IX. De bestiis et cæteris animantibus [57].

82 mots.

Caput X. De hominibus [58].

[1] *Spicil. Sol.*, t. II, p. 1-24. — [2] *Spicil. Sol.*, t. II, p. 8. — [3] Ps. CVII, 16. — [4] Matth., XXII, 44. — [5] Deuter., XXIII, 2. — [6] *Spicil. Sol.*, t. II, p. 25-45. — [7] *Ibid.*, p. 46-119. — [8] *Spicil. Sol.*, t. II, p. 60. — [9] *Ibid.*, p. 65. — [10] *Ibid.*, p. 67. — [11] *Ibid.*, p. 70. — [12] *Ibid.*, p. 74. — [13] *Ibid.*, p. 79. — [14] *Ibid.*, p. 79. — [15] *Ibid.*, p. 81. — [16] *Ibid.*, p. 81. — [17] *Ibid.*, p. 83. — [18] *Ibid.*, p. 86. — [19] *Ibid.*, p. 88. — [20] *Ibid.*, p. 90. — [21] *Ibid.*, p. 120-188. — [22] *Spicil. Sol.*, t. II, p. 125. — [23] *Ibid.*, p. 131. — [24] *Ibid.*, p. 135. — [25] *Ibid.*, p. 142. — [26] *Ibid.*, p. 145. — [27] *Ibid.*, p. 162. — [28] *Ibid.*, p. 163. — [29] *Ibid.*, p. 170. — [30] *Ibid.*, p. 177. — [31] *Ibid.*, p. 182. — [32] *Ibid.*, p. 185. — [33] *Ibid.*, p. 189-274. — [34] *Ibid.*, p. 275-344. — [35] *Ibid.*, p. 275. — [36] *Ibid.*, p. 289. — [37] *Ibid.*, p. 291. — [38] *Ibid.*, p. 292. — [39] *Ibid.*, p. 300. — [40] *Ibid.*, p. 302. — [41] *Spicil. Sol.*, p. 347-469. — [42] *Ibid.*, p. 347. — [43] *Ibid.*, p. 352. — [44] *Ibid.*, p. 356. — [45] *Ibid.*, p. 366. — [46] *Ibid.*, p. 380. — [47] *Ibid.*, p. 380. — [48] *Ibid.*, p. 383. — [49] *Ibid.*, p. 396. — [50] *Ibid.*, p. 399. — [51] *Ibid.*, p. 470-520. — [52] *Ibid.*, p. 480. — [53] *Ibid.*, p. 484. — [54] *Ibid.*, p. 487. — [55] *Ibid.*, p. 488. — [56] *Ibid.*, p. 505. — [57] *Spicil. Sol.*, t. III, p. 1-101. — [58] *Ibid.*, p. 102-168.

69 mots : *Vidua, anima*[1]. — *Infans, Christus*[2]. — *Parvulus, Christus*[3]. — *Puer, Christus*[4]. — *Puella, Ecclesia*[5]. — *Virgo, Ecclesia, fides integra*[6].

Caput XI. De variis ædificationum vocabulis[7].

128 mots.

Caput XII. De numeris[8].

27 mots.

Caput XIII. De nominibus Hebraicis[9].

Aucune analyse ne peut donner l'idée des richesses contenues dans l'édition de la *Clef* donnée par Pitra dans son *Spicilège*. Patiemment, il accumule autour de chaque interprétation toute une littérature, une mosaïque d'extraits empruntés aux Pères et aux écrivains du moyen âge.

Ainsi la *Clef* éditée par Pitra constitue une sorte de *Selectæ* du symbolisme chrétien où se trouve condensée toute une littérature, souvent puérile, parfois poétique, et généralement gracieuse[10].

Nous aurions voulu, par ce qui précède, donner sous une forme brève quelque idée du contenu et du réel intérêt des deux volumes du *Spicilège* consacrés par Pitra à la *Clef*. Nous allons nous contenter de quelques mots pour l'édition des *Analecta*.

IV. Édition des *Analecta*. — Le tome II des *Analecta* contient le texte du ms. de Clermont retrouvé en 1865. C'est une nouvelle édition de la *Clef*, mais beaucoup plus brève. On va juger de cette concision par le tableau suivant, qui contient l'indication des divers chapitres, et le nombre des interprétations contenues dans chacun d'eux. Contrairement à ce que Pitra avait fait pour le *Spicilège*, les diverses explications allégoriques d'un même mot sont distinguées dans les *Analecta* par un numéro différent.

Caput I. De Deo. 43 nos (p. 1-10).

Caput II. De Filio Dei secundum carnem. 31 nos (p. 10-12).

Caput III. De supernis creaturis. 76 nos (p. 12-17).

Caput IV. De diebus anni et temporibus. 73 nos (p. 17-21).

Caput V. De numeris. 80 nos (p. 22-28).

Caput VI. De mundo et partibus ejus. 123, 87 et 33 nos en trois sections (p. 28-43).

Caput VII. De lignis infructuosis. 56 nos (p. 43-46).

Caput VIII. De variis hominum appellationibus. 62, 61, 57, 46 et 73 nos en cinq sections (p. 47-63).

Caput IX. De variis ædificationum vocabulis. 78, 64 et 85 nos en trois sections (p. 64-76).

Caput X. De metallis et aliis, sive his quæ ex eis fiunt. 48 et 100 nos en deux sections (p. 77-85).

Caput XI. De avibus. 80 nos (p. 85-90).

Caput XII. De bestiis et cæteris animantibus 118, 51 et 72 nos en trois sections (p. 90-105).

Caput XIII (sans titre). 97 nos (p. 105-111).

Caput XIV. De civitatibus sive provinciis. 83, 14 et 7 nos en trois sections; auxquels s'ajoutent 51 nos : *De populis et gentibus*, et 153 nos : *De nominibus Hebraicis* (p. 111-127).

Les p. 127 à 151 sont occupées par des appendices et par un index; une *Recensio nova palæographica* du *codex Claromontanus* (p. 575-584) permet au lecteur de prendre une connaissance directe du manuscrit, et de constater les modifications orthographiques que Pitra a introduites dans son édition.

Le même volume des *Analecta* contient (p. 484-575), avec une dissertation, une édition d'un manuscrit des *Formules* de saint Eucher de Lyon, manuscrit que Pitra fait remonter au VIe siècle. Ce texte trouve naturellement place à côté de la *Clef*, à laquelle il ressemble de façon remarquable.

V. Le problème critique. Conclusions. — La dernière partie de notre tâche consistera à exposer rapidement quelle fortune ont faite à la découverte de Pitra les critiques qui s'en sont occupés, et, enfin, à fixer le jugement qu'il convient de porter sur l'authenticité, l'origine et la date de la *Clef*.

La critique s'est au total médiocrement souciée de la trouvaille dont Pitra se montrait si heureux et si enthousiaste. Cependant quelques auteurs en admirent la valeur. Ainsi nous voyons, en 1851, l'érudit M. F. Th. Schneider[11] tirer de la *Clef* un argument en faveur de la canonicité du quatrième Évangile. Dans le premier volume du *Spicilège*, publié en 1852, Pitra avait cité une interprétation allégorique des mots : *vinea, botrus, vitis, palmites, vinum, spicæ, granum, frumentum, horreum, triticum*, disposés ainsi dans l'ordre même ou un fragment de Papias conservé par saint Irénée[12] les énumère. Il avait rapproché deux passages de l'Évangile de saint Jean (XV, 5; VI, 54) respectivement de *vitis*, et *palmites*, et de *vinum*. Schneider conclut que Méliton aurait reconnu le quatrième Évangile comme reçu dans l'Église : *kirchlich recipirt*. Ces résultats furent acceptés deux ans plus tard par C. V. Lechler[13].

L'authenticité de la *Clef* fut admise par un certain nombre de catholiques[14], mais la critique protestante, par la plume de Steitz, se montra moins accueillante[15]. Steitz observe, au sujet du prétendu témoignage apporté par la *Clef* en faveur de l'Évangile de saint Jean, que les mots cités par Pitra dans les prolégomènes du tome Ier du *Spicilège* ont été rapprochés par l'éditeur, et non par l'auteur de la *Clavis*. Il y a eu de la part de Schneider une méprise.

Quant à la *Clef* elle-même, Steitz refuse d'y voir l'œuvre de Méliton. C'est une compilation sans unité, les diverses significations mystiques assignées à certains mots de l'Écriture sainte par les Pères occidentaux, notamment par saint Grégoire le Grand en ses *Morales* et en ses *Homélies*, y ont été simplement rassemblées par un rédacteur tardif, et Steitz s'exprime avec une sévérité un peu rude sur le compte de l'éditeur français[16]. Voici quelques-unes des difficultés relevées par l'érudit allemand.

Le nombre neuf est expliqué[17] par les neuf ordres

[1] J.-B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, in-8°, Paris, 1854-1855, t. II, p. 106. — [2] *Ibid.*, p. 111. — [3] *Ibid.*, p. 111. — [4] *Ibid.*, p. 111. — [5] *Ibid.*, p. 112. — [6] *Ibid.*, p. 117. — [7] *Ibid.*, p. 169-281. — [8] *Ibid.*, p. 282-289. — [9] *Ibid.*, p. 290-308. — [10] *Spicil. Sol.*, t. III, p. 129. — [11] *Die Echtheit des Johanneischen Evangeliums nach den ausseren Zeugnissen*, in-8°, Berlin, 1851, p. 17 sq. — [12] *Adv. hær.*, l. V, CXXXIII, 3, 4, *P. G.*, t. VII, col. 1213-1215. — [13] *Theologische Studien und Kritiken*, 1856, p. 878. Lechler s'exprime en ces termes sur le fragment de la *Clef* publié dans le *Spicilège*, t. I : *eben in diesem Kurzen melitonischen Bruchstück, an dessen Echtheit und Integrität zu zweifeln kein Grund vorliegt, finden wir nicht weniger als drei johanneische Stellen angeführt. Hiemit tritt Melito in die Reihe der wichtigsten Zeugen für das Johanneische Evangelium.* — [14] Dursch, *Symbolik der christlichen Religion*, in 8°, Tübingen, 1859, p. 21-543, donna une traduction allemande de la *Clef*. R. Werner, *Der Heil. Thomas von Aquino*, in-8°, Regensburg, 1858, p. 31; Kraus, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, in-8°, Trèves, 1872, t. I, p. 99; A. Desbassyns de Richemont, *Les nouvelles études sur les catacombes romaines*, in-8°, Paris, 1870, p. 286; Reithmayr et Thalhofer, *Lehrbuch der biblischen Hermeneutik*, in-8°, Kempten, 1871, p. 5; Heuser, dans l'art. *Esel und Fisch*, dans *Realencyclopædie der christlichen Alterthümer* de Kraus, 1882, admettent tous, comme Dursch, et sans examen, l'authenticité de la *Clef* découverte par Pitra. — [15] E. Steitz, *Das angebliche Zeugniss des Melito von Sardes für das Johanneische Evangelium*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1857, p. 581-596. — [16] *Op. cit.*, p. 587. C'est, écrit-il, *nur die blinde Vorliebe des französischen Herausgebers für seinen Fund, verbunden mit seinem unglaublichen Mangel an kritischem Scharfblick*, qui a pu conduire Pitra à croire que saint Grégoire a pillé les trésors de Méliton. Cf. *Spicil. Sol.*, t. II, p. XXIII. — [17] *Spicil. Sol.*, t. III, p. 285.

d'anges. Or cette interprétation est du pseudo-Denis et a été reprise par saint Grégoire [1].

Le mot *intestina*, qui signifie : *occulta et mystica præcepta* [2], vient également de saint Grégoire [3].

La *Clef* renferme un certain nombre d'allusions à la vie monastique, qui ne peuvent convenir à l'époque de Méliton. Ainsi le nombre deux : *prælati et subditi* [4]; les mots : *Semita* [5] : *vita regularis*; *virga* : *disciplina monastica*; *Oculi* [6] : *vita contemplativa et activa*. Le nombre trois s'interprète également en fonction de l'organisation monastique [7]. La *Clef* regarde comme canonique les Apocryphes de l'Ancien Testament que Méliton rejette, selon le témoignage d'Eusèbe [8].

Enfin Steitz apporte un argument philologique sérieux : la *Clef* a bien été écrite d'original en latin, et non en grec, la preuve s'en trouve dans ces étymologies : *Hostia, quæ ideo appellatur, eo quod hosti diabolo resistat*; *virga* = *virgo Maria*.

La *Clef* fut ensuite attaquée par E. Ledrain [9], puis par Otto, dans une notice sur Méliton contenue dans son *Corpus* des apologistes [10]. C'est le travail fort sérieux dû à Otto qui fournit plus tard à M. A. Harnack la trame de son article des *Texte und Untersuchungen* [11]. Pour M. Harnack, qui écrit en 1882, deux ans avant la publication de l'édition de la *Clef* dans les *Analecta*, et qui ignore la découverte du *Claromontanus*, c'est le ms. de Strasbourg qui est le plus ancien. Il le date du XIe siècle, et, en comparant le titre du *codex* avec la notice de saint Jérôme sur Méliton, il conclut que le scribe a calqué le titre sur la notice. C'est l'attribution à Méliton qui a entraîné l'appellation de *Clef* [12]. L'érudit allemand montre d'ailleurs pour Pitra une singulière rudesse, pour ne pas dire plus [13]. Enfin M. Harnack voit dans cette prétendue *Clef* de saint Méliton une compilation anonyme de l'époque carolingienne, dont les éléments sont empruntés aux Pères latins. Il revint sur le sujet dans sa *Geschichte der altchristlichen Literatur* [14], après la publication des *Analecta*. Il admit alors, d'après Pitra et Loofs [15], que le ms. de Strasbourg dépendait du *Claromontanus*, et refit pour le titre de ce dernier le même raisonnement que dans son premier article, en concluant qu'il venait tout droit de la notice de saint Jérôme, et ne fournissait pas la moindre preuve de l'authenticité mélitonienne de la *Clef*.

Mais le coup décisif devait venir d'un bénédictin allemand, le P. Rottmanner, qui ruina définitivement la thèse de Pitra, dans deux articles, parus en 1885 et en 1896. Le premier article est aisément accessible au lecteur français puisqu'il se trouve dans le *Bulletin critique* [16]. Le jugement est catégorique : « Après avoir étudié la question à fond, je n'hésite pas à dire que la confiance du savant cardinal est une grande illusion et qu'il suffit de lire saint Augustin pour la voir se dissiper comme la neige fond au soleil. » Après ce verdict vient la preuve, tirée des *Enarrationes in psalmos*. Un tableau présente, en deux colonnes, des passages parallèles du commentaire de saint Augustin sur le psaume VIII, et de la *Clef*; la similitude la plus rigoureuse éclate aux yeux [17]. Il est d'ailleurs impossible de prétendre que saint Augustin a été l'imitateur ou le plagiaire de Méliton, car le docteur africain revendique formellement ses explications allégoriques comme son œuvre personnelle [18], et son originalité est attestée par saint Jérôme [19]. D'autre part, le nom de Méliton ne paraît pas une fois dans les œuvres authentiques de saint Augustin.

Mgr Duchesne, en réponse à un article de dom G. Legeay [20], plaça son mot dans la discussion, et l'on n'est pas surpris que ce soit un mot piquant; parmi les allégories contenues dans la *Clef*, il en est une qui ne paraît guère favorable à l'authenticité, c'est celle du corbeau, « symbole du pécheur qui tarde à faire pénitence, et qui, dans sa vaine confiance, diffère de jour en jour. » La solution de cette énigme est fournie par saint Augustin : *Sunt enim qui præparant conversionem et differunt, et fit in illis vox corvina, CRAS, CRAS* [21]. Ainsi le passage de la *Clef* ne peut pas être traduit du grec, car le mot αὔριον, demain, n'a rien de commun avec le cri du corbeau. « Les corbeaux du pays de saint Méliton, que dom Legeay veuille bien m'en croire, car je les ai entendus, croassent en latin. » La boutade de Mgr Duchesne, encore que — ou peut-être parce que — elle ne prouve rien [22], fit fortune, et les critiques jugèrent de bon ton, désormais, de la citer à l'envi [23].

[1] *Moralia*, l. XXXII, c. XXIII, n. 48, *P. L.*, t. LXXVI, col. 665. — [2] *Spicil. Sol.*, t. III, p. 256. — [3] *Homil. in Evangel.*, l. II, homil. XXII, n. 8, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1179. — [4] *Spicil. Sol.*, t. III, p. 283. — [5] Cf. S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XI, c. XLVII, n. 63, *P. L.*, t. LXXV, col. 981 : *Semita etenim angustior solet esse quam via.* — [6] Cf. S. Grég., *Moral.*, l. VI, c. XXXVII, n. 57, *P. L.*, t. LXXV, col. 762 : *Dexter namque oculus vita contemplativa est, sinister activa.* — [7] S. Greg., *Moral.*, l. XXXII, c. XX, n. 35, *P. L.*, t. LXXVI, col. 657 : *In tribus ordinibus sancta Ecclesia constat, conjugatorum videlicet, continentium et rectorum.* De même *Homil. in Ezechielem*, l. II, IV, *P. L.*, t. LXXVI, col. 976. *Sive namque in Veteri, seu in Novo Testamento, alius est ordo prædicantium, alius continentium, atque alius bonorum conjugum.* Et encore : *op. cit.*, l. II, hom. VII, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1014 : *Tres sunt ordines bene viventium, bonorum scilicet conjugatorum, continentium, atque prædicatorum.* — [8] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. IV, c. XXIII, § 13, éd. Grapin, in-8°, Paris, 1905, p. 476-479. — [9] *Correspondant*, 25 octobre 1871, p. 370-374. — [10] *Corpus apologetarum christianorum*, in-8°, Iéna, 1872, t. IX, p. 401-410. — [11] *Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter*, dans *Texte und Untersuchungen*, in-8°, Leipzig, 1882, t. I, 1re et 2e livr. — [12] *Op. cit.*, p. 276. — [13] M. Harnack va jusqu'à dire que l'un des principaux titres qui ont valu à Pitra la dignité cardinalice a été la publication de l'apocryphe mélitonien, et il écrit, *op. cit.*, p. 275 : *Noch ist schliesslich eines abendländischen Werkes zu gedenken, ...der Clavis Scripturæ, bei deren Herausgabe Pitra seinem Fleisse und seiner Kritiklosigkeit ein so unvergleichliches Denkmal gesetzt hat.* — [14] *Gesch. d. altchristl. Lit.*, in-8°, Leipzig, 1893, Ire part., p. 254. — [15] F. Loofs, compte rendu des *Analecta*, dans *Theologische Literaturzeitung*, in-4°, Leipzig, 1884, n. 17, 19, 23, 24. La même année, l'érudit français E. Miller rendit compte des *Analecta*, dans le *Journal des savants*, et accepta les opinions de Pitra sans aucune critique. Voir *Journ. des sav.*, 1884, p. 324-326. — [16] *Bulletin critique*, t. VI, ann. 1885, p. 47-52. — [17] *Ibid.*, p. 48-50. — [18] Il écrit : *quid autem hinc allegorice* SENSERIM? *De Genesi ad litteram*, l. II, c. IX, 22, *P. L.*, t. XXXIV, col. 271. — [19] *Epist.*, CXII, *ad Augustinum*, c. XX : *Respondeat mihi prudentia tua, quare tu post tantos et tales interpretes in explanatione Psalmorum diversa senseris. P. L.*, t. XXII, col. 929. — [20] *La clef de saint Méliton et la critique allemande*, dans *Revue du monde catholique*, 1885, p. 663-676. C'est une défense de Pitra contre le P. Rottmanner, et la tâche était impossible. Pour être équitable, il convient de se rappeler qu'un membre de l'Institut, E. Miller, n'avait pas montré plus d'esprit critique, sans avoir les mêmes excuses que le bénédictin de Solesmes. — [21] *In Ps. CII*, n. 16, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1330. — [22] Dom Cabrol rapporte dans son *Histoire du cardinal Pitra*, in-8°, Paris, 1893, p. 169, n. 1, une anecdote qui semble prouver que le latin était assez connu en Orient pour que le cri du corbeau y fût regardé comme un pronostic. Des païens demandaient un jour à saint Athanase le sens du cri que venait de pousser une corneille en passant au-dessus de leur tête. « L'oiseau dit *cras*, répondit-il, et vous annonce pour demain une mauvaise nouvelle; » de fait, le lendemain, arriva un ordre de l'empereur, interdisant une fête coutumière des païens. Voir Sozomène, *Hist. eccl.*, l. IV, c. X, *P. G.*, t. LXVII, col. 1133, cité par E. Le Blant, *Recherches sur l'accusation de magie dirigée contre les premiers chrétiens*, dans *Mémoires de la Société des antiquaires de France*, 1869, p. 22-23. — [23] Voir O. Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I, p. 555, n. 2.

Le P. Rottmanner est revenu sur la question de la *Clef*, après la mort de Pitra, dans un article décisif [1], qui tranche le débat, et n'a pas été contredit [2]. La *Clef* n'est qu'une compilation, *eine spätere Kompilation aus lateinischen Kirchenvätern* [3]. Aucun écrivain de l'antiquité chrétienne ou du moyen âge ne fournit une citation sûre, et c'est d'après la tradition manuscrite, au XIe siècle seulement, qu'un glossaire symbolique, jusqu'alors anonyme, fut identifié avec la Κλεις mentionnée par Eusèbe. Cette conclusion n'est pas nouvelle, mais elle est fondée sur des arguments nouveaux, donnés par comparaison attentive de la *Clef* avec les œuvres de saint Augustin. Cette comparaison n'avait pas été faite par Pitra, peu familier avec saint Augustin, si l'on en croit le P. Rottmanner [4]. Elle avait déjà fourni la matière de l'article de 1885, et sert maintenant à ruiner l'opinion de Pitra, qui voyait dans les formules de la *Clef* de nombreux hellénismes, prouvant que l'ouvrage avait été traduit sur un original grec. Par exemple, Pitra écrit, au sujet de la formule *Stare Domini, patientia divinitatis* [5], la remarque suivante : *stare Domini, uti alio longo agmine in seqq. nescire Domini, dormire Domini, sedere Domini, etc., quæ dicunt ore rotundo Graii, non alii; ut qui græca inter hæc non audierit, Scythicas habeat aures oporteat.* Or saint Augustin n'emploie pas moins de *onze* fois les tournures : *videre Verbi, videre ipsius, videre hominis,* dans un seul passage [6]. Les autres observations du P. Rottmanner sont aussi décisives, mais il faut se borner, et il suffit d'un exemple. Le bénédictin allemand revient sur la question du cri du corbeau, mais sans affaiblir, à notre sens, la remarque de dom Cabrol, malgré quatre arguments distincts, rangés en bataille [7]. Ce détail importe peu, et quand même le badinage de Mgr Duchesne tomberait un peu à faux, le P. Rottmanner n'en a pas moins raison sur le fond même de la question. Après sa démonstration, l'on ne saurait douter, et personne ne s'avise de douter que le cardinal Pitra se soit mépris sur la valeur de sa découverte. La *Clavis Melitonis* n'a rien à voir avec l'évêque de Sardes, c'est entendu. Elle n'en est pas moins une sorte de *Thesaurus* symbolique dont nous avons essayé de montrer l'intérêt, et qui pourrait aider les archéologues et les historiens de l'art à interpréter bien des figures restées obscures, parmi celles qui peuplent nos églises du moyen âge. La *Clef* est un répertoire d'éléments empruntés aux Pères, principalement à saint Augustin, à saint Grégoire, à saint Eucher, mais c'est un répertoire d'une antiquité fort respectable — encore qu'il soit malaisé de lui assigner une date précise — et qui ne mérite peut-être pas le dédaigneux oubli dans lequel il semble relégué.

E. Renoir.

CLEFS. CLEFS DE SAINT PIERRE. Des mosaïques, des sarcophages, des manuscrits nous montrent une scène inspirée de l'Évangile. Le Christ remet une clef, deux parfois, à saint Pierre. Le texte dont s'inspire cette représentation est si connu qu'il est à peine besoin de le rappeler. Jésus, donnant à son apôtre le droit de remettre les péchés, d'ouvrir le ciel ou de le tenir fermé, lui dit : *Et tibi dabo claves regni cælorum, et quodcumque ligaveris super terram erit ligatum in cælis, et quodcumque solveris super terram erit solutum et in cælis* [8].

Les anciennes liturgies ne pouvaient manquer de faire allusion à ce texte qu'on trouve invoqué par le *Missale gothicum* et par le *Sacramentarium gallicanum* dans l'oraison *Post nomina* qui suit la collecte dans le *Missa in cathedra Sancti Petri.*

Deum, qui beato Petro tantam potestatem discipulo contulit : ut si ipse ligaverit, non sit alter qui solverit : et quæ in terra solverit, idem cælo soluta sint : precibus imploremus : ut eductis a tartaro defunctorum spiritibus, non prævaleant sepultis infernæ portæ per crimina; quas per apostoli fidem vinci credit Ecclesia. Per Dominum [9].

Deum, qui beato Petro tantam potestatem discipulo contulit, ut si ipse ligaverit, non sit alter qui solverit; et quæ in terra solverit, item cælo soluta sint, precibus imploremus : ut eductis a tartaro defunctorum spiritibus, non prævaleant sepultis inferni portæ per crimina, quas per apostoli fidem vinci credit Ecclesia. Per Dominum [10].

Dans les oraisons de l'*Euchologion* destinées à lever l'interdit et l'excommunication, on trouve la mention du même texte [11].

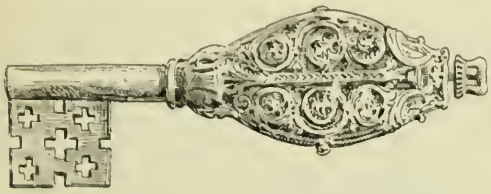
Si on peut faire remonter l'interprétation artistique de la scène de la remise des clefs jusqu'au IIIe siècle, puisqu'on la rencontre sur un sarcophage de cette époque [12], c'est surtout à partir du Ve siècle qu'on la trouve avec une importance en quelque manière officielle par suite de son introduction dans la mosaïque décorant l'arc triomphal des basiliques [13]. Les plus anciennes mosaïques qui nous font voir saint Pierre avec les clefs, devenues l'insigne de sa charge, sont celles de la basilique de Saint-Paul-hors-les-Murs, datée de 441, et de Sainte-Agathe *in Suburra*, presque aussitôt après celle du mausolée de Galla Placidia, à Ravenne, en 450 [14].

La représentation n'offre guère de variantes, tout au plus peut-on distinguer la remise d'une clef ou de deux clefs, l'instant de la remise ou celui qui suit, lorsque l'apôtre est déjà en possession; la pensée d'équilibrer la composition en faisant donner les clefs à saint Pierre suggère l'idée de remettre le *volumen* de la loi nouvelle à saint Paul. La remise des clefs paraît être, dans la pensée des chrétiens du IVe siècle, moins une allusion au pouvoir pénitentiel que l'insigne distinctif de la primauté : *Bono unitatis beatus Petrus præferri omnibus apostolis meruit, et claves regni cælorum communicandas ceteris solus accepit... Stant tot innocentes, et peccator accipit claves; ut unitatis negotium formaretur, provisum est, ut peccator aperi-*

[1] Voir *Theologische Quartalschrift*, 1896, p. 611-629, *Ein letztes Wort über die* Clavis Melitonis. — [2] L'article répond aux défenseurs attardés de l'authenticité. Cf. A. Battandier, *Le cardinal J.-B. Pitra*, in-4°, Paris, 1893, p. 744 : « Le cardinal Pitra a prouvé, par l'étude et la comparaison des manuscrits, que cette *Clef* avait pour auteur saint Méliton, évêque de Sardes au IIe siècle. Affirmer le contraire n'est pas le prouver, et le R. P. Rottmanner s'en est tenu à la simple affirmation. » Les adversaires de la *Clef* sont nombreux, à partir de 1885, c'est-à-dire après la publication, dans le *Bulletin critique*, du premier travail du P. Rottmanner. En voici quelques-uns : F.-X. Funk, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, 2e éd., in-8°, Rottenburg, 1890, p. 92; O. Bardenhewer, art. *Melito*, dans *Kirchenlexicon*, 2e éd., t. VIII, col. 1235, et *Patrologie*, 3e édit., in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1910, p. 106; St. Sychowski, *Hieronymus als Litteraturhistoriker*, in-8°, Munster, 1891, p. 116; G. Krüger, *Geschichte der altchristlichen Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1895, p. 78; F.-X. Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1895, t. I, p. 107; Harnack, *op. cit.*, p. 251. — [3] *Op. cit.*, p. 615. — [4] *Op. cit.*, p. 620. — [5] *Analecta sacra*, t. II, p. 8, n. 27. — [6] *Serm.*, CXXVI, n. 15, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 705. Voir Rottmanner, *op. cit.*, p. 627-628. — [7] *Op. cit.*, p. 625. — [8] Matth., XVI, 19. — [9] Muratori, *Liturgia romana vetus*, 1748, t. II, p. 564. — [10] *Ibid.*, t. II, p. 807. — [11] J. Goar, *Euchologion*, in-fol., Venetiis, 1730, p. 546. — [12] Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, 1873, t. V, pl. 319, n. 4. — [13] Garrucci, *op. cit.*, t. IV, pl. 230, n. 1; pl. 237, 240, 241, 252, 271, 272, 282, n. 1; pl. 283, 285, 287, 292, 293, 294. — [14] Même sujet à *Santa Maria in Cosmedin* et à Ravenne au VIe siècle. Garrucci, *op. cit.*, t. IV, pl. 240, n. 2; 241, 293.

rel innocentibus, ne innocentes claderent contra peccatores, et quæ necessaria est unitas, esse non posset[1]. C'est à ce choix distinctif du Christ que saint Pierre doit son titre de *claviger regni cælorum, primogenitus clavigerorum*[2].

Les clefs de la *Confession* de saint Pierre au Vatican participèrent à ces souvenirs et leur durent une vénération particulière. Des pèlerins avaient la dévotion de remplacer par une clef d'or celle de la Confession



3010. — Clef de Maestricht.
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. II, pl. CXXXI.

qu'on leur donnait : *Multi et claves aureas ad reserandos cancellos beati sepulcri faciunt, qui, ferentes, pro benedictione priores accipiunt*[3]. Grégoire Ier envoyait de ces clefs tantôt à la reine Theoctiste[4], tantôt au patriarche Anastase d'Antioche[5], tantôt au roi Childebert[6], etc., et on y introduisait un peu de la limaille des chaînes de l'apôtre (voir CHAINES DE SAINT PIERRE) : *Claves S. Petri, in quibus de vinculis catenarum ejus inclusum est, Excellentiæ vestræ direximus*. Grégoire III envoie lui aussi des clefs à Charles Martel, de même Léon III à Charlemagne et Grégoire VII à Alphonse de Castille[7]. On conserve aujourd'hui à Maestricht une clef dite de Saint-Gervais que Fr. Bock croit du IVe siècle et qui peut offrir un type de ces anciennes *claves sancti Petri* (fig. 3010), à condition de la rajeunir un peu.

Nous avons mentionné déjà les carreaux estampés (voir ce mot) de fabrication africaine. Un exemplaire conservé à Tunis, au musée Alaoui, au Bardo, représente saint Pierre nimbé recevant une clef des mains du Christ. Rien de plus grossier que cet objet qui semble une ébauche et qui était cependant terminé[8].

3011. — Arrestation de saint Pierre et remise des clefs.
Fragment de sarcophage d'Arles.
D'après E. Le Blant, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, pl. XII, n. 1.

Un fragment de marbre grec au Musée de Campo Santo (voir ce mot) à Rome, de provenance inconnue, montre un buste d'homme vêtu de la tunique et du pallium, tenant une clef à la main; malgré l'usure du marbre, le type de saint Pierre demeure reconnaissable[9]. Ce sujet n'a rien de rare sur les sarcophages;

3012. — Le Christ remet les clefs à l'apôtre. Fragment de sarcophage d'Apt.
D'après E. Le Blant, *Sarcophages des Gaules*, pl. XLVII, n. 3.

[1] S. Optat de Milève, *Advers. Parmen.*, l. VII, 3, *P. L.*, t. VII, col. 1087. — [2] E. Borgia, *Vaticana Confessio beati Petri chronologicis testimoniis inlustrata*, in-4°, Romæ, 1776, p. 118. Cf. Cozza Luzzi, *Le chiavi di san Pietro*, dans *Gli studi in Italia*, ann. VII, t. I, fasc. 5, 6; W. Köhler, *Die Schlüssel des Petrus, Versuch einer religions geschichtlichen Erklärung von Matth., XVI, 18-19*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, 1905, t. VIII, fasc. 2, p. 214-243. — [3] Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, I, c. XXVIII, *P. L.*, t. LXXII, col. 728. — [4] Grégoire Ier, *Epistol.*, l. VII, epist. XXVI, édit. Lœwenfeld, p. 472. — [5] *Ibid.*, l. I, epist. XXVIII, p. 41. — [6] *Ibid.*, l. I, epist. XXX; l. VI, epist. VI; l. VII, epist. XXXVIII. — [7] A. de Waal, *Andenken an die Romfahrt im Mittelalter*, dans *Römische Quartalschrift*, 1900, t. XIV, p. 58-60. Cf. E. Borgia, *Vaticana Confessio beati Petri*, p. 184 sq.; Fr. Bock et M. Willemsen, *Die mittelalterlichen Kunst- und Reliquienschätze zu Maestricht*, in-8°, Köln, 1872, p. 1-4. — [8] E. Le Blant, dans la *Revue archéologique*, 1893, p. 278, n. 5; R. de la Blanchère, dans le *Bulletin archéologique du Comité*, 1888, t. I, p. 302, n. 5; R. de la Blanchère et P. Gauckler, *Catalogue du musée Alaoui*, in-8°, Paris, 1897, p. 209, n. 5, pl. XXXVII, n. 4. — [9] J. Wittig, *Die altchristlichen Skulpturen in Museum im Campo Santo*, in-fol., Roma 1906, p. 105, n. 54, fig. 42.

on en connaît une quinzaine de spécimens [1], parmi lesquels quatre seulement sont romains, un ravennate, les autres gaulois. Le plus ancien de la série est un sarcophage romain [2], qu'on peut attribuer au IIIe siècle et qui a pu être un des prototypes de tous les autres [3].

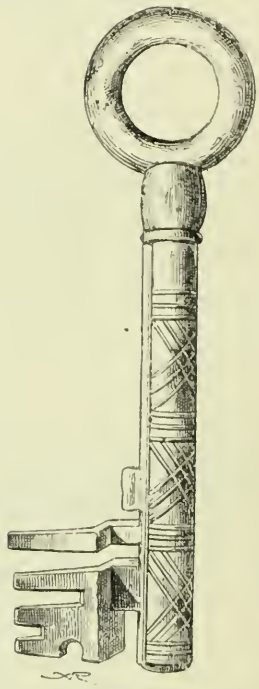
3013. — Clef de Sebbé.
D'après la *Revue biblique*, 1894, t. III, p. 272.

Il faut distinguer divers moments dans la scène représentée. Le motif le plus fréquent montre l'acte même de la remise des clefs par le Christ à saint Pierre qui reçoit ce symbole dans le pli de son manteau. C'est ce que nous voyons clairement sur un fragment de bas-relief représentant l'arrestation de saint Pierre

3014. — Saint Pierre, médaillon de plomb.
D'après E. Borgia, *Vaticana Confessio*, 1776.

et la remise des clefs, fragment venu d'Arles et entré en 1849 au musée d'Avignon (fig. 3011). La scène est déjà hiératisée, au contraire, dans un fragment également conservé au musée d'Avignon, mais provenant d'Apt. C'est un fragment de couvercle de sarcophage avec la tête juvénile de saint Genès formant l'angle et un amour supportant le cartouche destiné à recevoir l'épitaphe. Entre ces deux sujets le Christ remet les clefs à l'apôtre; la scène se passe en plein air, près d'un arbre (fig. 3012). Sur le fragment du musée de Campo Santo, l'apôtre tient la clef dont il a été mis en possession.

Sur la plupart des sarcophages que leur état de conservation matérielle permet d'étudier en détail, on voit que saint Pierre reçoit les clefs sur les mains voilées d'un pan de son *pallium*. C'est un geste qui reparaît souvent, soit qu'il s'agisse de recevoir le *volumen* de la loi nouvelle, soit le pain ou les poissons. De même dans les mosaïques, et ce geste s'explique par un sentiment de respect. C'est ainsi qu'on recevait le *donativum* de l'empereur [4].



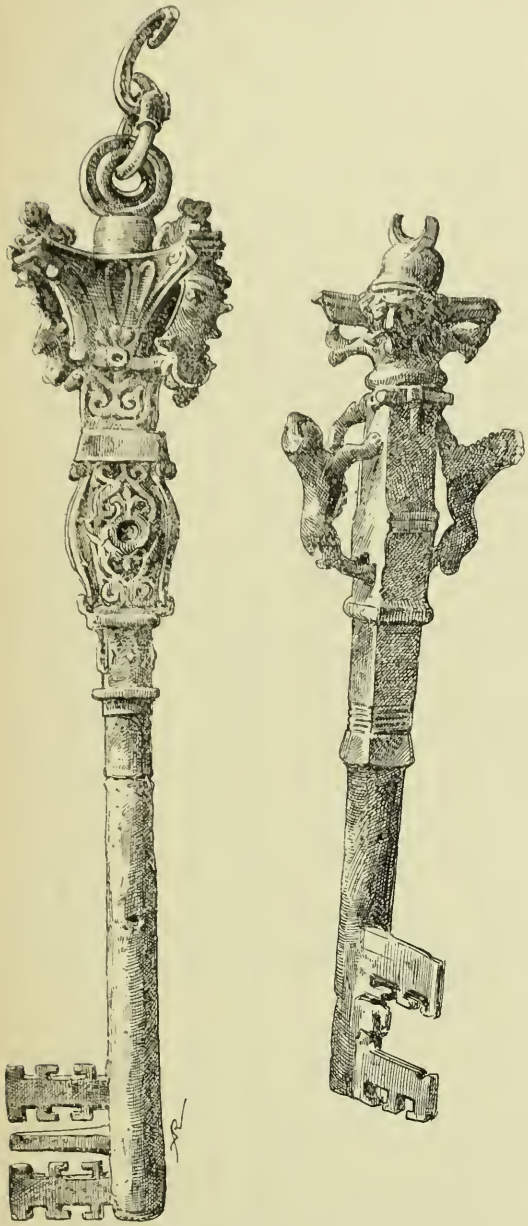
3015. — Clef mérovingienne.
D'après la *Revue de l'art chrétien*, 1881, t. XXXI, p. 303.

C'est à tort que Martigny [5] a interprété de la remise des clefs une fresque décorant un *arcosolium* de la Platonia; en réalité, le Christ remet une couronne. Voir *Dictionn.*, t. II, col. 2198, fig. 2188.

Le manuscrit syriaque de Rabbonla, conservé à la Laurentienne de Florence et daté de l'année 586, nous montre la remise des clefs; également la mosaïque de Saint-Laurent, en 585, celle de l'oratoire de Saint-Venance au Latran, exécutée sous le pontificat de Jean IV (640) et l'abside du Triclinium de Léon III, vers 800 [6].

[1] Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. V, pl. 313, n. 3; pl. 319, n. 1; pl. 330, n. 5; pl. 346, n. 2; Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, in-4°, Paris, 1878, pl. II, n. 1; pl. IV, XXX, LVIII, LXVI; Le même, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-4°, Paris, 1886, pl. XII, n. 1; pl. XLVI, n. 3; pl. XLVII, n. 2; pl. LIII, n. 2; pl. LXV, p. 113. Je ne mentionne que pour mémoire des bas-reliefs de Vérone et de Milan, du IXe siècle, Cf. d'Agincourt, *Histoire de l'art*, pl. XXVI, n. 13, 15. — [2] Garrucci, *op. cit.*, t. V, pl. 319, n. 1. — [3] Comparer ce sarcophage romain avec Le Blant, *Sarcophages d'Arles*, pl. II, n. 1; *Sarcophages de la Gaule*, pl. XII, n. 1. — [4] E. Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, 1878, p. 20. — [5] Martigny a été induit en erreur par la copie de Perret, *Catacombes de Rome*, t. I, pl. 7. — [6] Alemanni, *De Lateranensibus parietinis*, dans Grævius, *Thesaurus antiquit. et historiar. Italiæ*, Lugduni Batavîæ, 1723, t. VIII, part. I, pl. III.

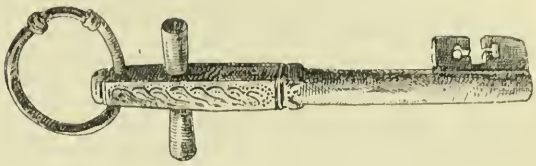
Des médaillons et médailles de plomb, d'époque ancienne, montrent grossièrement le buste de saint Pierre avec une clef sur la poitrine [1] (fig. 3014); il n'y a pas lieu pour nous d'y insister, Borgia estime que



3016. — Clefs du monastère de Schnoudi.
D'après Strzygowski, *Koptische Kunst*, 1904, pl. XXXV, n. 9188, 9189.

nihil impendit quominus plumbeum hoc signum respectu imaginis D. Petri ad sæcula remotiora pertineat; immo si attendatur forma clavis, quæ pendet e pectore D. Petri, antiquius aliis omnibus monumentis apostolum cum una aut pluribus clavibus repræsentantibus, judicabimus.

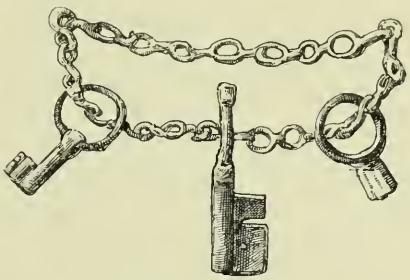
Le manuscrit Vatican, Gr. *699*, fol. 81, du VIIIe siècle [2], montre saint Pierre avec trois clefs d'or enfilées à un anneau d'or; l'idée de faire ces clefs en or ou en argent, d'en avoir deux ou trois pour désigner le ciel, la terre, le purgatoire ou l'empire romain, sont des élucubrations médiévales dans lesquelles nous nous garderons de nous engager. A l'époque qui fait l'objet de nos recherches, on figure tantôt une, tantôt deux clefs sans y regarder de très près. *Hæc illi confessio*



3017. — Clef copte.
D'après Strzygowski, *Koptische Kunst*, pl. XXXV, n. 9190.

dedit, dit saint Maxime de Turin, *ut ante claves regni cælorum acciperet, quam cæli januas introiret... Clavis cæli lingua est Petri, quia singulorum merita censendo apostolus unicuique regnum cælorum aut claudit aut aperit. Non est ergo clavis ista mortalis artificis aptata manu sed data a Christo potestas est judicandi* [3].

En dehors de l'attribution des clefs à saint Pierre, cet objet offre pour l'archéologie chrétienne un intérêt assez mince. En étudiant les anneaux (voir ce mot) nous avons eu l'occasion de montrer que parfois une clef s'y trouvait soudée, ce n'était pas un bibelot, mais surtout un symbole; l'époux, en passant l'anneau au doigt de l'épouse lui remettait en même temps la clef



3018. — Clefs coptes.
D'après Strzygowski, *Koptische Kunst*, pl. XXXV, n. 7177.

de la maison. Parmi les objets rencontrés dans les catacombes par les anciens explorateurs, on mentionne des clefs sans importance. Bien qu'il ne soit pas possible et que nous ne croyions pas utile d'entreprendre ici un inventaire complet qui pourrait seul renseigner sur la valeur de la clef dans le symbolisme chrétien, nous indiquerons quelques spécimens.

A Sebbé (Masada), désert de Judée, une clef de bronze trouvée non loin de l'église, de travail byzantin, et qui paraît vouloir représenter le monogramme du Christ [4] (fig. 3013).

Près de Rouen, peut-être à Pont-de-l'Arche, une clef repêchée dans la Seine. Cette clef, haute de 0m12, est en fer plaqué et damasquiné d'argent. Anneau circulaire; panneton à dents compliquées, tige à triple registre chargé de trois traits en sautoir. Diverses opinions se sont produites au sujet de cette clef, les uns l'ont classée au XIe siècle, d'autres au XVe, d'autres en font un produit hispano-arabe. « Je n'ai

[1] E. Borgia, *Vaticana Confessio beati Petri*, 1776, frontispice; A. de Waal, *Schlüssel*, dans Kraus, *Realencyklopädie*, t. II, p. 737. — [2] Alemanni, *op. cit.*, le faisait du VIe siècle, contemporain de Justinien. — [3] S. Maxime de Turin, *Homil. I in natal. apost.*, *P. L.*, t. LVII, col. 393. — [4] M.-J. Lagrange, dans la *Revue biblique*, 1894, t. III, p. 272.

jamais hésité, écrit Ch. de Linas, à y reconnaître un travail mérovingien. Si l'on exige les preuves du fait avancé, on les trouvera, comme je les ai trouvées moi-même, dans l'intéressante série d'anciennes clefs que possède M. Victor Gay, et sur les damasquinures de l'époque franque que l'on rencontre partout [1]. » (Fig. 3015.)

En Égypte, nous avons quelques clefs anciennes et intéressantes, notamment les deux clefs du monastère de Schnoudi, près de Sohag, toutes deux du ve siècle. Les figures 3016 *a* et *b* remplacent avantageusement une description. La clef *a* mesure 0^m441 de hauteur, la clef *b*, 0^m355 [2]. D'autres clefs coptes consistent en une tige, un panneton, une traverse pour donner prise et un anneau de suspension ajouté; parfois c'est moins une clef proprement dite qu'un crochet (fig. 3017). On a retrouvé de petites clefs enfilées à une chaînette de 0^m145 de long; les clefs ont respectivement 0^m072, 0^m047, 0^m041 de hauteur (fig. 3018).

H. Leclercq.

CLEMATIUS. Voir Cologne.

CLEMENS (Titus Flavius). Après quelques années d'un gouvernement modéré en apparence, mais que des dépenses désordonnées devaient promptement acculer à la ressource des expédients et des violences, Domitien revint à la politique des Jules : délations, confiscations, proscriptions, supplices. Comme ces ressources ne suffisaient pas encore, on recourut à d'anciennes vexations dont on pressa l'application. Depuis l'an 70, les Juifs étaient soumis à une taxe exigée des seuls nationaux : Domitien l'étendit à toutes les catégories de gens qui menaient la vie judaïque, circoncis ou non. *Præter cæteros judaicus fiscus acerbissime actus est ad quem deferebantur qui vel* improfessi *judaicam viverent vitam, vel, dissimulata origine, imposita genti tributa non pependissent* [3]. Le fisc stimulant la police toujours disposée à montrer du zèle, la mesure se trouva recevoir une application étendue des Juifs aux prosélytes de la porte, même aux chrétiens, en un mot, à tous ceux qui adoraient un Dieu unique et comptaient la Bible parmi leurs livres sacrés. « Alors commença une inquisition qui ne reculait ni devant les plus odieuses investigations matérielles [4], ni devant les plus délicates recherches de conscience. Beaucoup de chrétiens refusèrent de se laisser confondre avec les Juifs, d'acquitter une taxe dont le paiement leur paraissait un mensonge, une abjuration déguisée; la distinction des deux religions, depuis longtemps oubliée, redevint officielle. Refuser de l'argent à l'empereur était alors le plus grand des crimes. Les chrétiens s'en aperçurent à leurs dépens. Désormais il y eut, aux yeux de l'autorité romaine, deux classes d'hommes vivant *more judaico*. Les premiers étaient les vrais Juifs ou les prosélytes du judaïsme : leur religion était licite à condition de payer le didrachme [5]. Mais à côté d'eux, refusant de se laisser confondre avec eux, étaient d'autres hommes, qui ressemblaient aux Juifs par les mœurs, sans professer leur religion. Ni païens ni juifs, ils n'exerçaient pas de culte reconnu, ce qui, pour l'État romain, était la même chose que n'exercer aucun culte. On les fit tomber sous l'inculpation « d'athéisme et de mœurs juives [6] » formule légale qui, sous Domitien, désigna les chrétiens [7]. » Alors éclata contre eux une violente persécution religieuse.

« Domitien, écrit Dion Cassius, fit mourir Flavius Clemens, qui était alors consul, bien que ce personnage fût son cousin et qu'il eût pour femme Flavia Domitilla, sa parente. L'accusation d'athéisme fut portée contre eux deux. De ce chef, furent condamnés beaucoup d'autres citoyens qui avaient adopté les coutumes juives : les uns furent mis à mort, les autres virent confisquer leurs biens. L'empereur fit aussi périr Glabrion qui avait été consul avec Trajan : il l'accusait du même crime que les autres [8]. » Quelques textes permettent de compléter ces indications. « Domitien, au dire de Suétone, tua, sur le plus léger des soupçons, *ex tenuissima suspicione*, son cousin Flavius Clemens, homme dont on méprisait fort l'inertie. Clemens, père de deux jeunes garçons auxquels Domitien qui leur destinait son héritage avait changé leurs noms pour ceux de Vespasien et Domitien, venait à peine de sortir du consulat [9]. Consul ordinaire en 95 [10], vraisemblablement du 1er janvier au 30 avril, il périt donc dans le cours de cette année. « Imhof [11] s'appuie sur un passage de Suétone pour placer la mort de Clemens en janvier 96. Après avoir raconté cette mort, l'historien ajoute : *Quo maxime facto maturavit sibi exitium. Continuis octo mensibus tot fulgura facta nuntiataque sunt, ut...* Il y aurait donc eu, selon Imhof, huit mois d'intervalle entre le meurtre de Clemens et celui de Domitien, de janvier à septembre 96. Mais, dans cette hypothèse, on ne pourrait concilier les textes de Suétone et de Dion Cassius [12]. De plus, nous savons par Dion que Flavia Domitilla fut condamnée en même temps que Clemens : or elle le fut dans la quinzième année du règne de Domitien, dans celle où Clémens fut consul [13] et très probablement dans les trois derniers mois de cette année. Eusèbe, dans sa *Chronologie*, d'après la version que nous en a gardée saint Jérôme, place sa condamnation en 2112 (= 1er octobre 95-30 septembre 96). Il ne faut donc pas chercher un lien d'idées dans les deux phrases consécutives de Suétone, qui supprime volontiers les transitions. Quant à ces huit mois remplis de présages, ils s'écoulèrent depuis le commencement de l'année qui devait être fatale à Domitien jusqu'au jour de sa mort [14]. »

Le choix que Domitien avait fait des deux jeunes fils de Fl. Clemens pour recueillir sa succession, semblait devoir affermir pour jamais la faveur de leur père, mais Domitien, instruit que son parent s'était allié à une religion étrangère, répandue principalement dans le bas peuple, ne put sans doute comprendre qu'un homme comblé par la fortune changeât de dieux sans changer de parti politique; il dut voir, avec sa promptitude ordinaire à soupçonner, un complot dont Clemens était le chef en attendant qu'il

[1] Ch. de Linas, *Les expositions rétrospectives de Bruxelles de Dusseldorf et de l'Union centrale des beaux-arts à Paris*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1881, t. XXXI, p. 303-304. — [2] J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, 1904, pl. XXXV, n. 9188, 9189. — [3] Suétone, *Domitianus*, c. XII. — [4] *Ibid.* : *Interfuisse me adolescentulum memini, quum a procuratore, frequentissimoque consilio, inspiceretur nonagenarius senex, an circumsectus esset.* — [5] Tertullien, *Apologet.*, c. XVIII, *P. L.*, t. I, col. 377 : *Vectigalis libertas.* — [6] Dion Cassius, LXVII, 13. — [7] P. Allard, *Histoire des persécutions*, in-8°, Paris, 1885, t. I, p. 100-101. — [8] Dion, LXVII, 13. — [9] Suétone, *Domitianus*, c. XV : *Denique Flavium Clementem patruelem suum, contemptissimæ inertiæ, cujus filios etiam tum parvulos, successores palam destinaverat, et abolito priore nomine, alterum Vespasianum appellari jusserat, alterum Domitianum, repente ex tenuissima suspicione tantum non in ipso ejus consulatu interemit.* — [10] J. Klein, *Fasti consulares inde a Cæsaris nece usque ad imperium Diocletiani*, in-8°, Lipsiæ, 1881, p. 51. — [11] Imhof, *T. Flav. Domitianus, Ein Beitrag zur Geschichte der römischen Kaiserzeit*, in-8°, Halle, 1857, p. 116, n. 1. — [12] L'assertion de Dion s'explique par le fait que, Clemens ayant été consul ordinaire, par conséquent éponyme, il figura comme consul sur les monuments publics et privés de toute l'année 95. — [13] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. III, c. XVIII, *P. G.*, t. XX, col. 252. — [14] S. Gsell, *Essai sur le règne de l'empereur Domitien*, in-8°, Paris, 1894, p. 303, note 8.

en devînt le bénéficiaire, impatient qu'il devait être de régner lui-même. Tel fut le soupçon sans fondement qui entraîna la condamnation du consul de l'an 95 et d'une partie des siens [1].

Titus Flavius Clemens était marié à Flavia Domitilla, propriétaire de l'hypogée de la voie Ardéatine. Sa vie est peu connue et il semble avoir subi plus que recherché les honneurs inévitablement attachés à la parenté impériale. Les contemporains avaient été frappés de cette indolence qu'ils eussent pu attribuer au scepticisme philosophique; cependant on la rejetait sur l'*inertie*, cette absence d'ambition paraissait *mollesse*. Elle s'expliquait par la foi religieuse de Clemens, soucieux d'échapper aux exigences compromettantes du culte officiel avec ses pratiques idolâtriques; l'abstention des actes de la vie politique s'imposait dès lors et ce fut peut-être pour avoir refusé de prendre part, selon le devoir de la charge de consul, à quelque cérémonie religieuse du culte païen, que Clemens attira sur lui la colère de l'empereur, ses soupçons et le martyre qui en fut la conséquence.

De ce martyre nous ne savons rien de plus que la mention qu'en fait Dion. Son souvenir même s'obscurcit de bonne heure et se confondit dans l'éclat dont s'entourait la mémoire de son homonyme Clément, troisième successeur de saint Pierre. C'est sous le vocable du pape Clément et non du consul que fut élevée et consacrée la basilique connue dès le IVe siècle. Si ce n'est qu'au IXe siècle que les reliques de ce pape furent déposées dans la basilique par saint Cyrille, la basilique elle-même commémorait un souvenir, une *memoria* de cet évêque de Rome et non pas les restes du consul dont il ne doit même pas être question dans l'histoire des origines de la basilique de Saint-Clément et jusqu'au VIIIe ou au IXe siècle.

A ce propos il faut dire quelques mots de l'inscription inséparable de ces reliques [2], inscription que le P. de Vitry s'est évertué, en soixante pages de format in-quarto, à commenter sans d'ailleurs l'éclaircir. Il s'est arrêté aux leçons suivantes :

FLAVIVS CLEM(*ens*) M(*ar*)T(*y*)R
HIC FELICIT(*er*) Є(*st*) TV(*mulatus*)
LEO I DOCT(*or*) X(*r*)IST(*ianitatis*) A(*nno*) CDXL AS-
[(*sumptus*) P(*ontifex*) EC(*clesiae*)

Si on confronte cette inscription avec tant de milliers d'autres appartenant à des périodes chronologiques antérieures au VIIe siècle, il est impossible d'hésiter, ne fût-ce qu'un instant, à la classer parmi ces marbres, auxquels elle est étrangère par sa paléographie et son formulaire insolite. A la supposer authentique, elle ne pourrait être, de toute façon, que le produit d'un siècle de profonde barbarie, tels que le IXe ou mieux encore le Xe siècle. Quant à la troisième ligne, c'est, suivant le mot de J.-B. De Rossi [3], beaucoup moins du style épigraphique que du style énigmatique; peut-être est-ce simplement une mystification [4].

H. LECLERCQ.

CLÉMENT (SAINT), hymnographe byzantin, dont l'Église grecque fait actuellement mémoire le 30 avril [5]. Ce jour-là on lit au synaxaire : Μνήμη τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος τοῦ ποιητοῦ. Cette indication est simplement suivie de deux trimètres iambiques :

Τέρψας ὁ Κλήμης γηγενεῖς ᾠδαῖς κάτω
ἀπῆλθε τέρψων, ὥσπερ οἶμαι, καὶ νόας [6].

Ce que Papebroch traduit ainsi :

Demulsit odis hic qui terrigenas Clemens
Abiit, opinor, angelos demulsurus.

D'anciens documents assignent à la mémoire de ce saint d'autres dates que celle du 30 avril. Vers la fin du IXe siècle, Clément était honoré le 28 avril à Sainte-Sophie [7]. Ailleurs il l'était le 27 avril, le 23 et le 27 mai [8].

Plusieurs de ces documents donnent à notre saint le titre de ποιητὴς τῶν κανόνων, *poète des canons*, c'est-à-dire auteur d'un certain nombre de ces hymnes rythmiques inaugurés au VIIIe siècle par saint André de Crète. Clément est donc un hymnographe, et Papebroch a raison de relever, à son sujet, le nom de *Clemens* dans la liste de mélodes dressée par Allatius [9].

Parmi les œuvres éditées d'hymnographie byzantine, nous connaissons neuf canons qui sont signés Κλήμεντος dans l'acrostiche des θεοτοκία. Ce sont les suivants : 1° canon à Moïse, 4e ton [10]; 2° canon aux Taxiarques, c'est-à-dire aux archanges Michel et Gabriel, 4e ton plagal [11]; 3° canon aux Patriarches, 2e ton plagal [12]; 4° canon à saint Jean Climaque, 1er ton [13]; 5° canon aux Sept dormants d'Éphèse, 2e ton [14]; 6° canon à la sainte Vierge, ton grave [15]; 7° canon à saint Akindynos et ses compagnons, 4e ton [16]; 8° canon à saint Abercius, 4e ton [17]; 9° canon sur un prêtre défunt, 2e ton plagal [18]. Ces neuf canons ont plusieurs éléments communs [19]. « Outre l'acrostiche nominal des θεοτοκία, ces canons en ont un second : les initiales des tropaires forment un trimètre iambique, exception faite pour le canon aux Patriarches et le canon à la sainte Vierge.

[1] Voir *Dictionn.*, t. I, au mot ARISTOCRATIQUES, col. 2850. — [2] É. de Vitry, *Titi Flavii Clementis, viri consularis et martyris, tumulus illustratus*, in-4°, Urbini, 1727; cf. *Acta eruditorum*, Lipsiæ, 1728, t. CIX, p. 273; *Mémoires de Trévoux*, 1728, p. 1531, 1544; *Disquisitio in dissertationem cui titulus est Tumulus Titi Flavii Clementis martyris illustratus, quæ prodiit Urbini 1727*, in-4°, Lugduni, p. 8; cette pièce anonyme, datée du 3 septembre 1727, est de M. Ant. Laisné qui la dédie au P. Ét. Lombard, S. J. La dissertation du P. É. de Vitry a été réimprimée dans Calogera, *Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici*, in-16, Venezia, 1745, t. XXXIII, p. 251-342, suivie de *In Titi Flavii Clementis viri consularis et martyris tumulum ab Edwardo de Vitry S. J. V. Cl. inlustratum. Francisci Antonii Zachariæ ejusdem Societatis Paralipomena. Accedit ejusdem authoris epistola in qua Vitrius defenditur et vindicatur*, dans même recueil, t. XXXIII, p. 343-416; enfin, *Viro Cl. deque literaria republ. optime merito P. D. Angelo Calogera M. C. Fr. Antonius Zacharias S. J. Sal. Plur.*, dans même recueil, t. XXXIII, p. 417-434. — [3] De Rossi, *Appendice all'articolo sulle prime origini della basilica di S. Clemente*, dans *Bull. di archeol. crist.*, 1863, p. 39. — [4] A. Zaccharia, *De rebus ad historiam atque antiquitates Ecclesiæ pertinentibus... dissertationes latinæ*, in-4°, Fulginiæ, 1781, t. I, p. 96, 101. *Dissertatio II. Appendix II, De conjectura Petri Polidori in postremum versum epitaphii T. Flavii Clementis.* — [5] Cf. S. Pétridès, *Office inédit de saint Clément, hymnographe*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1903, t. XII, p. 571-581, travail très complet qu'il suffira de résumer ici. — [6] Μηναῖον, édition de Venise, 1895, avril, p. 114. — [7] A. Dmitrievsky, *Description des manuscrits liturgiques* (en russe), t. I, Τυπικά, Kiev, 1895, p. 67. — [8] Voir les références dans *Acta sanctorum*, édit. Palmé, april. t. III, p. 796-797; Martinov, *Annus ecclesiasticus græco-slavicus*, Bruxelles, 1863, p. 116-117; H. Delehaye, *Propylæum ad acta sanctorum novembris, Synaxarium Ecclesiæ Constantinopolitanæ*, col. 632, 633, 641, 713. *Ibid.*, au 22 mai, au lieu de Κλήμεντος τοῦ Πισιτοῦ, il faut sûrement lire τοῦ ποιητοῦ (*cod. Vindob.*, Theol. gr. *300*). — [9] *Acta sanctorum, loc. cit.*; Allatius, *De libris ecclesiasticis græcorum*, Paris, 1644, p. 82. — [10] Μηναῖον, édition de Venise, 1895, septembre, p. 27 sq. — [11] *Ibid.*, novembre, p. 49 sq. — [12] *Ibid.*, décembre, p. 120 sq.; l'acrostiche des θεοτοκία n'est pas signalé. — [13] *Ibid.*, mars, p. 121 sq. — [14] Nicodème l'Haghiorite, Θεοτοκάριον, édition de Venise, 1898, p. 89 sq. — [15] *Acta sanctorum*, novembr. t. I, p. 510 sq., *Officium græcum SS. Acyndini et Sec.* — [16] Μηναῖον, édit. citée, août, p. 20 sq. — [17] Pitra, *Analecta sacra*, t. II, Frascati, 1884, p. 180 sq. — [18] Goar, Εὐχολόγιον *sive Rituale græcorum*, Paris, 1647, p. 566 sq. — [19] La liste donnée par Christ et Paranikas, *Anthologia græca carminum christianorum*, Leipzig, 1871, p. 265, et par G. Papadopoulos, Συμβολοὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς παρ' ἡμῖν ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς, Athènes, 1890, p. 248, est incomplète.

En outre, ils ont possédé une deuxième ode (nous avons celle du canon à saint Abercius), sauf le canon à saint Akindynos et ses compagnons, sauf le canon sur un prêtre défunt, sauf aussi le canon aux Taxiarques, s'il faut s'en rapporter au texte très corrompu du ménée[1]. Ils semblent bien appartenir au même auteur : une présomption de plus en faveur de cette opinion nous est fournie par les très nombreuses allusions à l'iconoclasme et aux saintes images[2]. »

Les œuvres de Clément restées inédites paraissent plus importantes encore que les œuvres publiées. Mai[3] et Pitra[4] lui attribuent une part dans la composition du Τριῴδιον primitif. *Dum Sophronii scripta in Vaticanis præsertim codicibus vestigarem*, écrit Mai, *incidi in amplum triodium quoddam, pulcherrimis litteris antiqua manu scriptum, atque ab hactenus editis totum differens, optimi generis et prorsus orthodoxi. Melodi in eo loquuntur Antonius monachus*, CLEMENS QUIDAM, *Johannes monachus*[5]... Un *Theotokarion* compilé en 1732 par le diacre Luc de Nicée, et conservé au monastère des Taxiarques près de Mantamadon (Lesbos), renferme trois canons d'un Clément à la sainte Vierge[6]. Mais ce sont surtout les manuscrits de Grotta-Ferrata qui sont riches en œuvres hymnographiques de Clément; on y trouve les canons suivants[7] :

Cod. Γ. β. XLIII, canon sur le grand habit monastique;

Cod. Γ. β. XLIII, canon pour les mourants;

Cod. Γ. β. XLIII, canon pour un moine défunt;

Cod. Γ. β. XLIII, canon sur même sujet;

Cod. Γ. β. XLIII, canon pour une religieuse défunte;

Cod. Δ. α. VII, canon à saint Eustathe et ses compagnons;

Cod. Δ. α. XI, canon à sainte Eupraxie;

Cod. Δ. α. XIV, canon pour le 2e dimanche avant Noël;

Cod. Δ. α. XVII, canon à saint Codrat;

Cod. Δ. α. XVII, canon à saint Nicétas.

« Il est à prévoir, ajoutait le P. Pétridès, que le dépouillement des innombrables manuscrits liturgiques enfouis dans les bibliothèques augmentera considérablement la liste précédente[8]. »

RENSEIGNEMENTS BIOGRAPHIQUES. — On n'a que peu de données sur l'auteur de ces diverses pièces. Les critiques ont tour à tour fait de Clément un moine de Grotta-Ferrata ou un moine de Stoudion; quelques-uns ont même distingué deux mélodes de ce nom, un pour chaque monastère. Aujourd'hui cependant, l'opinion la plus probable paraît être celle qui reconnaît un seul Clément comme auteur des canons ci-dessus énumérés, et qui le regarde comme un moine studite de l'époque iconoclaste. Voici comment le P. Pétridès présentait son jugement : « Sciommari rangeait Clément parmi les mélodes de Grotta-Ferrata[9]. Fabricius, ou plutôt son collaborateur Urbain Siber, en fit un studite[10].

« Pitra distingua d'abord deux homonymes, l'un de Grotta-Ferrata, l'autre du Stoudion[11]. Plus tard, le savant cardinal ne semble plus tenir compte que de celui-ci[12]. Pour ma part, je ne crois pas que le Clément des manuscrits de Grotta-Ferrata diffère du Clément dont nous connaissons dès longtemps plusieurs canons, surtout par les ménées imprimés. La question ne pourra être définitivement résolue que lorsqu'on possédera des canons de Grotta-Ferrata une édition complète ou du moins une description plus détaillée que celle de Rocchi. Mais, en attendant, on peut observer que le canon à saint Abercius publié en 1884 par Pitra, un de ceux qu'on aurait pu attribuer au prétendu mélode de Grotta-Ferrata, présente un air incontestable de famille avec les canons déjà édités : même acrostiche nominal, même acrostiche formant un trimètre iambique, mêmes allusions à l'iconoclasme. J'ignore pour quel motif Urbain Siber a mis Clément au nombre des mélodes studites. En tout cas, cette opinion a fait son chemin. Nous avons vu comment Pitra l'a accueillie. Plus récemment, G. Papadopoulos[13], l'abbé Marin[14], d'autres encore l'ont embrassée sans hésitation. Du canon à saint Abercius, Krumbacher dit aussi qu'il est vraisemblablement de l'école studite[15]. Christ semble ne connaître que le Clément de Grotta-Ferrata[16]. Si l'on admet que Clément habita le Stoudion, on sera peut-être tenté de l'identifier avec le Clément dont parle saint Théodore Studite dans une de ses lettres : Ὁ γραμματοφόρος, ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν υἱὸς Κλήμης, ὁ εὐλαβέστατος ἡγούμενος[17]. Mais ce fils spirituel de saint Théodore est-il bien lui-même un studite? Par contre, il me paraît impossible de confondre soit ce Clément soit notre hymnographe avec le Clément qui, après avoir été économe du Stoudion, succéda à saint Nicolas dans la charge d'hégoumène de ce monastère[18]. Saint Nicolas mourut en effet le 4 février 868, et Clément lui survécut de plusieurs années : on ne saurait donc guère voir en lui le disciple de saint Théodore, déjà qualifié d'hégoumène par celui-ci vers 820. En outre, l'office inédit que je publie nous fournit quelques rares mais précieux renseignements sur Clément, l'hymnographe : c'est un moine qui a souffert pour le culte des images et *est mort en exil* pour l'orthodoxie[19]. Il ne saurait donc être le même que Clément, successeur de saint Nicolas, mort tranquillement dans son monastère longtemps après la fin de la persécution iconoclaste[20]. »

L'office de saint Clément hymnographe, édité par le P. Pétridès, a l'avantage de préciser le titre d'*homologète* ou de *confesseur* donné à notre saint, en nous apprenant qu'il confessa la foi catholique et mourut en exil pour défendre le culte des images : Τὸ τοῦ Σωτῆρος εἰκονισμα | τῆς ἀνθρωπίνης μορφῆς | πατρικαῖς παραδόσεσιν | εὐσεβῶς ἐπόμενος | προσκυνῶν διετέλεσας | τοῖς ἐναντίοις ἀντιπαττόμενος | καὶ ὑπὸ τούτων | ἐξοριζόμενος, | πάσης γυμνούμενος | ὑλικῆς ὑπάρξεως[21]. Et un peu plus loin encore : Μόνης τῆς ὀρθοδόξου | πίστεως

[1] Il manque aussi deux tropaires au canon à saint Abercius et ses compagnons. — [2] S. Pétridès, *op. cit.*, p. 572. — [3] Mai, *Spicilegium romanum*, Rome, 1840, t. IV, p. VII. — [4] Pitra, *Hymnographie de l'Église grecque*, Rome, 1867, p. 58, 63. — [5] Mai, *op. et loc. cit.* — [6] A. Papadopoulos-Kerameus, Μακαριστοῦ, [illegible], dans Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει [illegible], supplément au t. XX (1884), p. 167. — [7] Rocchi, *Codices cryptenses*, Rome, 1884, p. 286, 287, 302, 310, 314, 318, 567. — [8] S. Pétridès, *op. cit.*, p. 573. — [9] Sciommari, *Vita sancti Bartholomæi*, Rome, 1728, p. 120. — [10] Fabricius, *Bibliotheca græca*, Hambourg, t. X, p. 131; U. G. Siber, *Historiam melodorum Ecclesiæ græcæ eorumque theologiam poeticam e menæis librisque liturgicis tradit...*, Leipzig, 1714, p. 9, où notre hymnographe est appelé *Clemens studita*. — [11] Pitra, *Hymnographie de l'Église grecque*, p. 55, 62, CLIV; *Analecta sacra*, Paris, 1876, t. I, Préface, p. XLIII. — [12] Pitra, *Analecta sacra*, t. II, p. 166. — [13] G. Papadopoulos, *op. et loc. cit.* Cf. Eustathios Boulismas, Περὶ ἐκκλησιαστικῶν μελῳδῶν, dans la revue Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. XII, p. 358 sq. — [14] Marin, *De studio*, Paris, 1897, p. 106; *Les moines de Constantinople*, Paris, 1897, p. 504. — [15] Krumbacher, *Studien zu den Legenden des hl. Theodosius*, p. 325, 333. — [16] Christ et Parmikas, *op. cit.*, Préface, p. XXIV. — [17] S. Théodore Studite, *Epist.*, II, 90, d'après l'édition de Sirmond, *P. G.*, t. XCIX, col. 1344. — [18] Vie de saint Nicolas le Studite, d'après l'édition de Combefis, *P. G.*, t. CV, col. 921. — [19] Papebroch, *Acta sanctorum*, *loc. cit.*, trouvant dans le synaxaire de Clermont le titre de confesseur donné à Clément, supposait déjà que le saint avait souffert pour la foi peut-être sous les iconoclastes : *Arbitramur confessorem dici, quod propter fidem plurima sit perpessus, fortasse sub iconomachis.* — [20] S. Pétridès, dans *Byzantinische Zeitschrift* 1903, t. XII, p. 574. — [21] S. Pétridès, *op. cit.*, p. 576.

προθύμως ἀντεχόμενος | ἐξορίας ὑπέστης | καὶ τρυφῆς παραδείσου ἠξίωσαι [1].

Cet office prouve, de plus, que le culte de saint Clément hymnographe était autrefois plus développé, au moins dans certaines églises, qu'il ne l'est actuellement. Pour établir le texte de cet office, le P. Pétridès s'est servi de deux manuscrits conservés à la bibliothèque du Saint-Sépulcre à Jérusalem : les *cod. 72* et *241* de Saint-Sabbas. L'office comprend trois stichères pour les vêpres et un canon, malheureusement anonyme, pour l'*orthros*. Ce canon porte cet acrostiche : Κλήμεντα μέλπω τὸν μελουργὸν ἐμφόνως. Un des deux manuscrits utilisés indique le 23 mai comme jour de fête de saint Clément, date qui ne se rencontre pas dans les autres documents [2].

S. Salaville.

CLÉMENT (Basilique de Saint-). — I. Découverte. II. Témoignages. III. Saint Clément. IV. Stratification. V. Le sanctuaire de Mithra. VI. L' « oratoire de saint Clément » ? VII. La basilique primitive : 1° *atrium*; 2° *narthex*; 3° *basilique*. VIII. Peintures. IX. Basilique du XIIe siècle. X. Mosaïque de l'abside. XI. Autres souvenirs. XII. Bibliographie.

I. Découverte. — En 1857, un sondage tenté dans la basilique de Saint-Clément à Rome révéla l'existence de constructions romaines à un niveau bien inférieur. En 1858, J.-B. De Rossi, pratiquant une fouille derrière l'abside, rencontra une autre abside plus ancienne et plus large et reconnut même l'existence d'appartements voûtés, remontant à l'époque impériale, qu'il fallut enfouir et combler de nouveau pour éviter les éboulements. Les religieux de l'ordre de Saint-Dominique chargés de la garde de la basilique découvrirent de leur côté des colonnes encore debout, quoique engagées dans des décombres de cinq mètres d'épaisseur. Il ne fut plus douteux dès lors que l'église, qu'on croyait un type unique de la basilique constantinienne, était une construction du moyen âge et qu'il fallait chercher la basilique primitive dans le sol. L'existence de celle-ci ne pouvait être mise en doute, elle se réclamait d'attestations nombreuses et formelles.

II. Témoignages. — La basilique existait au temps du pape Damase (366-384) dont une inscription y a été retrouvée [3]. Un texte de saint Jérôme, dans un ouvrage daté de l'année 392, signale à Rome une église dédiée à saint Clément : *nominis ejus* [*Clementis*] *memoriam usque hodie Romæ extructa ecclesia custodit*[4], et vers la même époque un collier d'esclave nous permet de lire cette mention [5] (voir Collier d'esclaves) :

TENE ME Q
VIA FVG· ET REB
OCA ME VICTOR
I ·ACOLIT
O A DOMIN
ICV CLEM
ENTIS
☧

Sous le pontificat de Sirice (384-399) une inscription paraît devoir être complétée ainsi [6] :

S[*alvo*] SIR[*icio ep*]ISC[*opo*] ECCL[*esiæ sanctæ* GA[*llus? gaudentius? gabinius?*]PRAESBYTER [*sancto*] MARTYR[*i Clementi h*]OC VOLVIT [*dedicatum?*]

Une lettre du pape Zosime, écrite en 417 [7], vient ensuite; puis la mention comme titre presbytéral au concile de 499; et encore dans des inscriptions du temps d'Hormisdas (514-523) [8] :

ALTARE TIBI DS SALVO HORMISDA PAPA · MER-
[CVRIVS PB CVM SOCIIS OFFERT

de l'année 533 [9], enfin au concile de 595.

Cette basilique elle-même posait des substructions antiques, auxquelles on a peut-être rattaché, bien avant Constantin, le souvenir du pape saint Clément [10].

III. Saint Clément. — Le pape saint Clément, troisième successeur de saint Pierre sur le siège de Rome, doit-il être identifié avec le personnage dont parle saint Paul aux Philippiens (IV, 3)? On a à peu près d'aussi bonnes raisons à faire valoir pour l'admettre que pour le nier et le fait certain, c'est qu'on n'en sait rien. Au point de vue spécial de l'archéologie, cela importe peu. Que Clément soit né à Philippes, ceci est pure conjecture, qu'il soit apparenté à la dynastie des Flaviens, pure fantaisie, qu'il soit le même que Titus Flavius Clemens, ceci n'est plus que plaisanterie [11]. Consulaire, affranchi ou fils d'affranchi, païen judéo-chrétien, nous n'en saurons probablement jamais rien. Pas plus d'ailleurs sur la date, la durée et les actes de son pontificat — sauf une lettre à l'Église de Corinthe — ni sur sa fin naturelle ou violente. Les Actes grecs de ce pape sont une œuvre du IVe siècle de mauvais aloi [12] qui nous raconte la relégation du pape au delà du Pont-Euxin, dans la Chersonèse Taurique (*Dictionn.*, t. II, col. 2641) où, en punition des succès de son apostolat parmi les condamnés aux mines, il est noyé dans la mer, une ancre au cou. Cette tradition reste obscure et d'aspect fortement légendaire. Quoi qu'on puisse dire du silence des anciens auteurs, Irénée, Eusèbe, Jérôme, il est indiscutable que la tradition du martyre de Clément hors de Rome était établie à Rome, dès le IVe siècle.

L'église construite à Rome devait donc rappeler un autre souvenir, sans doute celui d'une habitation où Clément avait réuni les chrétiens. D'après le *Liber pontificalis*, le père de Clément s'appelait Faustin et habitait dans la région du Celius; or l'église de Saint-Clément s'élevait dans la vallée entre le Celius et l'Esquilin, et non sur le Celius ni dans la région II^a Celimontana, comme l'a cru à tort le rédacteur du *Liber pontificalis*. S'il est impossible de rien établir d'assuré touchant le motif qui aura déterminé l'Église de Rome, dès le IVe siècle au plus tard, à faire choix de cet emplacement pour y localiser le souvenir du pape Clément, il reste possible de soutenir que l'église actuelle de Saint-Clément s'élève sur un des plus anciens lieux de réunion des fidèles de Rome, sur la place même d'une salle ayant appartenu à la demeure de saint Clément.

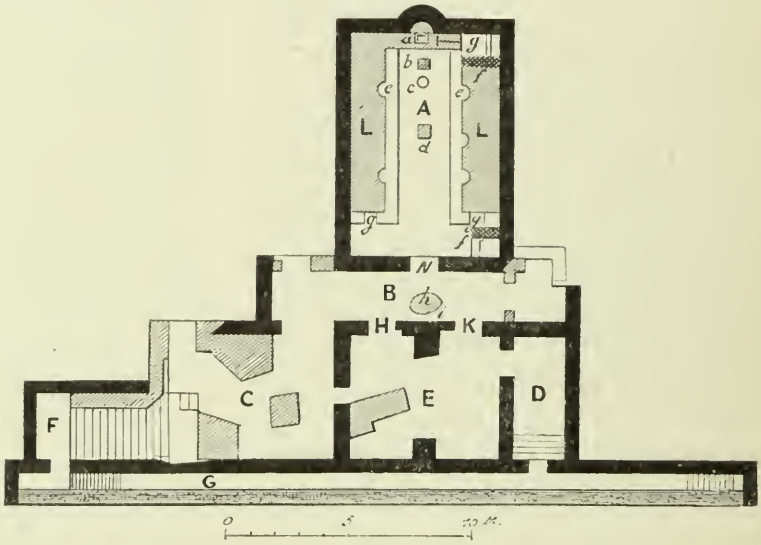
IV. Stratification. — Nous voyons en effet, sur ce point, un exemple remarquable, presque unique, de stratification monumentale. Après bien des années de travaux, tout ensemble hardiment et prudemment conduits, pour enlever les décombres du moyen âge et

[1] S. Pétridès, *op. cit.*, p. 577. — [2] *Ibid.*, p. 575. — [3] De Rossi, *Bullettino di archeol. crist.*, 1870, p. 148. — [4] S. Jérôme, *De viris illustribus*, c. XV, *P. L.*, t. XXIII, col. 634. — [5] Pignorio, *De servis eorum apud veteres ministeriis commentarius*, in-4°, Patavii, 1656, p. 21; Fabretti, *Inscript. antiquar., quæ in ædib. paternis asservantur, explicatio*, 1699, p. 522, n. 365; Muratori, *Thes. nov. veter. inscr.*, t. I, p. 479, n. 4; De Rossi, *op. cit.*, 1863, p. 25; *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n, 7192. — [6] De Rossi, *Bull. di arch. christ.*, 1870, 147-148. — [7] D. Coustant, *Epist. pontif. romanor.*, in-fol., Parisiis, 1721, p. 944; *P. L.*, t. XX, col. 650 : *Die recognitionis resedimus in S. Clementis basilica.* — [8] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1870, pl. XI. — [9] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 285; De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 517 note 1. — [10] L. Duchesne, *Notes sur la topogr. de Rome au moyen âge*. II. *Les titres presbytéraux et les diaconies*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1887, t. VII, p. 221. — [11] J.-B. Lightfoot, *The apostolic Fathers*, London, 1890, part. I, t. I, p. 16-61; Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, in-8°, Paderborn, 1897, t. I, p. 309-329. — [12] Funk, *Patrum apostolicorum opera*, in-8°, Tubingæ, 1901, t. II, p. 28-45.

pour étayer la basilique supérieure sur des voûtes modernes qui n'obstruassent pas trop les découvertes souterraines, on parvint enfin à dégager le vaisseau de la basilique primitive avec sa grande nef et ses deux ailes, à cinq mètres environ au-dessous de l'autre, sur une longueur d'environ 42 mètres en longueur et 26m50 en largeur. Le tout se trouva reposer sur des substructions d'époque romaine, briques à fleur de terre, tuf volcanique plus bas. Bien plus, en reprenant les fouilles derrière l'abside, on retrouva la salle voûtée à caissons de stuc déjà connue et deux ou trois salles encombrées de piliers du IVe siècle, piliers qu'il fallut fortifier encore au-dessous de l'abside; de ces chambres, l'une conduit à un escalier fort large, antique, qui monte vers une salle voûtée derrière l'aile gauche et même au niveau de la basilique. Enfin, en dernier lieu, une antre mithriaque.

Ainsi, quatre étages de constructions : tout à fait en bas, au niveau le plus primitif, subsiste un mur en *opus quadratum* du Ve ou du VIe siècle de Rome; on y accède par un petit escalier qui part du fond de la basilique primitive. Des inscriptions trouvées près de là ont fait penser à J.-B. De Rossi que cet édifice était un bureau de la monnaie; le bureau primitif était sur le Capitole, près du temple de Junon Moneta, mais il aurait pu être transporté là sous l'empire. — Au-dessus, la maison patricienne du Ier siècle de notre ère; on y a trouvé une statue du Bon Pasteur. — Au-dessus, la basilique primitive dont nous venons de produire les attestations. — Enfin, au-dessus de celle-ci, la basilique supérieure élevée au début du XIIe siècle.

A, Sanctuaire de Mithra
B, Vestibule du sanctuaire.
C, Salle où aboutit l'escalier.
D, Petite salle voûtée.
E, « Oratoire de S. Clément »?
F, Pièce située derrière la basilique au 1er étage.
G, Corridor entre le mur de tuf et le mur de briques.
H, K, Portes cintrées.
L, L, *Podia*.
a, Base d'autel creuse.
b, Base d'autel carrée.
c, Base ronde de Mithra.
d, Cippe de Mithra taurochtone.
e, Bords de *podia* servant de degrés.
f, Petits murs bas.
g, Escaliers.
h, Base de colonne.
i, Muraille remaniée au IIIe siècle.



3019. — Partie d'une maison romaine et sanctuaire de Mithra, sous la basilique de Saint-Clément.
D'après *Görresgesellschaft für Pflege der Wissenschaft*, 1893, p. 11, fig. 1.

V. Le sanctuaire de Mithra. — Sur l'emplacement que nous étudions, on découvrit et déblaya, entre 1867 et 1870, un sanctuaire du dieu Mithra (fig. 3019, 3020). A 4m50 au-dessous de l'abside de la basilique primitive et à une dizaine de mètres au-dessous du niveau actuel du sol, on rencontra les souterrains d'une construction extrêmement ancienne qui paraissent avoir servi de caves à une habitation privée, peut-être celle de saint Clément. Ces souterrains furent aménagés, à ce qu'il semble, au IIIe siècle, pour servir de *mithræum*. On ne saurait dire si, avant cette époque, le culte chrétien y avait été célébré, aucune trace n'a été relevée; mais quand la basilique fut créée, on combla les souterrains avec de la terre et on les mura. Ceci aurait été, à n'en pouvoir douter, l'ouvrage des chrétiens, si la statue mutilée retrouvée en haut de l'escalier qui conduisait au *mithræum*, derrière la muraille, était sans discussion possible une statue du Bon Pasteur (fig. 3022).

On accédait par un escalier dans le couloir G, donnant accès dans une salle D, qui mesure 2 mètres sur 5 mètres et qu'il faut traverser pour pénétrer dans une deuxième salle E, de 2 mètres sur 6, décorée de sujets mythologiques. Le mur de droite de cette chambre E était percé de deux portes, H et K, donnant accès dans un deuxième couloir qui n'a pas été complètement dégagé, mais qui paraît faire tout le tour du *mithræum*, dont l'entrée est en N. Cette salle, malgré sa décoration, aura dû servir de *pronaos*, puisqu'on y a rencontré une stèle mithriaque.

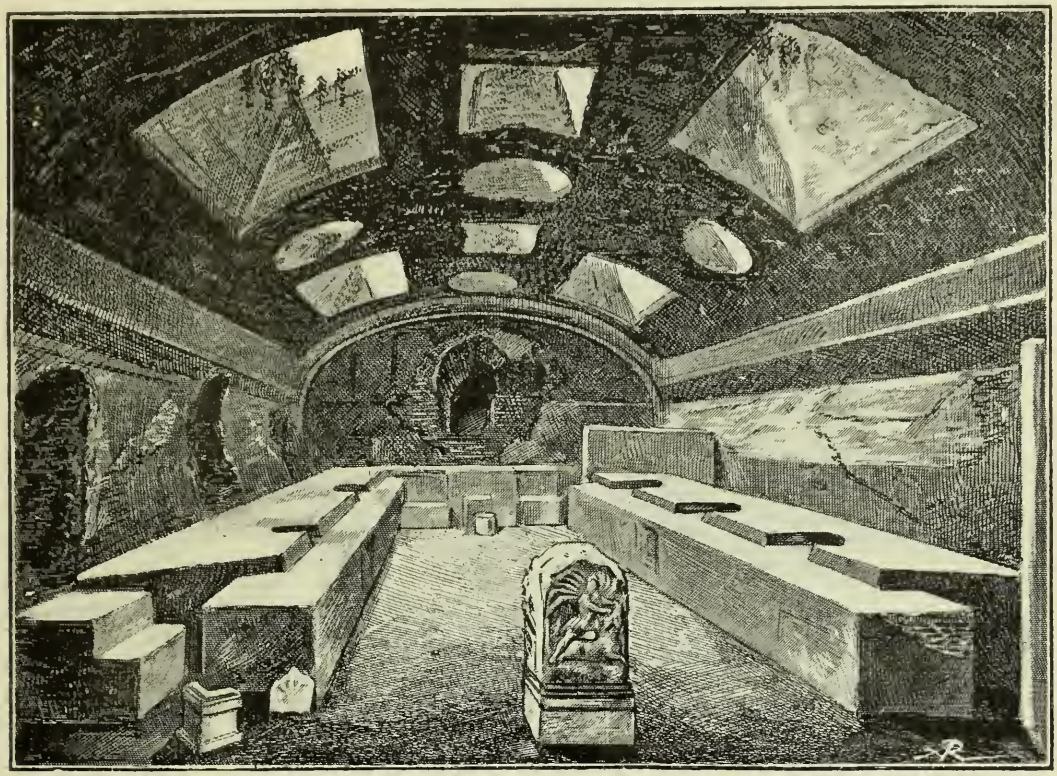
Le sanctuaire de Mithra[1] est un rectangle d'environ 9 mètres sur 6. Les parois imitent la rudesse des rochers. Ces rugosités alternaient avec des mosaïques qui ont été arrachées. La voûte est percée de onze[2] ouvertures rondes et carrées, pour laisser pénétrer l'air et la lumière. Tout autour du vaisseau, sauf du côté de l'entrée et dans l'angle du fond, à droite, règne un *podium*, sorte de soubassement en saillie, d'un mètre à peine d'élévation, composé sur les côtés d'une sorte de marche plate de 0m40 de largeur et d'un plan incliné beaucoup plus large, 1m40 à 1m50, allant suivant une pente assez forte dans la direction de la muraille. On y accédait par des escaliers de pierre, *g g*, disposés aux deux extrémités. Ces *podia*, longs d'environ 7 mètres, sont entaillés de cinq cavités semi-circulaires, deux à gauche, trois à droite, cavités mesurant chacune 0m35 de diamètre. Une niche quadrangulaire était creusée de chaque côté, à peu près au niveau du sol, dans la paroi du *podium* vers son milieu. Contre le mur du fond, le *podium* n'a pas plus de 0m60 de large. Au-dessous, la muraille verticale garde la trace d'un hémicycle, d'environ 0m80 de large, dont les mosaïques ont été détruites, comme celles qui or-

[1] Aujourd'hui inondé et inaccessible. — [2] On n'en peut apercevoir que dix sur notre figure.

naient les deux côtés du temple. C'est là évidemment qu'était placé le bas-relief de Mithra taurochtone. Devant cette sorte d'abside se trouvaient trois autels ou piédestaux, placés l'un devant l'autre. Le premier en maçonnerie (?) de la hauteur du *podium*, mais plus large, était creux; on a trouvé à côté une plaque de terre cuite qui s'appliquait parfaitement et qui le fermait sans doute. Le second piédestal, plus bas que le premier (environ 0m60 de hauteur), était également carré. Le troisième, plus petit encore, était circulaire. Aux deux extrémités du *podium* de droite, deux murs à hauteur d'appui séparent du reste de la salle deux sortes de réduits ouverts sur le devant. Un autel de marbre blanc, trouvé dans la salle E, a été transporté au milieu du *mithræum* où il est resté.

VI. L'ORATOIRE DE SAINT-CLÉMENT ? — L'aménagement du *mithræum* est postérieur à la construction d'une habitation privée d'époque romaine. La maçonnerie de tuf volcanique à blocs rectangulaires, avec un cordon de travertin qui court tout le long des substructions en tuf et supporte lui-même d'autres constructions en briques, nous reporte à une période antérieure à l'empire. Cet appareil, qu'on peut faire remonter à l'époque républicaine et même au temps des rois, s'étendait jusque sous le *mithræum* et par conséquent plus loin que l'aire de la basilique clémentine. Le *mithræum* est une construction de l'époque impériale dont la destination primitive peut avoir été chrétienne, bien qu'on ne soit en mesure d'en donner aucune preuve. C'est ainsi qu'on crut pouvoir faire de la salle E, dont la voûte en caissons de stuc blanc rappelle le IIe siècle[1], un « oratoire de saint Clément. » Tout ce qu'on en peut dire, c'est que la construction fait penser à une maison privée plutôt qu'à un édifice public. Il faut reconnaître toutefois qu'un rapprochement semble donner quelque vraisemblance à l'attribution proposée. L'abside de la basilique primitive est établie par-dessus la salle ornée de caissons. On peut même ajouter que la basilique clémentine consacrait une *memoria* du pape martyr; nous avons dit que ce n'était vraisemblablement pas la *memoria* de son martyre.

Les pièces souterraines ont subi au IIIe siècle des remaniements, par suite peut-être des confiscations qui dépouillèrent un grand nombre de familles chrétiennes. A quelle date et en vertu de quel édit le lieu aura-t-il été restitué aux fidèles? Nous l'ignorons.



3020. — Sanctuaire de Mithra à Saint-Clément.
D'après Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, t. II, p. 204, fig. 30.

Confiscation ou désaffectation. Si l'on admet l'hypothèse qui voit dans la salle aux caissons un lieu d'assemblées chrétiennes vers la fin du Ier siècle, il est possible que les lois qui atteignirent les communautés aient dispersé celle qui se réunissait ici. Ce qui paraît plus probable, c'est que ces diverses salles chrétiennes auront été évacuées et désaffectées au IIIe siècle, quand on y installa à proximité le culte de Mithra, car la muraille *i* porte des traces de remaniements destinés à unir la salle E au vestibule B. Ces remaniements ont substitué à la muraille pleine des pilastres à chapiteaux corinthiens, mais de la décadence, dignes du IIIe siècle, et supportant des arceaux en forme de portes. Alors et par là toutes les salles communiquèrent entre elles et la salle aux cais-

[1] L'un des sujets qu'on a pu distinguer le plus nettement au moment de la découverte est celui d'Hippolyte fuyant Phèdre. Les reliefs sont peu accentués.

sons de stuc devint nécessairement une dépendance du *mithræum*, une sorte de *pronaos* où certains des mystères ont pu être célébrés. Le vestibule B montre sur l'une de ses parois les montants et le linteau d'une porte qui, du reste, est bouchée. Où menait-elle? J.-B. De Rossi, rapprochant les changements indiqués plus haut avec une transformation analogue faite par l'empereur Commode, à Ostie, d'une crypte ou cave de son palais en antre mithriaque, en conclut qu'une portion des sous-sols de l'habitation romaine fut de même utilisée pour le culte oriental.

Dans le cas où l'abside de la basilique primitive aurait, par sa disposition, consacré et pris sous sa

3021. — Statue de Mithra. D'après une photographie.

garde en quelque manière l'emplacement d'une *memoria* chrétienne remontant à l'âge apostolique à peu près, comment expliquer la persistance de ce souvenir, alors que le local même était envahi par un culte rival? Ne faudrait-il pas voir précisément l'explication de ce fait dans la confiscation du *dominicum Clementis* et de l'édicule qui avait été vraisemblablement construit par-dessus, lorsque les lois du IIIe siècle évincèrent les chrétiens de leurs lieux de réunion qu'elles dévolurent au fisc? Celui-ci trafiqua de l'aubaine, puisque les édits de restitutions de Gallus, de Galère, de Constantin ne restituèrent que ce qui se trouvait encore en possession du fisc. Le *dominicum Clementis* aurait été vendu ou attribué à un groupe d'adorateurs de Mithra qui s'y installa, désaffecta ce qui était chrétien et aménagea sa propre installation avec d'autant plus d'entrain que la rivalité était ardente entre les deux cultes. Mais Mithra ne tarda pas à reculer et à succomber. Sans doute, l'Église de Rome guettait ce sous-sol sanctifié par quelques souvenirs de Clément, un de ses premiers évêques, et, à la première occasion, racheta ou réoccupa par achat, cession ou autrement, son ancienne propriété dont elle prit possession éclatante en y élevant une basilique.

Est-ce alors qu'on isola ces appartements de la basilique nouvelle en les comblant avec de la terre? Nul indice ne permet d'en décider [1]. Quand l'emplacement fut-il reconquis par le culte chrétien? On ne peut indiquer de date certaine, car la construction de la basilique elle-même n'est pas datée; les témoignages cités plus haut sont vagues et peuvent être tirés en sens divers. Nous savons que le préfet de

3022. — Statue criophore. D'après une photographie.

Rome, Gracchus, bouleversa un sanctuaire de Mithra, en 377; mais sa prohibition n'embrassa pas, ce semble, autre chose que le principal centre du culte à Rome; et même les sectaires le rétablirent à leurs frais, de sorte que les mystères mithriaques subsistèrent, jusqu'en 394, même à côté de la basilique Vaticane. On peut supposer, car il n'y a ici matière qu'à suppositions, que, dans la première moitié du IVe siècle, un empereur chrétien donna l'emplacement souterrain qui tenait à cœur aux chefs de l'Église de Rome à celui qui la représentait pour lors et réintégra les fidèles dans la possession d'un bien qu'à plus de deux siècles de distance, un souvenir, une *memoria* rattachait à l'histoire des premiers temps de la communauté romaine.

C'est alors que les appartements souterrains durent être bouleversés et obstrués de terre. On y construisit, en tous cas, des piliers de soutènement pour l'abside

[1] Il n'est pas surprenant qu'on ait adopté ce procédé. Outre qu'il mettait bon ordre à toute revendication possible des mithriacistes, on devait avoir peu de dévotion à ce local souillé par le culte rival. Ce à quoi on s'attachait, c'était à l'emplacement. Ceci d'ailleurs rentrait bien dans la conception romaine ou la prise de possession par le propriétaire plongeait à l'intérieur du sol indéfiniment. Ce n'était pas la surface, ni la parcelle en contact avec le souvenir, mais tout le sol jusqu'aux entrailles de la terre. Ainsi dans les catacombes, saint Damase laisse une tombe sainte au lieu même où elle se trouve et il y superpose exactement sur le sol, à ciel ouvert, un martyrium ou une basilique.

qui les défigurèrent complètement. Ces piliers sont fort reconnaissables à la grossièreté de leurs matériaux. Nous ne les indiquons pas sur le plan pour éviter les confusions.

VII. La basilique primitive. — 1° L'*atrium* de la basilique primitive est encore caché; il devait correspondre à l'*atrium* actuel. On descend dans la basilique inférieure par un escalier moderne sur les parois duquel ont été fixés des fragments épigraphiques; à droite, des fragments damasiens où on pourrait soupçonner le nom de Clément :

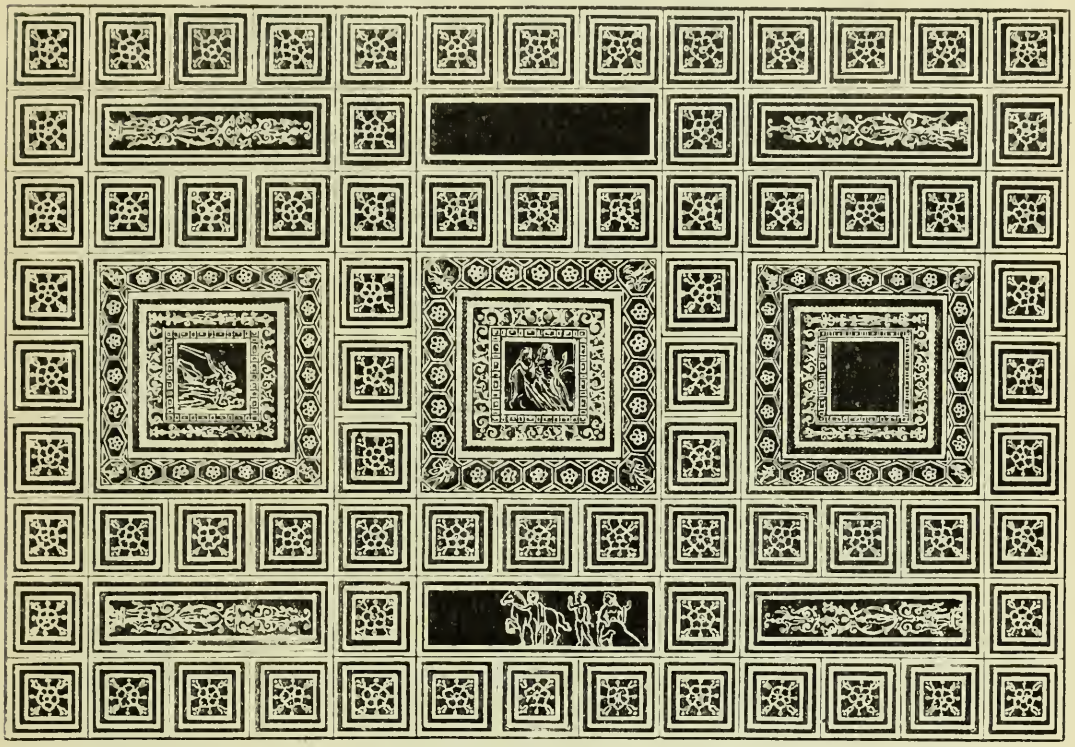
P TV E VISEM ESCL *sed* *mentis?*

ETA PE IST PTS

tion funéraire du XIe siècle, trouvée sur une tombe du *narthex* à l'entrée de la nef :

|MĒBRA
+ SVBTVS HAC TERRA·NR̄A SEPVLTA SVNT
NEPTIS CVM AVA DVLHCI ZAÑEPE VOCATA
PETRVS ET DARIA BIOLA SIMVLQ MARIVLA
CVM HIS QVIB·ADIVNCTIS ALIIS TRIB
KAL·MĀD·OB̄·DVLH̄C·TĒP·GREĀ·VI·P̄P̄·IND IIIIX
5 ANN[illegible]OB MARIA · IND · IIIX
M̄ · SEB̄TXVIII

3° La *basilique* est un grand vaisseau d'environ 42 mètres en longueur (y compris le *narthex*) sur 26 ou 27 mètres de largeur. Dans ces dimensions est comprise l'abside, dont la profondeur est de 5 mètres. Comme on le rencontre dans les plus anciennes ba-



3023. — Plafond à caissons du *Dominicum Clementis*. D'après L. Nolan, *The Basilica of St. Clemente*, 1910, p. 206.

A gauche, deux fragments se rapportant au pape Sirice (384-399) et faisant partie d'une formule qu'on peut restituer presque à coup sûr par analogie avec l'inscription du cancel de Sainte-Pudentienne :

S *alvo* SIR *icio episcopo* ECCL *esiæ sanctæ* GA ...
PRA *e* SBITER .....

Une autre inscription se rapporte peut-être aussi à un pape :

sal VO PAF *a*
ca THOLI *cæ Ecclesiæ episcopo*

Divers moulages ont été disposés dans cet escalier dont les originaux ont été décrits ici.

2° Le *narthex* est à cinq marches au-dessous du palier de l'escalier. A droite, à l'entrée, une inscrip-

siliques, la forme est celle d'un parallélogramme parfait, sans autre adjonction que l'abside arrondie. Par l'inspection du plan horizontal et de la coupe verticale, il est facile de se rendre compte de l'ensemble. Toutefois, il est nécessaire de faire observer que les édifices ne sont pas rigoureusement superposés et que la coupe verticale (fig. 3023) est plutôt destinée à la démonstration graphique qu'à la rigueur géométrique. Il faut faire abstraction de l'hémicycle intérieur, qui est le fondement de l'abside supérieure, plus petite que l'inférieure. Il faut aussi, pour comprendre la configuration primitive, faire abstraction de trois murailles longitudinales gris foncé qui datent du moyen âge et surtout des piliers modernes destinés à soutenir la basilique actuelle. Abstraction faite des constructions postérieures, la basilique primitive était formée à l'intérieur d'une grande nef et de deux ailes, par deux rangs de colonnes dont on voit les bases rondes engagées dans les murs actuels de la

basilique. Ces colonnes sont fort belles, mais d'échantillons différents et de matériaux divers. Il y en a de vert antique, de cipollin, de marbres multicolores. Entre la nef et le *narthex*, quatre autres monolithes disparates s'élevaient de même; c'étaient évidemment des matériaux de remploi.

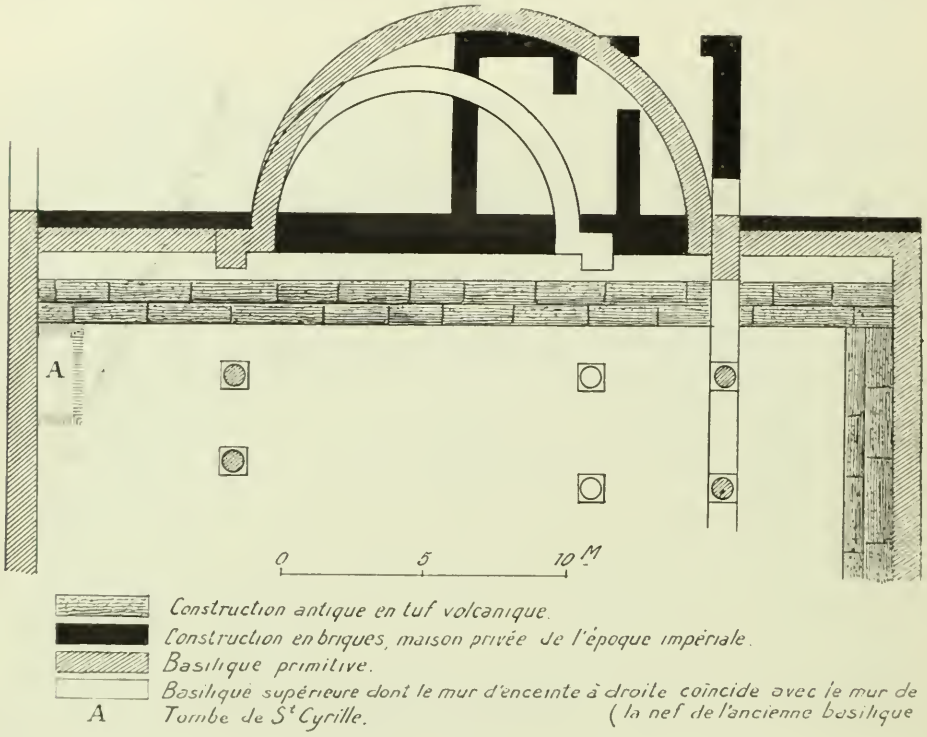
Une partie du mobilier de la basilique primitive s'est conservée grâce à la résolution prise de le transporter dans la basilique supérieure lors de l'inauguration de celle-ci. L'autel et les ambons ont ainsi été épargnés, plusieurs cancels de marbre entourant l'autel portent le monogramme de Jean II; eux aussi ont été apportés de la basilique primitive que ce pape avait fait restaurer au VIe siècle. Les deux chapiteaux, les colonnes et l'architrave du *ciborium* offerts à la basilique par le même pape, tandis qu'il n'était que le prêtre Mercurius, du titre de Saint-Clément, nous offrent donc quelques précieux indices sur le mobilier liturgique de la basilique primitive.

Le chœur actuel est une des curiosités de la basilique supérieure et il est aujourd'hui démontré qu'il y fut apporté de la basilique primitive pour laquelle il avait été construit. Sur le pavage de celle-ci, on trouve une différence de niveaux qui peut parfaitement se rapporter à l'ancien emplacement de cette enceinte réservée. Remarquons seulement que celle-ci n'appartenait pas à l'ornementation de la basilique primitive.

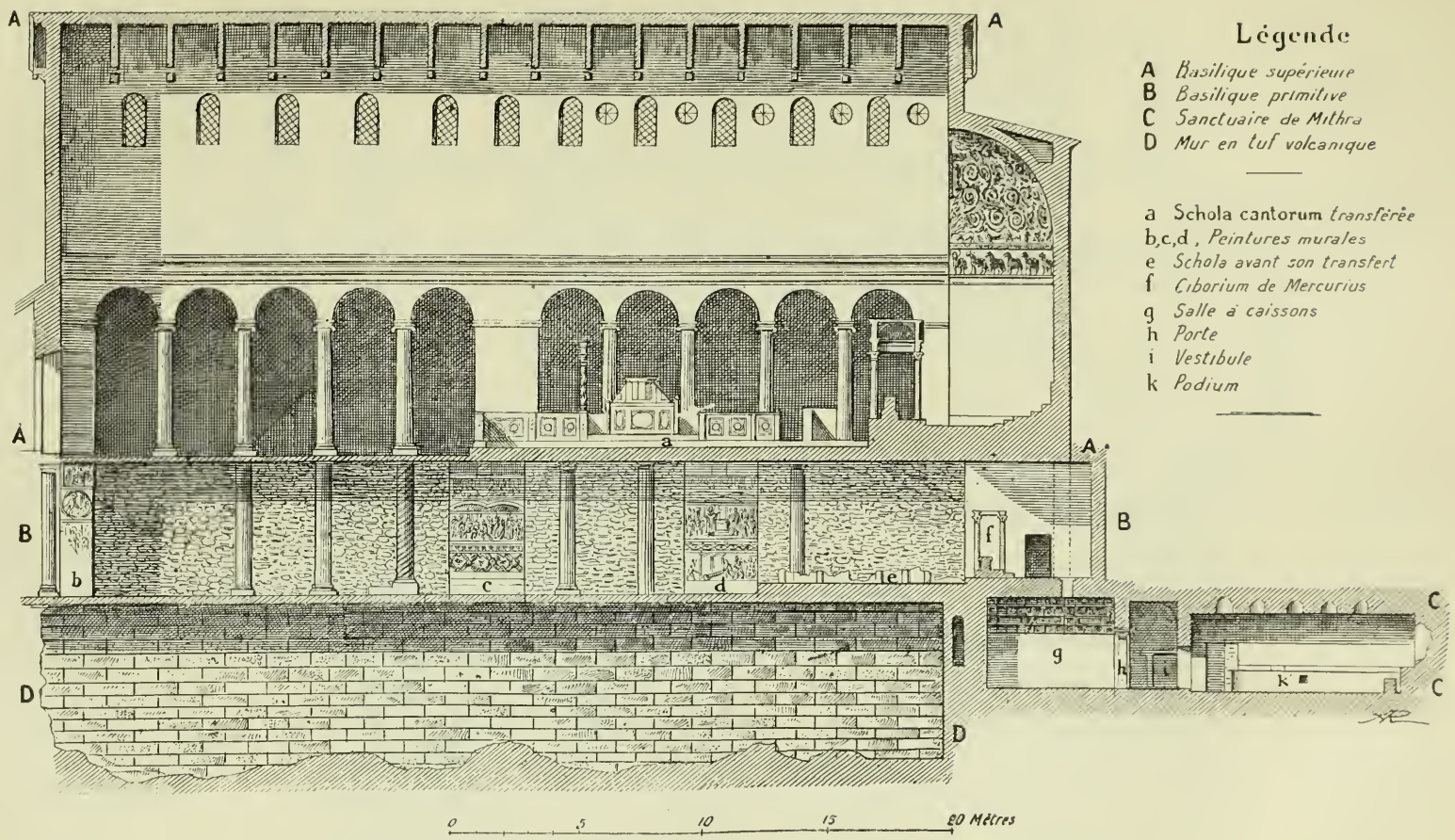
Une partie assez ancienne de l'ancien pavement primitif s'est conservée, ainsi que des traces de la *schola cantorum*. Ce chœur des chantres était environné de balustrades sur lesquelles on lit le monogramme du pape Jean II, dans le deuxième quart du VIe siècle. Ces balustrades furent transportées dans la basilique supérieure.

De chaque côté de l'abside on remarque deux salles, marquées sur le plan K et L (fig. 3026). La salle K donnait accès à la maison romaine par un large escalier qui fut muré en I. La salle L nous offre, écrit Roller, un problème insoluble. Elle a une voûte d'une construction spéciale dont nous n'avons vu d'exemples qu'aux environs de Rome. Elle fut faite en roseaux engagés dans le mortier et recouverts de dalles minces, ce qui nous reporte au moyen âge tout au moins. En outre, cette voûte semble appuyée sur le prolongement du mur *d*, construction du XIIe siècle, et qui fut faite au moment où l'on enfouissait la basilique inférieure pour en bâtir une autre au-dessus. Comment s'expliquer qu'au moment de faire disparaître ce grand vaisseau on ait précisément bâti la salle L? Elle doit être antérieure à ce moment, et nous serions tenté de supposer que sa voûte était primitivement supportée par une muraille qu'au moyen âge on a renforcée de grossiers moellons. Mais alors surgit une nouvelle difficulté : la prolongation du mur *d* coupe l'abside de la basilique primitive; comment donc la salle L, qui est appuyée dessus, serait-elle contemporaine de cette première abside? Et si elle lui est postérieure, il faudrait donc admettre que la basilique inférieure fut encore fréquentée après la superposition de la basilique actuelle; cette hypothèse semble peu admissible.

Comment la basilique supérieure se serait-elle soutenue, si la basilique inférieure n'avait été remplie de matériaux? Les murs *c c*, *d d*, *e e*, suffisaient pour porter la muraille extérieure et les colonnades, mais sur quoi eût posé le pavage entre ces murs? Sur le vide? Il n'est pas d'usage à Rome de poser un pavage d'église sur une charpente de bois; celle-ci, à supposer qu'elle eût existé, n'a d'ailleurs laissé aucune trace. Les peintures sont interrompues et coupées par le pavage au-dessus et semblent avoir été sacrifiées quand



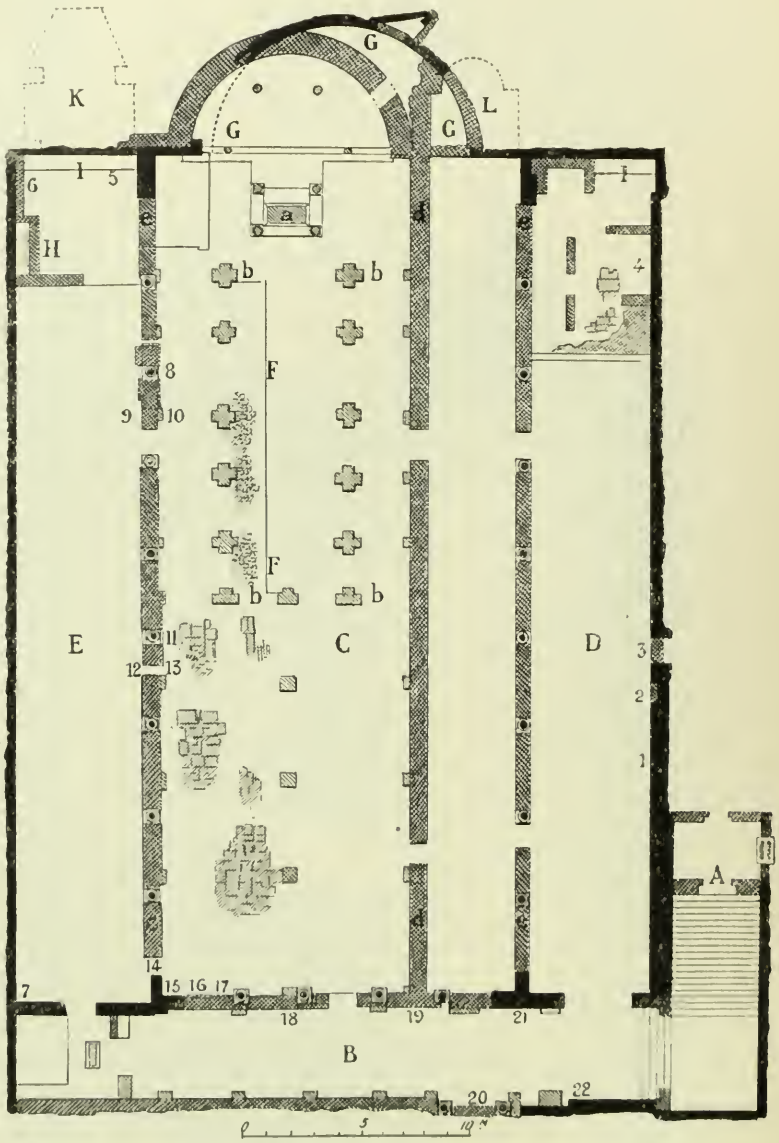
3024 — Plan de l'abside de la basilique moderne et de l'abside de la basilique primitive englobant l'emplacement du *Dominicum Clementis*. D'après *Bull. di archeol. cristiana*, 1863, p. 30.



3025. — Élévation graphique des édifices à Saint-Clément. D'après De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1870, pl. X-XI.

on a fait ce pavage. C'est donc alors que la basilique primitive fut enfouie. Aucune donnée historique positive ne nous est fournie sur ces bouleversements. Au VIe siècle, Jean II fit une restauration. Hadrien Ier, Léon II et Léon IV y firent divers travaux. Léon IV fit exécuter des peintures vers 847. Les peintures relatives à saint Cyrille, qui rapporta les reliques vraies ou présumées de saint Clément à Rome, pourraient être postérieures de peu de temps aux précédentes. En 1080 vivait Beno de Rapizza qui fit exécuter différentes peintures. En 1084, Robert Guiscard incendia un quartier de Rome, celui où s'élevait la basilique de Saint-Clément, qui aura peut-être été assez maltraitée pour exiger sa reconstruction. Il fallut en tous cas, quand on décida cette reconstruction, abandonner la basilique primitive que les ruines environnantes en s'accumulant avaient à demi enterrée et se mettre au niveau de la *via Lateranense*. L'enfouissement de la basilique ne peut être antérieur à l'année 1059, puisqu'à cette date on y enterre encore, et à 1080, puisque sur les peintures un nom se lit qui florit encore en cette année. C'est entre 1080 et 1127 que doit se placer l'abandon de la basilique, puisque nous transcrirons, dans quelques instants, l'inscription du siège épiscopal mentionnant le prêtre Anastase, cardinal-prêtre du titre de Saint-Clément, qui entreprit et acheva la reconstruction. Enfin, nous pouvons encore resserrer cette limite, puisque nous verrons que la mosaïque fut exécutée vers l'an 1112 et nécessairement la basilique était alors achevée; or, en 1099, Pascal II fut élu pape dans l'ancienne basilique, c'est donc entre 1099 et 1112 que celle-ci fut délaissée.

A, Escalier moderne conduisant à la basilique primitive.
B, Narthex.
C, Nef.
D, Aile nord.
E, Aile sud.
F, Clôture de l'ancienne *scola cantorum*.
G, Abside primitive.
H, Tombe de S. Cyrille, d'après De Rossi.
I, Accès du *Dominicum Clementis*.
K, Salle.
L, Salle.
a, Autel.
bb, Piliers supportant la basilique supérieure
cc, *dd*, *ee*, Murs de soutien.
1, Le jugement dernier (damné).
2, Niche de la Vierge.
3, Le jugement dernier (élus).
4, Le sauveur (figure mutilée).
5, Crucifiement de S. Pierre.
6, Baptême par immersion.
7, Scènes des Dialogues de S. Grégoire.
8, Intronisation de S. Clément. La messe de S. Clément. Sisinius.
9, 10, S. Antonin. Daniel et les lions.
11, S. Alexis.
12, 13, S. Gilles, S. Blaise.
14, S. Prosper.
15, Le crucifiement.
16, Le sépulcre, les limbes, Cana.
17, L'Assomption.
18, Translation des reliques de S. Clément.
19, Tombeau de S. Clément dans la mer.
20, Sauveur, archanges, saints.
21, Portrait d'inconnu.
22, Portrait d'inconnu.



3026. — Plan de la basilique primitive de Saint-Clément. D'après la *Revue archéologique*, 1872, pl. XVII.

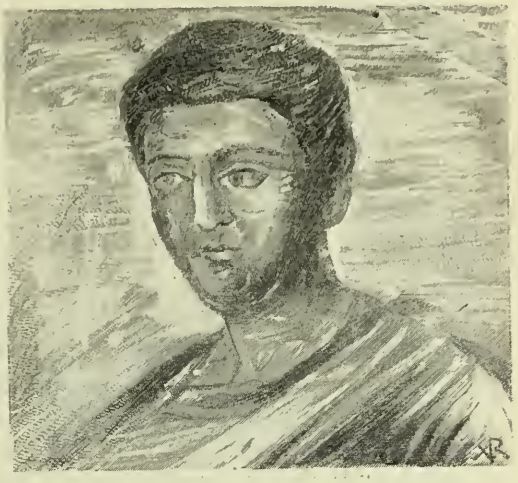
VIII. Peintures. — La légende qui accompagne le plan du *narthex* et de la basilique a permis de se rendre compte du nombre et de l'emplacement des peintures disséminées dans ces deux locaux. Ces peintures n'appartiennent à nos études que par quelques spécimens. Les plus anciennes de ces fresques paraissent remonter au pontificat de Léon IV (847-855). C'est une série de tableaux de la vie du Christ, d'exécution très grossière, mais intéressants par leur rudesse même et l'effort de vie qu'ils représentent. Les Noces de Cana, le Crucifiement, les Saintes Femmes au tombeau, la Descente aux limbes, enfin l'Assomption (voir *Dictionn.*, t. I, col. 2988, fig. 1021) sont représentés en des compartiments d'inégale grandeur. Le Crucifiement est presque identique de composition à celui de la catacombe de Saint-Valentin. Le Tombeau du

3027. — Madone peinte à fresque à Saint-Clément. D'après une photographie.

Christ, au seuil duquel est assis l'ange qui accueille les saintes femmes, est un caveau à porte cintrée où pend une lampe. Une fresque représente l'Assomption. La Vierge rejoint son Fils trônant dans le ciel. Les apôtres assistent à la scène et prodiguent les gesticulations; l'un élève les bras, l'autre se cache la figure dans les mains; malgré leur émotion, tous ces personnages se sont divisés en deux groupes égaux, qui font les mêmes gestes, au même endroit, et réalisent, à défaut de la vie, la perfection de l'équilibre. Saint Pierre et saint Paul sont parfaitement reconnaissables. A droite et à gauche de la composition, deux grandes figures n'y rentrent point, ce sont saint Vite et le pape Léon IV que caractérisent le nimbe carré et l'inscription : *Sanctissimus dom. Leo qrt. P. P. romanus.*

Sur une fresque, le Christ, bénissant à la manière grecque, accueille les saints Cyrille et Méthode agenouillés que lui présentent saint André et saint Clément, assistés des archanges Michel et Gabriel.

« Il est intéressant de comparer à la Descente aux limbes du IXe siècle une seconde interprétation du même sujet, purement byzantine, cette fois, placée à l'autre extrémité de la nef, tout contre le chœur. Dans les deux tableaux, le mouvement du Christ est le même : enveloppé d'une gloire ovale dont l'artiste byzantin complique l'ornement, il s'incline vers Adam et lui prend la main. Dans le tableau latin, Adam se soulève comme éveillé d'un profond sommeil, tandis qu'Ève, debout auprès de lui, tend les deux mains vers le Rédempteur. Dans le tableau byzantin, Adam est debout, mais le démon, sur lequel marche le Christ vainqueur, se retourne en vomissant un jet de flamme et retient le patriarche par un pied.



3028. — Deux portraits dans le narthex de Saint-Clément. D'après une photographie.

« Contemporaines de ces dernières fresques, les images malheureusement fort détériorées, dont on distingue l'ordonnance symétrique sur la muraille de droite de la nef, ne manquent pas d'une certaine grandeur. Ces fresques, qui devaient dominer un autel, sont agencées comme les diverses pièces d'un retable byzantin. Au milieu, dans un cadre cintré, la Vierge Mère est assise sur un trône somptueux. Elle est vêtue en impératrice d'Orient, coiffée d'un diadème à pendeloques de perles, ayant au cou un collier de perles à rangs nombreux. Sa main droite était levée, comme pour une proclamation (de ce côté la fresque est ruinée); sa main gauche soutient un des pieds de l'Enfant qui porte un *volumen* (fig. 3027). Au-dessus, un grand médaillon rond montre le buste juvénile du Christ; à droite et à gauche sont les têtes nimbées des

saintes Catherine d'Alexandrie et Euphémie de Chalcédoine. Plus bas une couche de stuc plus ancien laisse voir deux scènes bibliques : Abraham levant le glaive et l'ange debout auprès d'Isaac, lointains souvenirs de l'art des catacombes; à la même série appartenait l'image de Daniel entre les lions que l'on voit sur la paroi gauche de la nef centrale [1].

Quant au prétendu concile de 417, tenu sous le pape Zosime, c'est un jugement dernier, d'ailleurs très digne d'attention [2].

Dans le narthex se trouvent deux figures masculines qui peuvent avoir la valeur de portraits et remontent peut-être au temps des travaux du prêtre Mercurius, peut-être même jusqu'au IVe siècle. Il est bien superflu de songer à mettre des noms sous ces deux visages de type bien romain (fig. 3028).

IX. Basilique du XIIe siècle. — A un niveau qui, depuis le XIIe siècle, s'est encore abaissé au-dessous de la rue actuelle par l'exhaussement relatif de celle-ci, fut bâtie au commencement du XIIe siècle la basilique supérieure (fig. 3029). Au milieu du XIe siècle, la basilique inférieure servait encore, puisqu'on y voit une inscription sépulcrale datée de 1059. Et sous Pascal II, élu en 1099, l'église supérieure, la basilique actuellement livrée au culte, existait déjà, puisque l'inscription de la chaire pontificale nomme un cardinal qui vivait sous ce pontificat et qui mourut vers 1127.

+ ANASTASIVS PRESBITER CARDINALIS
HVIVS TITVLI HOC OPVS CEPIT ET PERFECIT

Cette inscription, gravée sur le dossier de la chaire, nous a du moins conservé, outre le renseignement historique, un fragment ancien portant le mot MARTYR, en travers, et qui provient vraisemblablement d'une inscription dédicatoire.

Pascal II avait porté le titre de cardinal de Saint-Clément et son élection au pontificat eut lieu dans l'ancienne basilique, dont elle fut vraisemblablement le dernier souvenir mémorable.

Une inscription retrouvée en 1889, à la place Cenci, nous procure quelques utiles informations. Cette inscription recouvrait le tombeau d'un certain Pierre à qui le cardinal Anastase confia le soin d'achever la construction de la basilique et qui y reçut la sépulture. Ce personnage n'est pas identifié avec certitude, mais il semble possible que ce soit Pierre Pisan, cardinal du titre de Saint-Clément, rédacteur du *Liber pontificalis* du règne de Léon IX à celui de Pascal II [3]

HOC · PETRVS · TVM[*ulo* · *cla*]VDITVR·IN·DNO
CEPIT · ANASTASI[*us·quae·ce*]RNIS TEMPLA ·
[CLEMENTIS
ET · MORIENS · CVRA[*m·detulit·*] HVIC · OPERIS
QVAE·QVIA·FINIVIT·P[*ost·vitae·f*]VNERA · VIVIT
5 CVI · DVM · VIVEBAT · [*s u b d i t*]VS·ORBIS·ERAT
POST · MORTEM · CA[*rnis.dabit*]VR·T!BI·GLORIA
[CARNIS
SANCTIS · IVDICIO · VI[*v i f i c a*]NTE · DEO

La nouvelle basilique, dont la dédicace eut lieu au mois de mai 1128, fut bâtie sur le modèle de l'ancienne. Les ambons et l'autel furent retirés de cette dernière et transférés dans l'église neuve, ils portent encore le nom monogrammatique du pape Jean II. Sous l'autel reposent les reliques qu'on dit être celles de saint Clément et de saint Ignace d'Antioche; l'inscription ancienne se rapportait à tous deux :

IMPIVS · INSANO · TE · MERSIT · IN·AEQVORA·CAE-
HIS·POSITIS·ARIS·NVNC·PIA·ROMA·COLIT [SAR
VICINVM·TIBI·PROBRA·TVLIT·NVMEROSA·THEA-
[TRVM
HIC·TIBI·DELATVS·PROBRA·REPENDIT·HONOS

Une autre inscription, en caractères gothiques, a été portée au Capitole, dans la dernière salle du rez-de-chaussée, à droite de la cour :

HAC·IACET·ECCLESIA·CLEMENS.SANCTISSIMVS ·
[AEQVOR
QVEM·DIV·CAELAVIT·HVNC·EGO·CORDE·PRE-
[COR

Le pavement est somptueux, composé de serpentine, de porphyre et de marbres divers enlacés, croisés, offrant un véritable *opus Alexandrinum* [4]. Ce pavage devient plus remarquable encore pour le dessin dans l'enceinte réservée aux sous-diacres et aux chantres; là, il emprunte tous les caprices, et se marie à merveille avec les mosaïques plus riches encore, mais plus fragiles, des montants, des portes du chœur et du chandelier à triples torsades destiné au cierge pascal. Ce dernier objet est revêtu non en pierres dures, mais en pâtes brillantes, d'un rouge ponceau, d'un bleu tranché, surtout d'un beau ton doré. Sur les pavés du chœur, des cartouches de porphyre font aussi une décoration d'aspect byzantin. Le monogramme de Jean II fait pendant à des croix grecques, à des couronnes, à des fleurons disposés en médaillons, dans les panneaux. Pareils ornements dans la balustrade du sanctuaire, et, de plus, un cancel de marbre blanc imitant une claie en osier. Les ambons sont très simples, en marbre violacé, comme les colonnes du ciborium de l'autel.

Ce *ciborium*, sans présenter rien de proprement digne d'attention, offre cependant une particularité rare, la présence sur l'entablement d'un portique surmonté enfin du fronton.

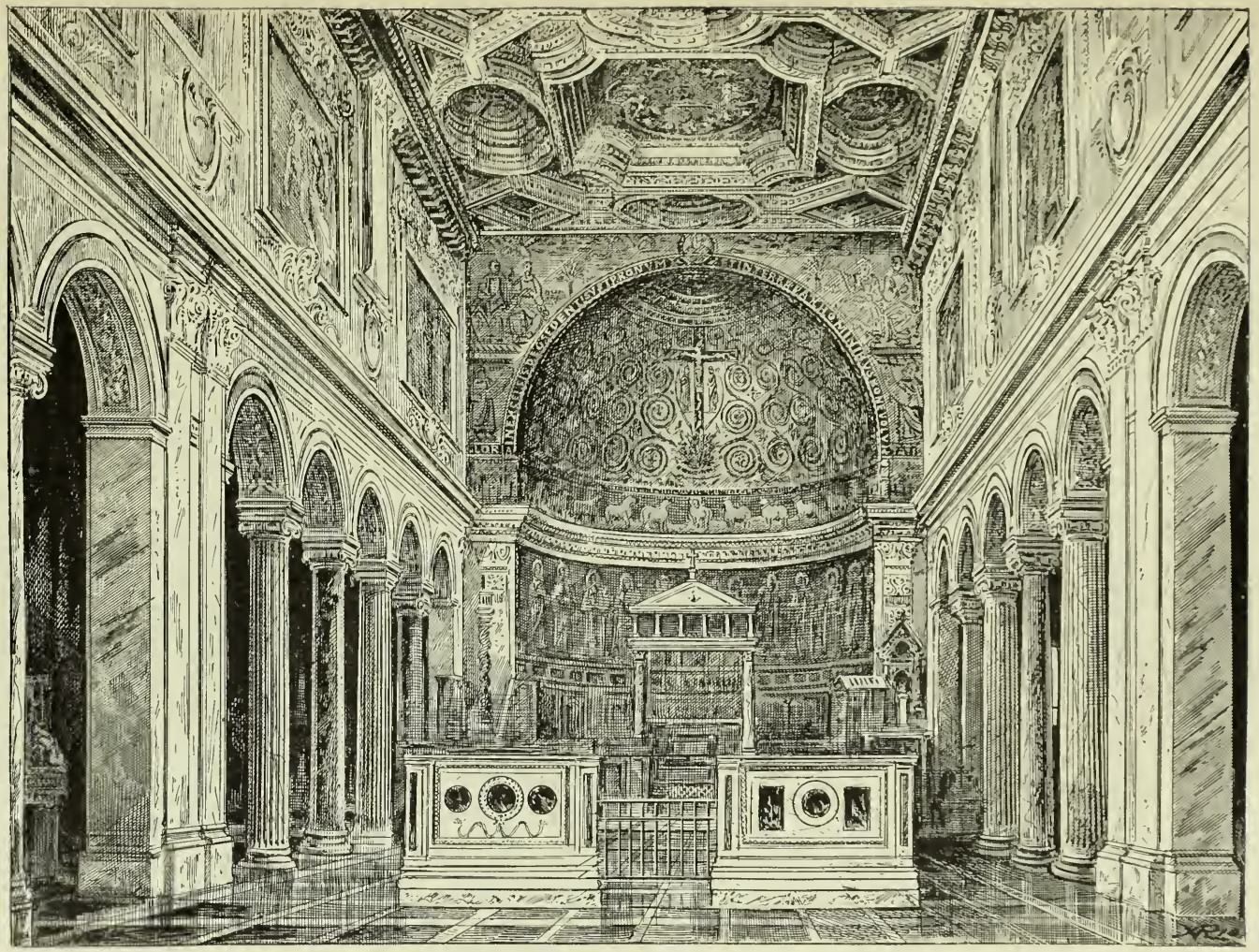
L'abside est décorée par les images des douze apôtres rangés symétriquement, debout, de chaque côté du Sauveur; c'est une composition du XIVe siècle, semble-t-il.

Le monument le plus important de la basilique supérieure, c'est la mosaïque de l'arc et de la conque, mais avant de l'étudier, rappelons la tombe du cardinal Venerio († 1479), dans laquelle l'artiste de la Renaissance a su introduire deux colonnettes et deux chapiteaux du *ciborium* élevé au VIe siècle par Mercurius, cardinal-prêtre de Saint-Clément et depuis pape en 532 sous le nom de Jean II. Voir *Dictionn.*, t. III, au mot Chaines de Saint-Pierre, col. 5, fig. 2380, et au mot Ciborium, col. 1596, fig. 2921.

X. Mosaïque de l'abside. — Bien que postérieure à la limite chronologique de nos études, la mosaïque de l'abside (fig. 3030), exécutée vers l'an 1112, leur appartient, comme on le verra, par des réminiscences, des interprétations qui sont comme la survivance d'un art plus ancien. C'est ce qu'a montré J.-B. De Rossi dans la notice que nous lui empruntons en la résumant [5].

L'opinion commune attribue cette décoration à l'année 1299, lors des travaux entrepris par le cardinal Giacomo Tommaso Gaetani, neveu de Boniface VIII. Rondini [6] a décrit la mosaïque d'après un manuscrit [7] dans lequel, dit-il, *singulæ partes sedulo ac*

[1] A. Peraté, *Les commencements de l'art chrétien en Occident*, dans A. Michel, *Histoire de l'art depuis les premiers temps chrétiens*, 1905, t. I, p. 88-89. — [2] J. Wilpert, *Le pitture della basilica primitiva di S. Clemente*, dans *Mel. d'archéol. et d'hist.*, 1906, t. XXVI, p. 254. — [3] G. Gatti, *Di un nuovo monumento epigrafico relativo alla basilica di S. Clemente*, dans *Bull. della Commiss. archeol. comunale, di Roma*, 1889, p. 167-174. — [4] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, 1907, t. I, p. 81. — [5] De Rossi, *Musaici cristiani e saggi dei pavimenti delle Chiese di Roma anteriori al secolo XV*, in-fol., Roma, 1872-1899, pl. XXIX. — [6] Rondini, *De S. Clemente papa ejusque basilica*, in 1°, Roma, 1706, p. 305. — [7] Ce manuscrit lui avait été signalé par G. Laderchi.



3029. — Intérieur de la basilique de Saint-Clément. D'après une photographie.

diligenti studio sunt designatæ... et plura quæ hodie temporis diurnitate deleta et corrupta sunt supplentur [1].

Au XVIIe siècle, la saillie anguleuse du front de l'arc manquait; sur ce point les restaurations modernes ont suivi scrupuleusement l'ancien modèle. La forme des lettres écrites sur le bord de l'arc est telle que Severano l'a reproduite; ce sont des lettres romaines carrées que relèvent de longues queues dans l'A et dans l'V, et une ornementation calligraphique affectée, s'adaptant parfaitement au XIe siècle et au XIIe. Le texte porte : GLORIA IN EXCELSIS DEO SEDENTI SVPER THRONVM ET PAX HOMINIBVS BONAE VOLVNTATIS. Au sommet de l'arc domine le buste du Sauveur, dans un disque de ciel bordé d'une zone étoilée. Il bénit à la manière latine et porte le nimbe crucifère. Le tétramorphe l'accompagne, l'ange et l'aigle tenant des couronnes gemmées, le lion et le bœuf des livres, comme à Sainte-Marie-au-Transtévère. Un peu au-dessous, les princes des apôtres forment deux groupes assis, avec saint Laurent et saint Clément, à l'ombre des palmiers figurant la terre promise. De même, dans la basilique transtibérine, l'on voit au bas de l'arc les deux prophètes Isaïe et Jérémie, déployant leurs volumes. Les deux apôtres et les deux saints portent le *pallium* de laine écrue, *lana pulla*, tel était le *pallium* des philosophes, des gens de peu, des chrétiens.

Saint Pierre forme groupe avec son disciple saint Clément à qui, de la main droite, il montre le Christ triomphant. Saint Clément porte l'ancre et, à ses pieds, est figurée la mer avec une barque entre deux dauphins, symboles de son martyre dans le Pont-Euxin. Saint Pierre, désigné par son nom, AGIOS PETRVS, dit à saint Clément ce qu'on lit dans l'hexamètre de vers léonins [2] :

Respice promissum Clemens a̅me tibi Christum.

Clément, titulaire de la basilique, occupe une place d'honneur, c'est pourquoi il est placé avec saint Pierre à gauche du Christ; la gauche fut, en effet, depuis le VIe siècle, dans les œuvres d'art de ce genre, la place la plus honorable.

Saint Paul forme groupe, à droite, place secondaire, avec saint Laurent, reconnaissable à sa longue croix et au gril ardent sur lequel il pose les pieds. Saint Paul est désigné nommément : AGIOS PAVLVS, et s'adressant à son compagnon lui dit ce vers léonin :

De cruce Laurenti Paulo famulare docenti.

La présence de saint Laurent s'explique ici sans peine par son éminente dignité parmi les martyrs romains de la foi chrétienne. Mais pour saint Clément, M. Corvisieri suggère une observation qui mérite d'être notée. Il est dit dans la Vie d'Étienne II (752-757) que ce dernier *restauravit basilicam S. Laurentii super S. Clementem sitam regione tertia quæ diuturnis temporibus diruta manebat* [3]. On a cru que la basilique de Saint-Laurent citée dans ce passage n'était autre que l'oratoire de ce nom près du *Sancta sanctorum*. Cet oratoire cependant, faisant partie du palais épiscopal du Latran, le biographe des papes aurait employé la désignation *in patriarchio*, ou quelque autre expression analogue, indiquant toujours sa présence près de la basilique du Latran. En tout cas, il ne l'aurait pas placée *super sanctum Clementem*, église éloignée d'un demi-mille. Il semble donc certain que, près de la basilique de Saint-Clément, et dans une situation qui la dominait, il en a jadis existé une autre dédiée à saint Laurent, au VIIIe siècle, déjà vieille et délabrée lorsqu'Étienne II la restaura. Quand la nouvelle basilique de Saint-Clément fut construite sur l'ancienne, à un niveau plus élevé, on voulut peut-être perpétuer le souvenir du vieil édifice, tombé en ruines, de Saint-Laurent *super S. Clementem*, en figurant l'image de ce diacre en face de celle de saint Clément, en qualité presque de second titulaire. Cette conjecture est très heureuse, mais il faut se garder de soupçonner que l'abside et la mosaïque qu'on étudie ici aient pu jamais faire partie de l'ancienne *basilica Sancti Laurentii super Sanctum Clementem*. Les relations entre l'édifice supérieur et inférieur excluent tout à fait une pareille supposition. L'abside actuelle n'a jamais pu exister en même temps que l'église inférieure, si ce n'est lorsque cette dernière fut comblée et occupée par les fondations sur lesquelles surgit au XIIe siècle la basilique supérieure.

Au-dessous des deux groupes, deux prophètes tenant chacun un rouleau avec une inscription IEREMIAS *hic est Deus noster et non (a)estimabit(ur) alius absq(ue) illo* [4]. — ISAIAS : *vidi Dominum sedentem super solium*. Ces deux figures ne donnent lieu à aucune remarque.

Au-dessous des prophètes, se voient les deux villes symboliques HIERUSALEM et BETHLEEM, d'où sortent comme de coutume douze brebis se dirigeant vers l'Agneau divin placé au centre, sur une élévation, portant le nimbe crucifère et ayant à ses pieds une colombe. Entre la première et la deuxième brebis sorties de Bethléhem, rampent sur le sol gazonné et fleuri une tortue et un limaçon.

Sous la zone qu'on vient de décrire se déploie la grande composition de la voûte dont le symbolisme est expliqué par les deux vers latéraux qu'il faut lire, comme le sens l'indique, en sautant les deux du milieu.

Ecclesiam Christi viti similabimus isti,
Quam lex arentem sed crux facit esse virentem.

Voici les deux autres vers qui coupent le sens des précédents. Ils font allusion aux reliques murées dans l'abside, derrière l'image du crucifix :

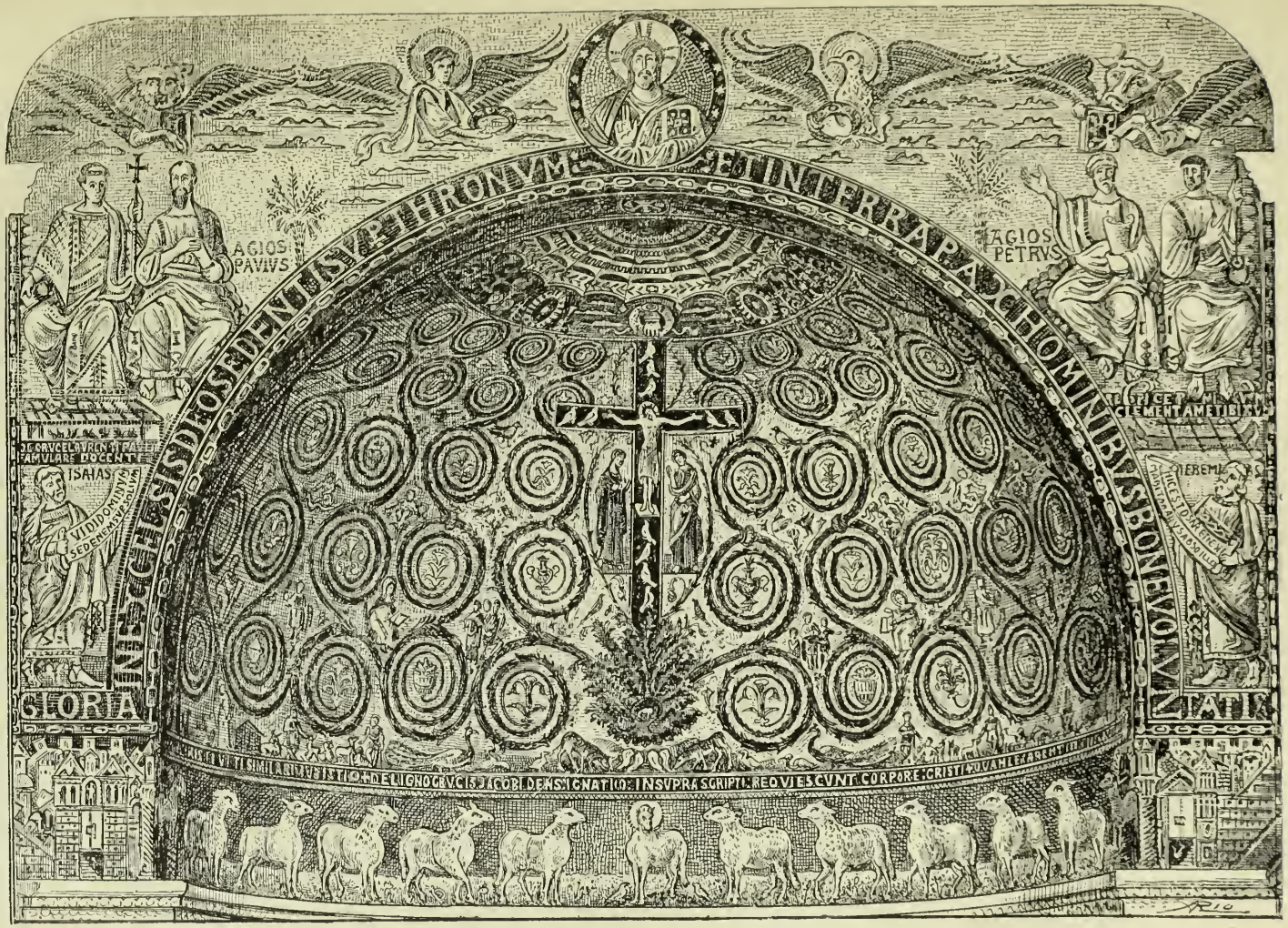
De ligno crucis Jacobi dens Ignatiique
In suprascripti requiescunt corpore Christi.

Le crucifix qui se voit au centre de la conque est le seul connu aujourd'hui dans la série des mosaïques absidales romaines [5]. Le Christ est attaché par quatre clous, la tête penchée sur l'épaule [6]. La Vierge et saint Jean se tiennent aux pieds du Sauveur; douze colombes, symboles des apôtres et de tous les fidèles régénérés et sauvés par le sang du Christ, sont disposées le long des bras de la croix. On connaît les douze colombes, allégorie des apôtres, faisant cortège à la croix dans la basilique de Saint-Paulin à Nole [7]. Mais la croix y figurait triomphante et sans l'image du crucifié. Les sarcophages et d'autres monuments du IVe et du Ve siècle nous montrent aussi des colombes sur les bras de croix glorieuses et couronnées. C'est de celles-là que le même saint Paulin dit [8] :

Quæque super signum resident cæleste columbæ
Simplicibus produnt regna patere Dei.

[1] J.-B. De Rossi a retrouvé ce manuscrit parmi les papiers de Severano, bibl. Vallicell., *G. 19*. — [2] Le sigle du mot *Christum* fut transcrit par Severano XPM; la restauration en a fait à tort XVM. — [3] L'église de Saint Clément dont on parle ici était précisément dans la IIIe région ecclésiastique. Cf. *Roma sotterranea*, t. III, p. 516. — [4] Baruch, III, 36 : *hic est Deus noster et non æstimabitur alius adversus eum*. —

[5] C'est pour cette raison que ce crucifix a été souvent reproduit, détaché de l'ensemble dont il fait partie. Bosio, *La croce trionfante*, p. 684, 685; Bottari, *Sculture e pitture*, t. I, p. 118. — [6] Détail qui caractérise les crucifix à partir du XIIe siècle. Cf. Cavalcaselle, *Storia della pittura in Italia*, in-8°, Firenze, 1875, t. I, p. 129. — [7] S. Paulin, *Epist.*, XXXII, *ad Severum*, 10, *P. L.*, t. LXI, col. 335. — [8] *Ibid.*, n. 14.



3030. — Conque de l'abside de Saint-Clément de Rome. D'après De Rossi, *I musaici cristiani*, et une photographie

Les colombes ne sembleraient point s'accorder avec les douleurs de la croix, ni convenir à la scène du crucifiement; mais saint Paulin nous rappelle encore une autre croix accompagnée de colombes [1] :

Hac cruce nos mundo et nobis interfice mundum
Interitu culpæ vivificans animam.
Nos quoque perficies placitas tibi Christe columbas
Si vigeat puris pax tua pectoribus.

Dans l'abside de la basilique de Fondi, exécutée et décrite par saint Paulin en 403, on apercevait au haut du ciel la main du Père céleste tenant une couronne. Une croix, sans le crucifié, symbolisé seulement par l'Agneau divin accompagné du Saint-Esprit en forme de colombe, paraissait au milieu du *floriferi cæleste nemus paradisi*. L'agneau et la croix reposaient sur le rocher mystique, d'où s'écoulent les quatre fleuves du paradis; au pied de ce rocher se voyaient le troupeau symbolique et son pasteur, caressant à droite les agneaux tournant le dos aux chevaux. Si l'on rapproche cette description de l'abside de Saint-Clément, on voit clairement dans cette dernière une imitation librement modifiée d'une composition du IVe ou du Ve siècle.

A côté du fleuve alimenté par les quatre sources et auquel les cerfs viennent se désaltérer, de petites scènes rustiques ou champêtres : un troupeau avec ses gardiens, un poulailler avec la maîtresse de maison qui en prend soin, une cage contenant un oiseau, un paon, des oiseaux aquatiques, divers autres petits sujets. Le rocher d'où jaillissent les sources est couvert d'un joli buisson de grands feuillages dans lequel on voit un petit cerf qui flaire un serpent. Saint Jérôme nous apprend que *mos est cervo ut inventum serpentem naribus hauriat et post hæc exardescens extinguat sitim* [2].

Le buisson, au pied duquel jaillissent les sources divines et se désaltèrent les cerfs, couvre le pied de la croix; celle-ci semble la racine féconde, fantastique, qui s'étend en cinq ordres d'enroulements et développe toute la richesse d'embellissement que fournit une luxuriante végétation. On y voit des grappes, des fruits, des paniers pleins de fleurs et des vases de différentes sortes. L'intention symbolique du sujet est de représenter, dans ce *floriferum nemus paradisi*, la vigne mystique, l'Église, rendue verdoyante et féconde par la vertu de la croix. Les espaces laissés vides par les nombreuses volutes symétriques de la plante sont occupés par différents motifs d'ornementation. En haut, des oiseaux qui volent ou qui becquètent le feuillage; au milieu, quelques génies ailés poursuivant des oiseaux, tandis que d'autres génies montent des dauphins et jouent de la trompette. Au-dessus, des figurines représentent les principaux docteurs de l'Église latine, tous en habit monastique et des livres à la main, sur lesquels sont des lettres écrites au hasard, sauf le premier personnage à droite du spectateur, S̄. AMBROSIVS, qui a sur son livre EPS. Ensuite vient saint Grégoire S.GG̅, du côté opposé est saint Jérôme S. ERONIM, suivi de saint Augustin AG̅V̅.

Entre les deux premiers docteurs se voit un petit moine avec la tonsure, vêtu seulement de la tunique, donnant à boire ou à manger à un oiseau dans un seau; derrière lui est un vase ansé. Comme pendant, entre les deux autres docteurs, l'on voit un jeune homme avec une tunique serrée à la ceinture et une grande chlamyde agrafée sur l'épaule droite; des bas rouges lui montent jusqu'aux genoux. Il tend vers un oiseau la main droite en tenant un grand verre et a derrière lui un panier de forme oblongue. Ce petit personnage est habillé comme l'est Beno de Rapiza dans la peinture que ce dernier fit exécuter dans l'église souterraine. D'autres figures, ayant le même costume porté par Beno et par ses fils, occupent, dans des attitudes variées, les deux autres espaces du même plan. A gauche du spectateur, trois images viriles portant la chlamyde; à droite, une autre image semblable, accompagnée de celles d'un petit enfant à la tunique relevée et d'une petite fille. Je crois que toutes ces figures groupées au milieu de la vigne mystérieuse représentent les fidèles qui ont contribué à l'exécution du monument. Le petit moine pourrait bien personnifier l'ordre religieux qui avait alors soin de la basilique.

Le sommet de la voûte est orné d'une demi-rosace en forme d'éventail, du bord de laquelle s'étend la main divine qui tient la couronne. Aux côtés, des fleurons servent de soutien à l'Agneau divin couronné d'un nimbe cruciforme. C'est à peu près ce que l'on voit aussi dans l'abside de Sainte-Marie-au-Transtévère. De même que dans cette dernière basilique, notre abside est encadrée d'une bordure ornée de festons avec des fleurs, des grappes et différents fruits, prenant naissance de deux riches vases ansés. Dans le centre de cet arc, l'antique monogramme A☩ω brille parmi les festons. Ce monogramme et, plus encore, tout l'ensemble d'une si riche mosaïque nous montrent que l'artiste s'inspira, surtout pour la conque, de types plus anciens, qui furent reproduits au moins dans l'ensemble décoratif.

Il semble tout à fait probable que cette décoration d'enroulements de feuillages est inspirée par la mosaïque absidale de la chapelle de Saintes-Rufine-et-Seconde, au baptistère du Latran, décoration qui remonte à la fin du IVe siècle ou au début du siècle suivant. Les témoignages de Panvinio, de Ciacconio et d'autres nous apprennent qu'une des exèdres dans le portique du baptistère de Latran, où est cette chapelle, conservait encore au XVIe siècle la partie inférieure de sa mosaïque. On y observait quatre pasteurs debout, vêtus de la *penula*, au milieu d'un troupeau de chèvres et de bœufs, ainsi qu'un poulailler et des oiseaux de différentes espèces, *aviaria*, d'un très beau style, *pulcherrima*. Dans l'abside de Saint-Clément, la zone du bas et ce qui y est figuré rappellent l'exèdre, non éloignée, de Latran. Ce portique conserve encore la mosaïque de la tribune opposée. Les arabesques qui s'y voient sont d'un style sans comparaison plus sobre et plus classique que celles de Saint-Clément; mais leur ensemble a bien pu servir de modèle à notre mosaïque. Dans celle-ci, cependant, à part la pesanteur des volutes surchargées d'ornements, dues au mauvais goût décoratif régnant dans l'école de l'artiste à son époque; à part, encore, les figurines remplissant les vides du premier rang, invention du dessinateur du moyen âge; nous voyons de petits génies ailés et une variété d'oiseaux qui ont dû être imités de quelque autre mosaïque ancienne d'un modèle moins simple que celle qui orne encore au Latran une des tribunes du baptistère. La croix seule, gemmée, sans crucifix, s'élève sur le rocher mystique, d'où découlent les quatre fleuves, dans la grande abside du Latran; des cerfs et des brebis vont se désaltérer dans les eaux salutaires de ces fleuves. Cette partie de la mosaïque est certainement antérieure au pape Nicolas IV, qui restaura et refit ce monument en 1291, ou, du moins fut-elle reproduite par ce pontife sur un modèle plus ancien. En sorte que le Latran et ses anciennes mosaïques semblent avoir fourni les principaux modèles à l'artiste qui travailla à Saint-Clément; modèles qui furent suivis sans contrainte et modifiés d'après le goût décoratif, l'art et les types iconographiques de l'époque.

[1] *Epist.*, XXXII n. 14. — [2] S. Jérôme, *Comment. in psalm. XLI.*

XI. Autres souvenirs. — A droite de l'abside, le tabernacle du XIIIe siècle exécuté par ordre du cardinal Gaëtani, neveu de Boniface VIII; à gauche, les tombes des cardinaux Henri d'Allosio († 1450) et Venerio de Recanati († 1479); à droite, celles du cardinal Roverella de Ravenne, de son neveu Brusato; près de l'entrée, la belle chapelle de Sainte-Catherine d'Alexandrie, peinte au XVe siècle par Masaccio (1402-1443).

Sur le mur de cette chapelle, près de la porte principale de l'église, on a encastré dans le mur une belle inscription du VIIIe siècle rappelant une donation de volumes faite à la basilique (voir *Dictionn.*, t. III, au mot Chartes, col. 899) et une autre plaque de marbre trouvée au cours d'une restauration faite par le cardinal Albani. *Ibid.*, col. 903.

L'église est précédée d'un bel *atrium* qui reproduit sans doute les dimensions et peut-être l'élévation de celui du IVe ou du Ve siècle. Le petit portique, analogue à ceux des Saints-Côme-et-Damien au Transtévère et de Sainte-Marie-in-Cosmedin est caractéristique du XIIe siècle.

L'extérieur ne parle pas aux yeux, ce n'est qu'une construction basse, coiffée d'un toit bigarré de tons ocre et rouge vif. On passerait dix fois devant ce sordide pâté de maçonnerie sans se douter des souvenirs qu'il sauvegarde, si les allées et venues des visiteurs n'attiraient l'attention.

XII. Bibliographie. — *** *Basilique primitive de Saint-Clément*, dans *Revue catholique*, 1862, VIIe série, t. II, p. 59-60. — *** *Basilica of S. Clemente*, dans *Dublin review*, 1871, t. XVII, p. 402-420. — G. dall' Armi, *La pitture di Masaccio esistenti in Roma nella basilica di S. Clemente colle teste lucidate* da C. Labruzzi *e publicate* da G. dall' Armi, in-fol., Roma, 1830. — X. Barbier (de Montault), *Découverte nouvelle dans la basilique de Saint-Clément à Rome*, dans le *Bulletin monumental*, 1869, t. XXXV, p. 917. — Bouet, [*Saint-Clément de Rome*], dans le *Bulletin monumental*, 1862, IIIe série, t. VIII, p. 284-286. — F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, in-4°, Bruxelles, 1896, t. I, p. 203 sq. — L. Duchesne, *Notes sur la topographie de Rome au moyen âge*, dans *Mélanges d'archéol. et d'histoire*, 1887, t. VII, p. 221. — B. Dudik, *Neuentdeckte Fresken aus dem Leben der heiligen Apostel Cyrill und Method in Rom*, dans *Mittheilungen der k. k. Centralcommission*, 1889. — R. von Eitelberger, *Altchristliche Fresken in der Kirche S. Clemente zu Rom*, dans *Mittheilungen der k. k. Centralcommission*, 1863. — G. Rohault de Fleury, *La messe. Étude archéologique sur ses monuments*, 1881, t. I, pl. 12, p. 72; t. III, pl. 30-31. — J. Gailhabaud, *Monuments anciens et modernes*, in-fol., Paris, 1850, t. II. — G. Gatti, *Di un nuovo monumento epigrafico relativo alla basilica di S. Clemente*, dans *Bullettino della Commiss. archeol. comunale di Roma*, 1889, p. 467-474. — F. Gori, *Il santuario del persiano Dio Mitra ultimamente scoperto a S. Clemente in Roma*, dans *Il Buonarotti*, 1871, IIe série, t. V. — J. G. Gray, *The house and the basilica of San Clemente*, dans *Journal of the British and American archæological Society in Rom*, 1901, t. III, part. 3 ; *The church of S. Clemente in the light of Mons. Wilpert's recent researches*, dans même recueil, 1907, t. IV, part. 1, p. 98-109. — Th. Gsell Fels, *Römische Ausgrabungen im letzten Decennium. Die Unterkirche S. Clemente*, in-8°, Hildberghausen, 1870. — A. Guerber, *La basilique de Saint-Clément à Rome et les récentes découvertes qu'on y a faites*, dans *Mém. de la Soc. mon. hist. d'Alsace*, 1868, IIe série, t. V, p. 74. — C. Hessel, *Die altchristlichen Basiliken Roms, insbesondere die Basilica S. Clemente* [1869]. — K. A. H. Kellner, *Wer war Klemens von Rom und die soz. Klemens romane*, dans *Der Katholik*, 1911, IVe série, t. VIII, p. 161-173. — J. P. Kirsch, *Die christlichen Culturgebäude im Alterthum*, dans *Görresgesellschaft für Pflege der Wissenschaft*, 1839, p. 11. — H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 420-423. — J. B. Lightfoot, *The apostolic Fathers. St. Clement of Rome*, in-8°, London, 1890, t. I, p. 92. — G. Lignana, *Letter on Rome and his Slavs, transl. by Rev. S. B. Burtchael*, in-8°, Roma, 1876. — O. Marucchi, *Un ricordo della prima Crociata, in Roma*, in-8°, Rome, 1896; *Éléments d'archéologie chrétienne*, t. III. *Les basiliques*, in-8°, Róma, 1902, p. 287-308; 2e édit., 1909. — O. Montenovesi, *Un' iscrizione posteonsolare inedita in S. Clemente di Roma*, dans *Miscellanea di stor. e cult. eccles.*, t. II. — G. Mulloly, *Brevi notizie dell' antiche pitture discoperte nella basilica sotterranea di S. Clemente in Roma*, in-8°, Roma, 1866; *St. Clement pope and martyr and his basilica in Rome*, in-8°, Rome, 1869. *The book*, dit très justement Lightfoot, *op. cit.*, t. I, note 3, *is provokingly uncritical*. — L. Nolan, *The basilica of S. Clemente in Rome*, in-12, Roma, 1910. — J. H. Parker, *Archæology of Rome*, Oxford, 1874, t. XI, p. 58 sq. — A. Pératé, *Les commencements de l'art chrétien en Occident*, dans A. Michel, *Hist. de l'art*, in-8°, Paris, 1905, t. I, part. 1, p. 87-89, fig. 52 53; p. 92-94, fig. 54-55. — Th. Roller, *Saint-Clément de Rome : Description de la basilique souterraine récemment découverte*, in-8°, Paris, 1873, extrait de la *Revue archéologique*, 1872-1873, t. XXIV, XXV. — Ph. Rondinini, *De S. Clemente papa et martyre ejusque basilica in urbe Roma libri duo*, in-4°, Romæ, 1706. — J.-B. De Rossi, *Del sepolcro di S. Cirillo apostolo degli Slavi nella basilica di S. Clemente*, dans *Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 9-14, 24; *Prime origine della basilica di S. Clemente*, dans même revue, 1863, p. 25-31, 39, 52, 89; *Le pitture scoperte in S. Clemente*, dans même revue, 1864, p. 1-6, 39-40, 79; cf. 1865, p. 23, 32; 1867, p. 35; *I monumenti scoperti sotto la basilica di S. Clemente studiati nella loro successione stratigrafica e cronologica*, dans même revue, 1870, p. 41, 125-127, 129-168; cf. 1874, p. 42, 50; 1875, p. 54; 1882, p. 96, 146; 1884-1885, p. 13, 132-133; 1887, p. 120, 140; 1888-1889, p. 38-39, 159; *Musaici cristiani e saggi dei pavimenti delle chiese di Roma anteriori al secolo XV*, in-fol., atlas, Roma, 1872-1899, pl. XXIX et commentaire. — Al. Thomson, *Recent excavations in Rome*, in-8°, Édimbourg, 1866. — V. Tizzani, *Della Commissione di archeologia sagra del museo Cristiano-Pio dell' antica basilica di S. Clemente*, in-8°, Rome, 1886. — J. E. Vaux, *The excavations at S. Clemente in Rome*, in-8°, London, 1866. — V. Waille, *Note sur une inscription et des peintures murales de la basilique de Saint-Clément à Rome*, dans *Atti del Congresso internazionale di scienze storiche*, Roma, 1-9 avril, 1903, VII, *Stor. dell' arte*, p. 171-176. — Fr. Wickhoff, *Die Fresken der Katharinenkapelle in S. Clemente zu Rom. Ein Beitrag zu ihrer Datirung*, dans *Zeitschrift für bild. Kunst*, 1889, t. XXIV. — G. Wilpert, *Le pitture della basilica primitiva di S. Clemente*, dans *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, 1906, t. XXVI, p. 251-303; cf. *Bull. della Commiss. archeol. comunale di Roma*, 1906, p. 354.

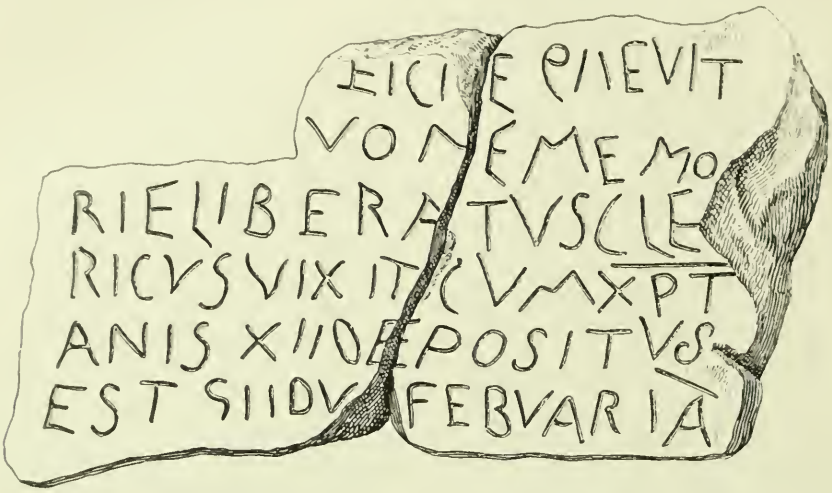
H. Leclercq.

CLERC. La distinction entre clercs et laïques remonte aux premiers temps du christianisme, dès l'époque apostolique[1]. Nous la retrouvons bien établie dans les écrits des Pères les plus anciens, mais l'emploi du mot κλῆρος n'a peut-être pas encore le sens exclusif qui s'y attachera dans la suite. C'est, semble-t-il, un terme un peu vague, très compréhensif. *Ut solos, qui sunt in clero, monogamiæ jugo adstrinxe-*

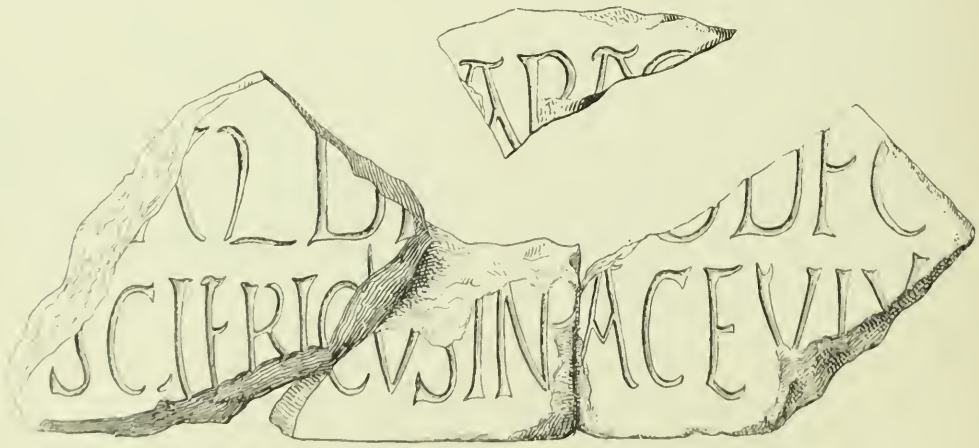
[1] Cor., XIV, 16.

rit, écrit Tertullien [1], et saint Cyprien englobe également sous ce nom de *clerus* l'ensemble de ce que nous appelons le « clergé » : *Cum ad me talia de te et compresbyteris tecum considentibus scripta venissent,... clero et plebi legi præcepi* [2]. Enfin saint Augustin : *Cleros et clericos hinc appellatos credimus, quia Matthias sorte electus est, quem primum per apostolos legimus ordinatum,* κλῆρος *cum græce*, sors, *vel* hereditas *dicitur* [3]; ce qui ne diffère guère de la pensée de saint Jérôme qui explique que ce nom de clerc équivaut à une désignation formelle, puisque ceux qui le reçoivent *vel quia de sorte sunt Domini, vel quia ipse Dominus sors, id est, pars clericorum est* [4]. Isidore de Séville observe que *generaliter clerici nuncupantur omnes, qui in Ecclesia Christi deserviunt, quorum gradus et nomina hæc sunt : ostiarius, psalmista, lector, exorcista, acolythus, subdiaconus, diaconus, presbyter et episcopus* [5]. Néanmoins, une distinction tend à s'introduire entre *primi clerici*, qui sont les évêques, les prêtres et diacres, et les *clerici inferioris loci*; distinction qui répond à celle du concile de Laodicée, dans son canon 30, entre ἱερατικοί et κληρικοί. Quant aux désignations de *majores* et *minores ordines*, elles sont postérieures.

Le Code théodosien contient diverses dispositions favorables aux clercs, celle-ci notamment dès le règne de Constantin : *Clericis autem amplius concedimus, ut, cum suis famulis tribuunt libertatem, non solum in conspectu ecclesiæ ac religiosi populi plenum fructum libertatis concessisse dicantur, verum etiam*, etc. [6]. Mais il est bon de se rappeler que le terme de *clericus* a été parfois et même assez fréquemment appliqué à des moines : *Mulier quædam filium suum unicum ad monasterium adducens, abbati tradidit erudiendum, videlicet ut factus clericus, sanctis munciparetur officiis* [7].



3031. — Inscription trouvée à Tebessa. D'après *Bull. di arch. crist.*, 1879, pl. VIII, n. 3.



3032. — Épitaphe d'un *clericus*. Fouilles de Meidfa.

L'épigraphie ne nous offre que de très rares exemples de ce mot. A Tébessa, une épitaphe trouvée à 200 mètres au nord de la basilique [8] (fig. 3031) :

EIC REQVIEVIT
VONE MEMO

[1] Tertullien, *De monogamia*, c. XII, *P. L.*, t. II, col. 917. — [2] Cf. S. Cyprien, *Epist.*, XLII, 3, édit. Hartel, p. 592, *clerici urbici*. — [3] S. Augustin, *Enarrat. in psalm.* LXVII, 19, *P. L.*, t. XXXVI col. 824. — [4] S. Jérôme, *Epist.*, LII, *ad Nepotianum*, 5, *P. L.*, t. XXII, col. 531. — [5] S. Isidore de Séville, *Origines*, l. VII, c. XII, n. 2, *P. L.*, t. LXXXII, col. 290. — [6] *Code théodosien*, l. IV, tit. VII, leg. 1. — [7] Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, l. I, c. LXXVI, *P. L.*, t. LXXI, col. 771. — [8] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1879, p. 163, pl. VIII, n. 3; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 10610.

RIE LIBERATVS CLE
RICVS VIXIT CVM XPT
5 ANIS XII DEPOSITVS
EST SI IDV(s)FEBRVARIA

A Constantine, une autre [1] :

+ ƨONATVS
CLERICVS
VIVIT ANN
OS VIIII REQVI
5 EBIT IN PACE
S ƨ S ·III· ID
APRILES

Enfin, à Carthage, dans les fouilles de Meidfa, une belle inscription dont je dois la copie à la bienveillance du R. P. Delattre (fig. 3032).

H. Leclercq.

CLERMONT. — I. Sources écrites. II. Catalogue épiscopal. III. Églises. IV. Sarcophages. V. Poterie. VI. Épigraphie. VII. Bibliographie.

I. Sources écrites. — Clermont a subi en son temps le sort commun à presque toutes les cités gallo-romaines : sièges, pillages, brûleries, passant d'un maître à un autre, se rebâtissant enfin après les ravages des Normands et s'édifiant sur un sol exhaussé par les ruines de plusieurs villes successivement englouties. En 864, en 910, en 916, les Normands saccagèrent tout ce qu'ils purent atteindre; enfin, en 966, un incendie réduisit en cendres tout ce qui avait pu échapper jusque-là. Nous n'avons pas à tenter ici, comme nous l'avons fait pour d'autres villes, de retrouver le plan d'ensemble et quelques vestiges de la cité à l'époque chrétienne; et cependant, à un autre point de vue, Clermont est une des villes sur lesquelles nous sommes le mieux instruits, grâce à Grégoire de Tours qui, élevé dans l'Église d'Auvergne, prit soin d'en recueillir avec un soin minutieux les anciens souvenirs chrétiens. « Par lui nous connaissons les principaux sanctuaires de la ville et du territoire, les traditions relatives aux martyrs [2], aux solitaires, aux abbés, aux évêques surtout. Sur ses vingt *Vitæ Patrum*, neuf sont consacrées à des saints d'Auvergne, dont trois évêques. Mais c'est surtout l'*Historia Francorum* qui nous importe ici. Grégoire y a réuni et réparti, suivant l'ordre chronologique des événements, tout ce qu'il a pu savoir sur les évêques d'Auvergne, depuis l'origine jusqu'à son temps. Ce qu'il en dit représente, ou peu s'en faut, tout ce qu'il nous est possible d'en savoir. Avant lui, nous connaissons Sidoine Apollinaire par ses écrits, mais lui seul, car il ne parle jamais de ses prédécesseurs.

« Cent ans environ après Grégoire, un diacre de l'Église, d'Auvergne, *Præiectus* (saint Prix, Priest, Prejet, Projet) qui en devint bientôt évêque, écrivit à son tour, sur les saints de son pays, deux livres distincts [3], le premier consacré aux martyrs Cassius, Victorinus, Antolianus et autres, le second à saint Austremoine. Ni l'un ni l'autre de ces deux écrits n'est venu jusqu'à nous. Il n'y a pas trace du premier; quant à l'autre, c'est à tort que l'on voudrait le reconnaître dans une des diverses Vies de saint Austremoine qui sont présentement en circulation [4]. Saint Prix trouva lui-même un biographe, et il en fut ainsi de son deuxième successeur, saint Bonnet. Ces deux biographies, œuvres de contemporains, nous apportent une contribution fort précieuse pour la fin du VIIe siècle.

« Hugues de Flavigny nous a laissé, dans les marges de sa *Chronique*, un catalogue partiel des évêques de Clermont, dressé par lui d'après Grégoire de Tours et des Vies de saints. Ce catalogue comprend les noms 1-17 et 21-29 de la liste ci-dessous [5]. »

II. Catalogue épiscopal. — 1° *Stremonius*. — Saint Austremoine, qui fonda l'Église de Clermont, n'eut pas l'occasion de rendre à sa foi le témoignage du martyre et fut enterré, non dans la *civitas Arvernorum*, mais dans l'église rurale du *vicus Iciodorensis*, actuellement Issoire. « Personne ne songeait à l'honorer ni à l'invoquer, lorsqu'une nuit, le desservant de cette église, un diacre appelé Cautinus, qui devint en 551 évêque de Clermont, entendit de sa chambre un bruit de psalmodie qui semblait sortir du lieu saint. Il regarda par sa fenêtre et vit des hommes vêtus de blanc, tenant des cierges allumés et chantant des psaumes autour de la tombe abandonnée. Dès le lendemain, il la fit entourer d'une balustrade et décorer de quelques tentures. A partir de ce moment, la vénération des fidèles se porta sur le monument du saint évêque. C'est Cautinus lui-même qui, devenu évêque de Clermont, raconta à Grégoire de Tours les circonstances de cette canonisation [6]. »

Il existe trois Vies de saint Austremoine : leur étendue, suivant l'usage, est en raison inverse de leur antiquité. La plus courte, qui est aussi la plus ancienne, paraît à l'éditeur, le P. G. Van Hooff, remonter au VIIe siècle. Elle contient beaucoup plus de choses que l'on n'en peut tirer de Grégoire de Tours, elle contredit même cet auteur sur deux points importants : la date du saint, qu'elle présente comme un contemporain des apôtres, tandis que Grégoire le fait vivre au IIIe siècle; puis sa qualité, car elle le transforme en martyr, tandis que Grégoire lui refuse formellement ce titre. C'était la pièce A [7].

Une autre Vie plus développée, mais sans excès, était attribuée au VIIe siècle. C'était la pièce B [8].

Enfin venait une Vie démesurée, qui n'ignorait rien de tout ce qu'on pouvait désirer savoir. Les *Gesta S. Austremonii* racontent la vie du saint, sa translation à Volvic, puis à Mozac. C'est la pièce C [9]. Les deux translations et la *revelatio* qui les a précédées sont rapportées plus au long dans un autre opuscule (C') transcrit à la suite des *Gesta* dans les manuscrits et qui pourrait bien être du même auteur [10].

« Sans approfondir grandement les rapports des trois textes, l'éditeur Van Hooff les avait classés dans l'ordre chronologique suivant : A, B, C, et il mentionnait rapidement, pour confirmer son opinion, les caractères du style des trois pièces et les fables qui déparent la troisième. A, selon lui, pourrait bien être du VIIe siècle; B du VIIIe; C ne pouvait être inférieur au IXe, puisqu'on le trouvait dans le ms. *486* de la

[1] *Corpus inscriptionum latinarum*, t. VIII, n. 19671. — [2] Les saints Liminius, Antolianus, Cassius, Victorinus; cf. *Hist. Francor.*, l. I, c. XXXIII; *De glor. mart.*, c. LXIV; *De glor. confess.*, c. XXXV; saint Julien de Brioude : *Liber de miraculis S. Juliani*; *De glor. mart.*, c. LXIV; saint Genès de Thiers : *De glor. mart.*, c. LXVI. — [3] Voir sa vie, *Neues Archiv*, t. XVIII, p. 644; cf. *Anal. boll.*, 1883, t. II, p. 239-242; Duchesne, *Fastes épiscopaux*, 1900, t. II, p. 118. — [4] Sur les Vies de S. Austremoine, cf. *Acta sanct.*, nov. t. I, p. 49 sq.; L. Duchesne, dans *Bull. critique*, 1888, t. IX, p. 203-207; *Neues Archiv*, t. XVIII, p. 640; t. XIX, p. 24; A. Poncelet, *La plus ancienne Vie de S. Austremoine*, dans *Anal. boll.*, 1849, t. XIII, p. 33-46; L. Duchesne, *La passion de saint Denis*, dans *Mélanges Julien Havet*, 1895, p. 36. — [5] *Monum. Germ. hist.*, *Script.*, t. VIII, p. 288, note *a*; L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de la Gaule*, in-8°, Paris, 1900, t. II, p. 32-33. — [6] L. Duchesne, dans *Bull. critique*, 1888, p. 203. Ici, on n'entend parler que de l'abandon où le diacre trouva la tombe sainte et de l'initiative qu'il prit de la recommander à la vénération publique. Ce sont là des faits extérieurs bien nets, que l'on peut accepter en réservant son jugement sur le fait intérieur et nocturne de la vision. — [7] *Acta sanct.*, nov. t. I, p. 49-54. — [8] *Ibid.*, p. 55-61. — [9] Labbe, *Nova bibliotheca manuscriptorum librorum*, Parisiis, 1657, 2 in-fol., t. II, p. 482-500; *Acta sanct.*, nov. t. I, p. 61-77. — [10] Labbe, *op. cit.*, p. 500-503; *Acta sanct.*, p. 77-80.

reine Christine, manuscrit que le P. van Hooff jugeait transcrit à cette époque. Il a fallu en rabattre [1]. »

« Le P. Van Hooff donne raison à la Vie A contre Grégoire de Tours. Sa préférence est fondée sur ce que l'historien des Francs a suivi la tradition de Clermont et le biographe, celle d'Issoire, qui pouvait être plus fidèle et plus circonstanciée. Ceci paraît déjà singulier; car enfin, au temps où Cautinus dirigeait l'église d'Issoire, la tradition de cette localité paraît avoir été absolument nulle. On savait que le premier évêque du diocèse était enterré dans l'église du village; mais les paysans, *cruda rusticitas*, comme dit Grégoire, ne s'en inquiétaient pas autrement. Quant au clergé, il ne montrait pas plus de zèle; il fallut des révélations célestes pour le tirer de son indifférence. Tout cela s'explique difficilement dans l'hypothèse d'une tradition d'Issoire, plus précise que celle de Clermont et surtout plus glorieuse pour le saint. Que les gens d'Issoire aient eu conscience de posséder un martyr dans leur église et qu'ils ne l'aient point honoré, ce serait là, eu égard aux habitudes religieuses du VIe siècle, un miracle de premier ordre. Admettons-le cependant, admettons l'existence d'une tradition d'Issoire. Comment croire maintenant que cette tradition ait échappé à Grégoire qui eut tant d'occasions de s'informer auprès des évêques et des habitants de toutes les parties de l'Auvergne? On sait avec quel zèle il recueillit les traditions hagiographiques de ce pays, où se passa une bonne partie de sa vie. Nous pouvons constater qu'il a causé d'Issoire et du tombeau de saint Austremoine avec l'homme le mieux placé pour le renseigner. Il est donc difficile, disons même impossible, qu'il y ait eu, de son temps, à Issoire, une tradition différente de celle qu'il a cru devoir suivre. D'ailleurs, sur quoi se fonde le P. van Hooff pour fixer la rédaction de la Vie de saint Austremoine à une date aussi ancienne que le VIIe siècle? Sur des considérations de style. Il n'y a aucun nom d'auteur, aucun trait qui indique le VIIe siècle plutôt qu'un autre temps. Cette attribution de date ne paraît pas reposer sur un fondement bien solide. Bien plus, il est possible de prouver que la pièce est du IXe siècle tout au plus [2], » puisque A et B sont tous deux copiés en partie sur la Passion de saint Denis de Paris, laquelle a été rédigée vers la fin du VIIIe siècle. D'autre part, le manuscrit de la reine Christine *486* n'est pas du IXe siècle, mais de la fin du Xe ou du commencement du XIe [3]. C'est donc entre le commencement du IXe siècle et la fin du Xe siècle qu'il faut placer la composition de nos trois textes.

La pièce A est copiée, non seulement sur Grégoire de Tours, mais encore, comme nous venons de le dire, sur la Passion de saint Denis de Paris [4]. Or, ce dernier document ne peut avoir été écrit avant le temps de Charlemagne. Dès lors, la plus ancienne Vie de saint Austremoine est rejetée bien au delà du VIIe siècle.

« Du reste, il est sûr qu'elle mentionne des translations du saint, l'une d'Issoire à Volvic, l'autre de Volvic à Mozac, près Riom. Cette dernière est présentée, tant par la première Vie elle-même que par un diplôme, d'ailleurs suspect, comme ayant eu lieu l'an 21 de Pépin, roi d'Aquitaine. Il s'agit ici de Pépin, fils de Louis le Débonnaire, et l'an 21 de son règne correspond à l'an 838 de notre ère. Le biographe ne se donne pas du tout comme contemporain de cette dernière translation, il écrit évidemment un certain temps après. Sans doute, le P. van Hooff a cru pouvoir amputer son document de cette finale où il est question d'événements du IXe siècle. Mais il n'en a nullement le droit. L'auteur de cette dernière partie se désigne clairement comme auteur de la première. Il dit en effet que le saint avait fondé un monastère régulier à Issoire, *sicut discernimus*. Or, de ce monastère fondé par saint Austremoine, il n'est question que dans la première partie. Le P. van Hooff n'a pas remarqué cette référence, qui fait évanouir sa distinction entre l'auteur du corps du récit et celui de l'appendice. Tout est, *au plus tôt*, du temps de Charles le Chauve.

« L'autorité du document se trouve déjà bien diminuée de ce fait, et ce serait faire preuve d'une grande témérité que de lui sacrifier le témoignage d'un écrivain aussi consciencieux, aussi bien informé, aussi ancien que Grégoire de Tours. Il suffit du reste de l'étudier avec quelque attention pour s'apercevoir que l'on n'a affaire qu'à une méchante rapsodie, compilée avec aussi peu de scrupule que d'habileté.

« Nous avons dit que le biographe puise dans Grégoire de Tours et dans la Passion de saint Denis. Un auteur sérieux, comme Grégoire, par exemple, n'aurait pas manqué de citer ces documents. Celui-ci s'en est bien gardé. Il se contente de les corriger, on va voir avec quelle adresse. Voici son début :

Sanctus igitur Austremonius, apostolorum Christi discipulus, temporibus Decii imperatoris cum aliis quampluribus condiscipulis in Galliis missus legitur ad prædicandum. Verum post accessum apostolorum cum Valentiniani et Novatiani hæresis inimico impellente contra legionem [5] *christianam grassari cœpissel, sanctus Clemens, discipulus ac successor beati Petri apostolorum principis, hos viros sicuti ab apostolis ordinati fuerant in singulis eos urbibus destinavit. Hi vero missi sunt : Turonis Gratianus episcopus*, etc.

La première phrase dérive évidemment du célèbre passage de Grégoire de Tours [6]. Le P. van Hooff pense que le biographe a indiqué par le mot *verum*, qui vient ensuite, qu'il n'acceptait pas la date du règne de Dèce, formellement indiquée par l'historien des Francs. C'est possible; mais en présentant sa correction, en introduisant la mention des apôtres et de saint Clément, le biographe commet l'énorme bévue de les donner comme contemporains de Novatien [7] qui a vécu deux siècles après eux. Voilà un homme bien renseigné sur la chronologie.

« Un peu plus loin, il raconte, en l'embellissant de nouveaux détails, un fait qui figure dans le *De gloria confessorum* [8]. Il s'agit, d'après Grégoire, d'un paysan qui, ayant trouvé les eulogies d'un prêtre son hôte, est récompensé de sa piété par un secours miraculeux qui l'empêche de se noyer dans l'Allier. Grégoire semble bien dire que le fait s'est passé de son temps : *Apud Arvernos gestum in adolescentia mea in veritate cognovi*. En tout cas, le *presbiter solitarius* dont il parle n'est évidemment pas saint Austremoine. Bien qu'il ne le nomme pas, la confusion n'est pas possible. Or le biographe n'a pas hésité à antidater ce récit de plusieurs siècles et à le transformer en un épisode de la vie de saint Austremoine. Naturellement il fait fonder par le saint lui-même le monastère d'Issoire, qui ne remonte sûrement pas au VIe siècle. Mais, comme cette fondation semble contredite par le récit de Cautinus sur l'abandon de la tombe sainte, il est obligé d'admettre une décadence préalable du sanctuaire:

[1] A. Poncelet, *La plus ancienne Vie de saint Austremoine*, dans *Analecta bollandiana*, 1894, t. XIII, p. 36. — [2] L. Duchesne, dans *Bulletin critique*, 1888, p. 204-205. — [3] L. Duchesne, dans *Annales du Midi*, 1892, t. IV, p. 300, note 2. — [4] La Passion antérieure à Hilduin, celle où il n'est pas encore question de l'aréopagitisme, quoique saint Denys y soit déjà reporté au temps de saint Clément. — [5] Il faut, je pense, corriger *religionem*. — [6] Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. I, c. XXVIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 175. — [7] Le nom de Novatien lui est fourni par Grégoire de Tours, qui, lui, était fondé à s'en servir, puisque Novatien est contemporain de Dèce. — [8] Grégoire de Tours, *De glor. confes.*, c. CXXX.

« Outre cette fondation anticipée, il faut encore mettre à son compte l'idée que saint Austremoine ait été martyr, ou plutôt victime d'un complot tramé par les juifs. Il rattache à ce prétendu méfait des juifs leur expulsion du territoire de Clermont. Cette expulsion est un fait historique[1]; mais elle eut lieu sous l'évêque Avit, contemporain de Grégoire de Tours, et non pas au lendemain de la mort de saint Austremoine.

« En somme, quelques faits antidatés, transportés d'un personnage à un autre, voilà l'apport principal de ce représentant de la *tradition d'Issoire*. Par ailleurs, il a tiré de la Passion de saint Denis les traits qui lui servent à décrire l'apostolat du premier missionnaire d'Auvergne et cousu tout cela, tant bien que mal, avec les quelques passages de Grégoire de Tours qui sont relatifs à son sujet.

« Une critique sage, convaincue qu'on n'ajoute pas à l'honneur des saints en altérant la vérité et en faussant la tradition, devra écarter ce document tardif et mensonger, pour s'en tenir à Grégoire de Tours. De saint Austremoine, Grégoire ne sait que trois choses : 1° qu'il fut le fondateur de l'Église de Clermont et son premier évêque; 2° qu'il ne fut pas martyr; 3° qu'il fut enterré à Issoire et que son tombeau ne commença d'y être honoré que vers le milieu du VIe siècle. Il faut s'en tenir là; on ne peut pas en savoir davantage. C'est tout ce que le neveu de l'évêque de Clermont, élevé au sein de cette Église, trouvait au VIe siècle dans la tradition locale[2]. »

Et ainsi s'explique que les diverses rédactions de la vie de saint Austremoine qui sont venues jusqu'à nous ne proviennent ni de Clermont, ni d'Issoire, mais de l'abbaye de Mozac, près de Riom, au nord de Clermont. Le corps de saint Austremoine, enterré à Issoire, fut d'abord transféré à Volvic par Avit, évêque de Clermont (674-690), puis dans l'abbaye de Mozac, du temps de Lamfred, abbé, et d'un roi Pépin[3]. La date de cette deuxième translation était très tiraillée, car les uns faisaient de Pépin le roi d'Aquitaine, les autres le père de Charlemagne, courant ainsi entre 764 et 838; lorsque l'abbé Lamfred se révéla dans un opuscule du manuscrit *147* de la bibliothèque de Clermont[4]. Dans cette très courte relation, Lamfred raconte la construction de l'église de Mozac et [mentionne] rapidement [à] la fin la translation de saint Austremoine [qui eut lieu] en 761, sous Pépin le Bref et l'évêque Adebert[5]. Sur cet événement se greffa plus tard un faux diplôme[6].

Viennent enfin les trois rédactions, composées à Mozac, de la Vie d'Austremoine, rédactions décrites sous les sigles A, B, C. Nous n'avons pas à revenir sur ce qui vient d'être dit de A, ses anachronismes, ses emprunts. La Vie B[7], développée au double de la précédente au moyen d'amplifications rhétoriques, contient quelques traits nouveaux, entre autres, l'ordination d'Ursinus, premier évêque de Bourges, par son maître Austremoine. On a effacé, au début, le nom de l'empereur Dèce, mais sans faire disparaître l'anachronisme, car la mission donnée par saint Clément aux sept évêques est toujours postérieure au schisme de Novatien.

« La troisième Vie C est deux fois plus étendue que la deuxième, sur laquelle elle a été développée[8]. Elle contient, comme la Vie de saint Martial par le pseudo-Aurélien, un grand nombre d'épisodes d'intérêt local. Quant à la date, il n'est plus question de Dèce, ni même de saint Clément. Austremoine reçoit sa mission de saint Pierre, avec lequel, du reste, il est venu de Palestine à Rome, car il est juif d'origine et l'un des soixante-douze disciples du Sauveur. Il assista à la dernière cène, au lavement des pieds; il fut témoin de la résurrection, de l'ascension et reçut le Saint-Esprit à la Pentecôte. Outre l'Auvergne et le Berry, cette nouvelle biographie lui fait évangéliser le Nivernais, même le Limousin et l'Aquitaine seconde. Il opère ainsi sur le même domaine, ou peu s'en faut, que celui qui est attribué à saint Martial par le faux Aurélien. Sa mort est datée avec précision par l'année 64 de la Passion, soit 92 de l'ère vulgaire.

« Cette pièce porte en tête un prologue fort banal attribué à saint Prix : *Incipit prologus S. Præiecti in passionem S. Austremonii*. Il est fort douteux que ce prologue ait été emprunté à un exemplaire de la Vie de saint Austremoine rédigée au VIIe siècle par son successeur saint Prix et perdue depuis. Ce qui est plus croyable, c'est que le rédacteur de C, ayant lu dans la Vie de saint Prix que cet évêque avait jadis écrit la Vie de saint Austremoine, a cru bon de se rattacher à lui par l'inscription du prologue[9]. »

La pièce C ayant paru à plusieurs esprits sensés une composition tardive et tributaire des précédentes[10], on se trouva contraint — sous peine de répéter ce qui était dit — de trouver autre chose; c'est ainsi qu'on fut amené à soutenir que C, texte primitif, était la source de A, simple remaniement, et de A et B, produit d'une combinaison de C et A. Les raisons apportées en faveur de la primauté de C étaient les suivantes : 1° dans un endroit où A et B reproduisent à peu près littéralement un passage de la *passio Dionysii*, on ne trouve dans C aucune ressemblance avec cette *passio*; 2° le style de C porte toutes les marques caractéristiques de l'époque : c'est la langue d'un lettré de la seconde moitié du VIIe siècle; 3° une note chronologique placée à la fin des *Gesta* proprement dits[11] donne la date de la mort de saint Austremoine d'après le cycle de Victorius. Or celui-ci cessa en 742 d'être en usage dans le royaume franc.

« Mais si le biographe C écrivait dans la seconde moitié du VIIe siècle, ne serait-il pas saint Prix lui-même? On sait, en effet, qu'il écrivit une Vie de saint Austremoine[12] et M. Br. Krusch n'hésite pas à recon-

[1] Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. V, c. XI, *P. L.*, t. LXXI, col. 325. L'évêque Avit mit les juifs d'Auvergne en demeure de se convertir ou d'émigrer. — [2] L. Duchesne, dans *Bull. critique*, 1888, t. IX, p. 205-207. — [3] On ignore la date de la translation d'Issoire à Volvic, elle doit être postérieure à 685; à cette date écrivit le biographe de saint Prix et rien n'était encore changé à Issoire. Cf. Duchesne, *Fastes épiscopaux de la Gaule*, t. II, p. 199, note 1. — [4] B. Krusch, *Aufzeichnung des Abtes Lamfred von Mozac über König Pippins Beziehungen zu seinem Kloster*, dans *Neues Archiv*, 1893, t. XIX, p. 17-25; cf. Duchesne, *Fastes épiscopaux*, t. II, p. 119, note 2. — [5] A. Poncelet, *La plus ancienne Vie de saint Austremoine*, dans *Anal. boll.*, 1894, t. XIII, p. 33-34. — [6] *Gallia christiana*, t. II, *Instrum.*, p. 108. Pépin y est qualifié de roi d'Aquitaine, titre qu'il n'a jamais pris, et confondu avec Pépin Ier, fils de Louis le Pieux. — [7] Ms. de Bruxelles, n. *8550*, du Xe siècle. — [8] *Vatic. Reg. 486* (XIe s.); *Paris 5365* (XIIe s.), ms. perdu, mais connu par Labbe, *Bibl.*, t. II, p. 482; cf. *Paris, 14652* (XVe s.). — [9] L. Duchesne, *Fastes épiscopaux*, t. II, p. 121. — [10] Labbe, Denis de Sainte-Marthe, Rivet, Ruinart tenaient C pour un ouvrage fabuleux; C. Chevalier le rejetait, à tort, au XIIe siècle; Arbellot, par conséquent, y vit un écrit primitif, le propre ouvrage de saint Prix; B. Krusch passa de l'opinion de C. Chevalier à celle d'Arbellot. Cf. A. Poncelet, dans *Analecta bollandiana*, 1894, t. XIII, p. 36. — [11] *Acta sanct.*, nov. t. I, p. 74, n. 26. Ici s'arrête, selon M. Krusch, le texte original des *Gesta*. Les paragraphes suivants auraient été ajoutés plus tard. — [12] Le P. van Hooff a eu tort de mettre ce point en question et d'incidenter sur des textes suffisamment clairs. *Acta sanct.*, nov. t. I, p. 26, n. 21, 22. Au reste, un témoignage formel, contenu dans les chapitres découverts par M. Krusch, d'une *Vita Præiecti* contemporaine, *Neues Archiv*, t. XVIII, p. 644, ne laisse plus subsister aucun doute. Le biographe, parfaitement informé, écrit à propos de saint Prix : *Necnon et sancti Astremonii martyris gesta, cuius sepulchrum constat fore Ociodrense ecclesie, cui ipse preerat, eo tempore digno sermone aptavit.*

naître cet ouvrage dans le texte C. Il est confirmé dans cette manière de voir par le titre qui se lit en tête du prologue dans un manuscrit du XIIe siècle (Paris, Bibl. nat., lat. 5365) : *Incipit prologus sancti Præjecti in passionem sancti Austremonii.* Ce manuscrit ne contient que les *Gesta* proprement dits [1], sans la *revelatio*, les translations, sans les vers qui, dans les deux autres exemplaires de C, interrompent la marche du récit. Voilà, selon M. Krusch, le texte original écrit par saint Prix. Saint Austremoine y est représenté comme l'un des 72 disciples; choisi immédiatement par Notre-Seigneur, il avait entendu ses divines leçons, vu ses miracles, assisté à la dernière cène, pleuré la mort du Sauveur, célébré sa résurrection; enfin il avait été présent à son ascension et à la descente du Saint-Esprit. Ces fables étaient trop violentes, dit M. Krusch, pour qu'on n'en fût pas choqué dans la suite. De là les remaniements A et B, où l'on se contente de faire envoyer saint Austremoine en Gaule par saint Clément. Cela est bien extraordinaire et peu d'accord avec les mœurs des hagiographes du temps. Voyez saint Martial : son premier historien, qui écrivait au IXe ou au Xe siècle, en fait un disciple de saint Pierre; la Vie C, qui nous occupe, en fait autant. C'était déjà bien, mais cela n'a pas suffi au pseudo-Aurélien : dans sa Vie de saint Martial, écrite au XIe siècle, le saint est représenté comme un juif, cousin de saint Pierre et de saint Étienne; dès l'âge de quinze ans, il suit le collège des douze apôtres; il se trouve présent à la résurrection de Lazare, à la dernière cène, au lavement des pieds (c'était lui qui tenait la serviette), aux apparitions du Christ ressuscité, à l'Ascension, à la Pentecôte. Ainsi, si l'on s'en tient à la classification des Vies proposée par le P. van Hooff, les deux légendes vont de pair. Martial et Austremoine sont d'abord placés au temps de Dèce (Grégoire de Tours), puis de saint Clément (Vies A, B), puis de saint Pierre (Vie C, n. 2, Vie anonyme de saint Martial), puis enfin le Sauveur lui-même (Vie C, n. 3. Légende du pseudo-Aurélien). Cette classification est la bonne. Nous allons le faire voir; une simple comparaison de textes fournira, nous le croyons, une preuve décisive.

« On retrouve, en effet, dans les trois textes A, B, C, des passages évidemment empruntés à des écrits antérieurs, notamment aux œuvres de Grégoire de Tours et à la Passion de saint Denis. Or il suffit de mettre en regard les textes parallèles, pour voir presque aussitôt que ces sources ont été directement employées par l'auteur de A; que l'auteur de C, au contraire, n'a pas eu sous les yeux, en écrivant, le texte original, mais bien la teneur de ce texte tel qu'il avait déjà été modifié lors de son insertion dans A.

« En voici un exemple d'une rare netteté :

GRÉGOIRE DE TOURS *HIST. FRANCOR.* l. I, c. XXX.	*VITÆ SANCTI AUSTREMONII* A, n. 1.	B, n. 1.	C, n. 2.
Hi ergo missi sunt : Turonicis Catianus episcopus, Arelatensibus Trophimus ep., Narbonæ Paulos ep., Tolosæ Saturninus ep., PARISIACIS DIONYSIUS EP., Arvernis Stremonius ep., Lemovicinis Martialis est distinatus episcopus. De his vero beatus DIONYSIUS... præsentem vitam gladio imminente finivit. Saturninus vero jam securos de martyrio... de Capitolio præcipitatus vitam finivit. Catianus vero, Trophimus Stremoneusque et Paulus atque Marcialis in summa sanctitate viventes, adquisitus ecclesiæ populos ac fidem Christi per omnibus dilatatam, felice confessione migrarunt. Et sic tam isti per martyrium qua hii per confessionem relinquentes terras, in cælestibus pariter sunt conjuncti.	Hi vero missi sunt : Turonicis Gratianus ep., Arelatensis Trophimus ep., Narbonæ Paulus ep., Tolosæ Saturninus ep., PARISIUS DIONYSIUS EP., Lemovicen Marcialis ep., Arvernis *vero* Austremonius est destinatus episcopus. De his vero DIONYSIUS *ac* Saturninus *per martyrii palmam cursum consummarunt.* Gratianus vero, Trophimusque et Paulus ac Martialis in summa sanctitate [viventes] *post* adquisitos ecclesiæ populos ad fidem præ omnibus Christi dilatatam, felici confessione migrarunt. Et sic tam illi per martyrium quam hi per confessionem relinquentes terras, in cælestibus pariter sunt conjuncti.	[Quorum... hæc sunt nomina] : Turonus Gratianus ep., Arelato Trophimus ep., Narbonæ Paulus ep., Tolosa Saturninus ep., PARISIUS DIONYSIUS EP., Lemovicas Martialis ep., Arvernicam [inter eos monarchiam]Austremonius[inclitus martyr post Deum suscepit regendam. Hi denique omnes secundum omnipotentis Dei cuncta regentis dispositionem, propriam meritorum suorum sunt adepti vicissitudinem]. Nam ex eisdem DIONYSIUS *ac* Saturninus[duo magna luminaria], *per martyrii palmam* [assecuti sunt æternæ felicitatis coronam] : Gratianus vero Trophimusque et Paulus ac Martialis [verbi Dei semina ubique diffundentes et de vasis iniquitatis innumerabiles] populos [reddentes sanctæ] ecclesiæ [gremiis], in non ficta sanctitate viventes, [optatæ beatitudinis sunt effecti compotes]. Et licet hi per passionis agonem necnon et alii per [quietis diuturnum] confessionem [præsentem sortiti sunt corporis metam, unus tamen vitæ] cælestis [senatus eos] pariter [in æther retinet ovantes].	[Quorum. . hæc fuere nomina] : Turonis [dirigitur] Gratianus ep., Arelato Trophimus, Narbonæ Paulus, Tolosa Saturninus, Lemovicas Martialis; Arvernicam [inter eos monarchiam] Austremonius[inclitus martyr post Deum suscipit regendam. Ibi denique omnes secundum Dei omnipotentis cuncta regentis dispositionem, propriam meritorum suorum sunt adepti vicissitudinem]. Nam ex eisdem [tantum Austremonius] *ac* Saturninus,[duo magna luminaria], *per martyrii palmam* [assecuti sunt æternæ felicitatis coronam]; Gratianus vero Trophimusque et Paulus ac Martialis [verbi Dei semina ubique diffundentes et de vasis iniquitatis innumerabiles] populos [sanctæ matris] ecclesiæ [gremiis reddentes], in non ficta sanctitate viventes, [optatæ beatitudinis sunt effecti compotes]. Et licet hi per passionis agonem necnon et alii per [quietis diuturnam] confessionem [præsentem sortiti sunt corporis metam, unus tamen vitæ] cælestis [senatus eos] pariter [in æternum retinet ovantes].

« De cette comparaison ressortent à l'évidence les conclusions suivantes : 1° C dérive de Grégoire de Tours; non seulement la suite des pensées est identique, mais de plus un certain nombre de mots sont communs. On remarquera notamment : *Gratianus* VERO *Trophimusque* ET *Paulus* AC *Martialis.* —

[1] *Acta sanct.*, nov. t. I, p. 61-74, n. 1-26.

2° C dérive de Grégoire par l'intermédiaire de A. Car A est beaucoup plus près de Grégoire que C, et d'autre part certains mots sont communs à A et à C, qui ne se lisent pas dans Grégoire, p. ex. : *per martyrii palmam.* — 3° C dérive de A par l'intermédiaire de B. Car : α) il n'y aucun mot commun à A et à C, qui ne se trouve dans B; β) plusieurs passages communs à B et à C ne se lisent pas dans A; γ) certains mots communs à A, B et à Grégoire font défaut dans C (p. ex : *Parisius Dionisius ep.*, et plus loin *Dionysius*).

« La preuve nous semble déjà suffisante. Néanmoins il est possible de la rendre plus frappante encore, en comparant nos trois vies avec la *Passio Dionysii* :

PASSIO DIONYSII, III, 15, *Monum. Germ., Auct. ant.*, t. IV, II, p. 101-105.	*VITÆ SANCTI AUSTREMONII*		
	A, n. 1.	B, n. 3.	C, n. 4.
Sanctus igitur Dionisius... quo amplius gentilitatis fervere cognovit errorem, illic intrepidus ac calore fidei flammatus accessit, ac Parisios, Domino ducente, pervenit; non veritus incredulæ gentis expetere feritatem...	Sanctus vero *ac venerabilis Dei cultor Austremonius, qui cum Gratiano... est directus*, quo amplius cognovit gentilitatis fervere errorem, illic intrepidus ac fidei calore accensus, Domino ducente, *Arvernis civitatis mœnia* pervenit *Spiritu enim sancto repletus* non verebatur incredulæ gentis expetere feritatem...	*Venerabilis igitur Dei cultor Austremonius* [partes Galliarum ingressus... tellus Arvernicum aggressus est] intrepidus, [et innumera dæmonum delubra...] *Spiritus itaque sancti* [virtute] *fretus..., Arvernicæ civitatis mœnia* [incunctanter] adiit, non veritus vesanæ gentis expetere feritatem...	*Venerabilis igitur Dei cultor Austremonius* [partes Galliarum ingressus..., tellus Arvernicum ...aggressus est, intrepidus, [et innumera dæmonum delubra...] *Spiritus itaque sancti virtute fretus... Arvernicæ civitatis mœnia* [incunctanter] adiit, non veritus vesanæ gentis expetere feritatem...

« Il est clair, encore une fois, que C dérive de la *Passio Dionysii* par l'intermédiaire de A [1]. » Ajoutons « que l'auteur de C parle de Clermont, (*civitas*) *quæ... a prisco conditore Clarimontensis vocitata est.* Or, il n'est pas question de Clermont avant le milieu du VIIIe siècle. Alors le continuateur de Frédegaire en parle (c. XLII, XLVI) comme d'un château-fort, *Claremonte castro*, distinct de l'*urbs Arverna.* Le nom de Clermont pour désigner l'ensemble de la ville ne se rencontre pas avant Charles le Chauve. Le biographe de C non seulement use de cette appellation, mais il la présente comme ancienne, comme remontant à l'origine même de la ville : *a prisco conditore Clarimontensis vocitata est* [2]. »

« Concluons. Le texte C est moins ancien que A et que B; il n'a pu d'ailleurs avoir été écrit ni par saint Prix, ni au VIIe siècle, puisqu'un document composé à la fin du VIIIe y est manifestement copié, et encore copié de troisième main. Il n'y a pas lieu, devant une preuve aussi palpable, de s'arrêter longuement aux raisons apportées par M. Krusch pour prouver sa thèse. Nous en relevons deux seulement : 1° La mort de saint Austremoine est datée dans C d'après le système de Victorius. On peut supposer que le compilateur avait sous la main des Annales ou un autre document rédigé d'après ce système chronologique. Il y aura pris — non la notice en question qui est absolument fausse — mais un modèle pour rédiger cette notice. 2° L'inscription du manuscrit de Paris *5365* est le fait de quelque scribe érudit, qui savait que saint Prix avait écrit une Vie de saint Austremoine. De pareilles attributions erronées sont choses quotidiennes dans ce genre de littérature [3]. »

A, B, C paraissent avoir été compilées à Mozac. Toutefois, deux des manuscrits qui nous ont conservé C présentent trace d'une retouche faite par les moines de Charroux. « Cette communauté, fondée sous Charlemagne par Roger, comte de Limoges, possédait une relique de saint Austremoine, son crâne, que Pépin avait donné à Roger lors de la translation de Volvic à Mozac. Lors des invasions normandes, c'est-à-dire vers le milieu du IXe siècle, la communauté de Charroux mit ses reliques en sûreté dans un château fortifié d'Auvergne, *Petra Incisa*, qu'elle possédait tout près d'Issoire. Le chef de saint Austremoine revint ainsi à proximité de sa primitive sépulture. Peu à peu la colonie monastique envoyée à Pierre-Incise pour garder les trésors de l'abbaye s'émancipa de la communauté-mère et s'organisa en monastère indépendant. Elle y parvint en reconstituant à Issoire même l'antique monastère de Saint-Austremoine. Cet événement se place aux environs de l'an 900. C'est dans le sein de cette communauté, à Pierre-Incise ou à Issoire, que la légende de saint Austremoine subit la retouche dont nous avons parlé, destinée à faire valoir l'importance de la relique donnée au comte Roger. A la longue, les moines d'Issoire prétendirent avoir, non plus seulement le chef de saint Austremoine, mais son corps entier. L'abbaye de Mozac défendit sa possession et fit reconnaître ses reliques par un acte solennel [4], dressé en 1197 [5]. »

2° *Urbicus.* — Cet évêque avait été sénateur; en entrant dans les ordres sacrés, il se sépara de sa femme et tous deux pratiquèrent les vertus de l'état religieux jusqu'au jour où l'épouse reparut, fit quelque tapage à la porte fermée, mêlant saint Paul à son affaire [6]. Pour avoir la paix, l'évêque fit ouvrir et parlementa. Il en résulta une fillette dont on fit une nonne dans la suite. L'évêque, penaud et contrit, se cacha dans un monastère de son diocèse. Après sa mort, on l'enterra dans la crypte de Chantoin, avec sa femme et sa fille [7].

3° *Legonus.* — *In cujus loco Legonus episcopus subrogatur* [8].

4° *Hillidius.* — Saint Allyre. Fut mandé à Trèves pour y exorciser une fille de l'empereur Maxime, en 384 ou 385. Sa vie fut écrite par Grégoire de Tours, dans les *Vitæ Patrum*, c. II. Il vécut jusqu'à un âge

[1] A. Poncelet, *La plus ancienne vie de saint Austremoine*, dans *Analecta bollandiana*, 1894, t. XIII p. 36-41. — [2] L. Duchesne, *La passion de saint Denis*, dans *Mélanges Julien Havet*, in-8°, Paris, 1895, p. 37. — [3] *Anal. boll.*, t. XIII, p. 43. — [4] *Acta sanct.*, nov., t. I, p. 80. — [5] L. Duchesne, *Fastes épiscopaux*, t. II, p. 122. — [6] Elle criait : « As-tu fini de dormir ? Combien de temps laisseras-tu la porte fermée ? Pourquoi n'écoutes-tu pas saint Paul qui dit : *Revertimini ad alterutrum, ne temptet vos Satanas*, I Cor., VII, 5. Me voilà; je ne cherche pas un étranger, mais mon propre bien. » — [7] Grégoire de Tours. *Histor. Francor.*, l. I, c. XLIV. — [8] *Ibid.*

très avancé et fut enterré *in cripta suburbano civitatis illius*; là s'éleva une église détruite à la Révolution.

5° *Nepotianus.* — Sous son épiscopat, des légats impériaux venant de Trèves et se rendant en Espagne, pour instruire la cause des priscillianistes, passèrent à Clermont (385). Un de ces légats, Arthemius, instruit, jeune et beau, terrassé par la fièvre, fut contraint de s'arrêter à Clermont. L'évêque le visita, lui donna les saintes huiles et le guérit. Arthemius renonça à sa femme, à ses biens et se fit clerc dans l'église de son guérisseur. Celui-ci fut inhumé dans l'église de Saint-Vénérand [1].

6° *Arthemius.* — C'est le légat impérial dont on vient de parler; il succéda à Népotien et mérita le titre de saint [2].

7° *Venerandus.* — Il était de famille sénatoriale; un auteur contemporain, qui n'est pas autrement connu que sous son nom de Paulin, parle de lui en ces termes : *Si enim hodie videas dignos Domino sacerdotes, vel..., vel Venerandum Arvenus,... utcumque se habent sæculi mala, videbis profectu dignissimus totius fidei religionisque custodes* [3]. Il mourut le 24 décembre. Une basilique fut élevée sur son tombeau, en dehors de la ville, près de celle de Saint-Allyre, détruite également à la Révolution [4].

8° *Rusticus.* — Grégoire de Tours nous a conservé le récit de cette ordination : *Mane autem facto, processio solemnitates funeris ejus obsequium fuit* (de saint Vénérand). *Post cujus obitum fœda apud cives pro episcopatu intentio vertebatur. Cumque partes inter se divisæ alium aliumque cregere vellent, magna seditio erat populi. Resedentibus tamen episcopis die dominico, mulier quædam velata atque devota Deo audenter ad eos ingreditur, quæ ait : Audite me, sacerdotes Domini. Scitote enim, quod non est in his beneplacitum Deo, quos hi ad sacerdotium elegerunt. Ecce enim Dominus hodie ipsi sibi providebit antistitem. Itaque nolite conturbare neque contidere populum, sed pacientes estote parumper! Dominus enim nunc diriget qui regat ecclesiam hanc. His itaque mirantibus hæc verba, subito Rusticus nomine, qui erat ex ipsa urbis Arvernæ diœcese presbiter, advenit. Ipsi enim jam mulieri per visionem fuerat indicatus. Quo viso, ait : En ipsum quem elegit Dominus! Ecce qualem vobis pontificem destinavit! Hic ordinetur episcopus! Hæc ea loquente, omnis populus, cuncta intentione postposita, clamavit dignum ac justum esse* [5]. Révélation ou supercherie, nous n'avons pas à prendre parti, mais le revirement final garde son prix pour l'histoire de la psychologie des foules.

9° *Namatius.* — Fondateur de la cathédrale, dans laquelle, la douzième année de son épiscopat, il déposa des reliques des saints Vital et Agricola apportées de Bologne [6]. Sa femme construisit hors des murs de la ville une basilique dédiée à saint Étienne [7].

10° *Eparchius.* — Grégoire de Tours le déclare *vir sanctissimus ac religiosus* [8]; il fonda un monastère à Chanturgue : *in arce Cantobennici montis monasterium collocasse, ubi nunc oratorium est, et ibi se diebus quadragesimæ sanctæ recludere : die autem cœnæ dominicæ cum magno psallentio, comitantibus clericis civibusque, ad ecclesiam suam revertebatur* [9].

11° *C. Sollius Modestus Apollinaris Sidonius.* — Préfet de Rome et patrice en 468, élu peu après évêque d'Auvergne (en 469 ou 470). Cet écrivain célèbre fera l'objet d'une notice spéciale. Voir SIDOINE. Il se retira le 21 ou le 23 août 479 [10] et mourut en 489. Son épitaphe nous a été conservée par un manuscrit de Madrid [11] :

SANCTIS CONTIGVVS SACROQVE PATRI
VIVIT SIC MERITIS APOLLINARIS
ILLVSTRIS TITVLIS POTENS HONORE
RECTOR MILITIAE FORIQVE IVDEX
MVNDI INTER TVMIDAS QVIETVS VNDAS
CAVSARVM MODERANS SVBINDE MOTVS
LEGES BARBARICO DEDIT FVRORI
DISCORDANTIBVS INTER ARMA REGNIS
PACEM CONSILIO REDVXIT AMPLO
HAEC INTER TAMEN ET PHILOSOPHANDO
SCRIPSIT PERPETVIS HABENDA SAECLIS
ET POST TALIA DONA GRATIARVM
SVMMI PONTIFICIS SEDENS CATHEDRAM
MVNDANOS SVBOLI REFVDIT ACTVS
QVISQVE HIC CVM LACRYMIS DEVM ROGABIS
DEXTRVM FVNDE PRECES SVPER SEPVLCRVM
NVLLI INCOGNITVS ET LEGENDVS ORBI
ILLIC SIDONIVS TIBI INVOCETVR
XII KL SEPTEMBRES ZENONE IMPERATORE

Déposé d'abord dans l'église de Saint-Saturnin, comme en témoigne un document du xᵉ siècle [12], le corps du saint fut plus tard transporté dans celle de Saint-Genès [13].

12° *Abrunculus.* — Évêque de Langres, émigré en Auvergne peu après la retraite de Sidoine à qui il succéda [14].

13° *Eufrasius.* — Il se fit représenter, en 506, au concile d'Agde (voir ce mot); siégea, en 511, au concile d'Orléans et mourut, en 515, dans sa vingt-cinquième année d'épiscopat, lequel s'étend donc de 490 à 515 [15]. Correspondant de saint Avit et de Rurice de Limoges [16].

14° *Apollinaris.* — Un fils de Sidoine; il avait commandé un corps arverne à Vouillé dans l'armée

[1] Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. I, c. XLVI; *De glor. confess.*, c. XXXVI. — [2] *Hist. Francor.*, l. I, c. XLVI; l. II, c. XIII. — [3] *Histor. Francor.*, l. II, c. XIII. — [4] *De gloria confessor.*, c. XXXIV-XXXVIII; il subsiste quelques vestiges dans le jardin de l'ancien monastère de Saint-Allyre; la basilique fut vendue en 1792. Cf. Longnon, *Géogr. de la Gaule au viᵉ siècle*, p. 189. — [5] *Hist. Francor.*, l. II, c. XIII. — [6] *Hist. Francor.*, l. II, c. XVI-XXI; *De glor. mart.*, c. XLIII. La dédicace de cette église est marquée au 14 mai dans le martyrologe hiéronymien. Il marque aussi, au 10 décembre, une fête en l'honneur des deux Babolais. — [7] *Hist. Francor.*, l. II, c. XVII. — [8] *Hist. Francor.*, l. II, c. XXI. — [9] *Hist. Francor.*, l. II, c. XXI. — [10] L'épitaphe donne 21, le martyrologe hiéronymien donne 23. Sur les ouvrages et le personnage, cf. Sidonii *Opera*, édit. Mommsen, dans *Monum. Germ. hist.*, *Script. antiq.*, t. VIII; P. Allard, *Saint Sidoine Apollinaire*, 431-489, in-12, Paris, 1910. — [11] Scaliger, *De emendatione temporum*, in-4°, Lugduni, 1598, p. 576 (d'après une communication de P. Pithou); Savaron, *Les origines de la ville de Clairmont*, p. 183, 357; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, in-4°, Paris, 1706, t. XVI, p. 755; *Acta sanct.*, aug. t. IV, p. 620; Baronius, *Annales ecclesiastici*, édit. Pagi, t. VIII, p. 476; *Gallia christiana*, t. II, p. 231; du Boulay, *Histor. universit. Parisiensis*, t. I, p. 57; D. Rivet, *Hist. littér. de la France*, t. II, p. 557; Colonia, *Histoire littéraire de la ville de Lyon*, in-4°, Lyon, 1728, p. 183; Labbe, *Thesaurus epitaphiorum veterum ac recentium*, in-4°, Parisiis, 1666, p. 125; les diverses éditions des œuvres de Sidoine Apollinaire, notamment celle de Mommsen, dans *Monum. Germ. hist.*, *Script. antiq.*, t. VIII, Pref., p. XLIX; Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule antérieures au viiiᵉ siècle*, in-4°, Paris, 1865, t. II, n. 562; L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de la Gaule*, in-8°, Paris, 1900, t. II, p. 34-35. La date de cette inscription a soulevé quelques difficultés. E. Le Blant pense que « c'est une addition de copiste qui l'a empruntée à la note de Gennadius sur Sidoine Apollinaire; » Mommsen pense que les deux derniers mots ont fait partie d'une date consulaire qui, régulièrement, devait être : *Zenone aug. il. cons.* (479). — [12] *De sanctis ecclesiis et monasteriis Claromontii*, *auctore anonymo* : *In ecclesia sancti Saturnini, altare sancti Saturnini ubi sanctus Amandinus et sanctus Sidonius requiescunt*, dans Savaron, *Les origines de Clairmont*, p. 357. — [13] Savaron, *Vita Sidonii*, c. XI. — [14] *Hist. Francor.*, l. II, c. XXIII; l. III, c. II; *Vitæ Patrum*, c. III, 1. — [15] *Hist. Francor.*, l. III, c. II. — [16] *Monum. Germ. hist.*, *Auctor. antiq.*, t. VIII, p. 273, 330, 334.

d'Alaric II [1]. Il ne siégea à Clermont que durant trois ou quatre mois.

15° *Quintianus.* — Évêque de Rodez, retiré en Auvergne au temps des guerres entre Clovis et les Goths. Arrivé à Clermont *a sancto Eufrasio episcopo, qui quondam Apruncolo Divionensi successerat, benigne susceptus est, largitisque ei tum domibus quum agris et vineis, secum retinuit, dicens : Sufficit hujus facultas ecclesiæ, ut utrumque sustineat; tantum caritas, quam beatus prædicat apostolus, permaneat inter sacerdotes Dei* [2]. Le roi Thierry le fit installer sur le siège vacant, il mourut en 525 ou 526 [3] et fut enterré dans l'église Saint-Étienne. Sa vie fut écrite par Grégoire de Tours.

16° *Gallus.* — Mort le dimanche 14 mai 551, d'après Grégoire, dans la vingt-septième année; d'après Fortunat, après vingt-cinq années d'un épiscopat dont le début se place donc en 525 ou 526. Il se fit représenter aux conciles d'Orléans de 533 et de 538; siégea au concile de Clermont en 535 et aux conciles d'Orléans en 541 et 549. C'était l'oncle paternel de Grégoire de Tours, qui a écrit sa vie [4]; les détails de son récit expliquent et confirment les données sommaires de l'épitaphe composée par Fortunat. « En 525, époque de son retour offensif en Auvergne, Thierry Ier emmena comme esclaves un certain nombre d'habitants, et, en même temps, de nombreux clercs qu'il envoya à Trèves pour desservir l'église de cette ville. Parmi ces derniers se trouvait un jeune homme, chanteur habile, d'une vertu éclatante, que l'évêque de Clermont, Quintianus, avait attaché à sa personne. Thierry l'aima comme un fils et le conduisit à Cologne. C'était Gallus. Le jeune diacre vit dans cette cité un temple où les barbares sacrifiaient aux idoles, où les malades suspendaient de ces ex-voto que l'on retrouve en si grand nombre aux sources de la Seine, et qui représentent les membres dont on demandait la guérison. Emporté par la pieuse ardeur que l'Église dut souvent réprimer, il incendia le temple, et, poursuivi par les païens, se réfugia auprès du roi. Quand, plus tard, il racontait cet acte, il regrettait amèrement, dit Grégoire de Tours, d'avoir pu échapper à leur colère [5]. Le clergé de Trèves voulut l'avoir pour évêque; mais le roi le réservait pour succéder à Quintianus [6]. » Il fut humble, patient, doux et aimé de tous; on l'enterra dans la basilique Saint-Laurent où chacun put lire ce qui suit [7] :

HOSTIS INIQVE ADAM PARADISO FRAVDE RE-
[PELLIS
ECCE DEVS FAMVLOS PRAESTAT ADIRE PO-
[LOS
INVIDE SIC TVA MORS HOMINI MELIORA PA-
[RAVIT
TV EXPELLIS TERRIS HIC DAT ET ASTRA SVIS
5 TESTIS ET ANTISTES GALLVS PROBAT ISTE
[BEATVS
NOBILIS IN TERRA DIVES EVNDO POLOS
QVI CHRISTI AVXILIO FVLTVS NEC ADVLTVS
[IN ANNIS
SED MAIORA PETENS ODIT AMARE LARES
EFFVGIT AMPLEXVS PATRIOS MATREMQVE
[RELINQVIT
10 QVI MONACHVM REGERET QVAERITVR ABBA
[PARENS
ILLIC TIRO RVDIS GENEROSO COEPIT AB AEVO
MILITIAE DOMINI BELLIGER ARMA PATI
QVINTIANO DEMVM SANCTO ERVDIENTE MA-
[GISTRO
PVLCHRIVS EST AVRO CORDE PROBATVS
[HOMO
15 INDE PALATINAM REGIS TRANSLATVS IN AVLAM
THEVDERICE TVO VIXIT AMORE PIO
MOX VBI DESTITVENS TERRAS PETIT ASTRA
[MAGISTER
CESSIT DISCIPVLO CVRA TVENDA GREGIS
PONTIFICATVS ENIM MODERANS ITA REXIT
[HABENAS
20 PASTOR VT OFFICIIS ESSET AMORE PATER
MANSVETVS PATIENS BONVS AEQVVS AMATOR
[AMANDVS
NON ERAT OFFENSAE SED LOCVS HIC VENIAE
SI QVA SVPERVENIT FACTA EST INIVRIA VIRTVS
VNDE FVROR POTERAT INDE TRIVMPHVS
[ERAT
25 PLEBEM VOCE FOVENS QVASI NATOS VBERE
[NVTRIX
DVLCIA CONDITO CVM SALE MELLA RIGANS
HOC OPVS EXERCENS PRAESCIVIT DONA FV-
[TVRI
SE PASTORE NIHIL POSSE PERIRE GREGI
SIC PATER ECCLESIAM REGIT IN QVINQVENNIA
[QVINQVE
30 BIS TERDENA TAMEN LVSTRA SVPERSTES
[AGENS
HINC MELIORE VIA SANCTVM AD COELESTIA
[VECTVM
NON PREMIT VRNA ROGI SED TENET VLNA DEI

17° *Caulinus.* — Ce fut un ivrogne; il fallait, rapporte Grégoire de Tours, quatre hommes pour l'emporter de table après boire. Entre deux beuveries, il faisait négoce avec des juifs. La peste l'emporta un vendredi saint, 27 mars 571 [8].

18° *Avitus.* — Grégoire raconte son ordination qui eut lieu à Metz; il mentionne souvent Avit sans jamais parler de lui comme d'un évêque défunt, ce qui permet de croire que ce personnage vivait au temps où fut écrite l'*Historia Francorum*, en 592 [9]. Trois poèmes de Fortunat lui sont adressés [10], ils ne fournissent aucune indication chronologique [11].

19° *Cæsarius.* — Siège au concile de Clichy, 627. Destinataire d'une des lettres de saint Didier de Cahors (630-655) [12].

20° *Gallus.* — Écrivit à saint Didier de Cahors (630-655) [13], eut des contestations avec l'évêque de Reims, Angelbert [14].

[1] *Hist. Francor.*, l. II, c. XXXVII; l. III, c. II; *De glor. mart.*, c. XLIX; *Vitæ Patrum*, III, 1. — [2] *Histor. Francor.*, l. II, c. XXXVI; l. III, c. II, XII, XIII; l. IV, c. V, XV; *Vitæ Patrum*, IV, VI, 3. — [3] Cette date résulte de la chronologie de son successeur. — [4] *Hist. Francor.*, l. IV, c. V, VI, VII, XII; *De glor. mart.*, c. L; *De virt. S. Juliani*, c. XXIII; *Vitæ Patrum*, l. II, c. II; l. VI. — [5] Il ne doutait pas sans doute qu'il n'y eût gagné le martyre. L'Église eût-elle ratifié ce zèle téméraire? — [6] E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, t. II, p. 328. — [7] Fortunat, *Miscellanea*, l. IV, n. IV; *Acta sanct.*, jul. t. I, p. 109; Baronius, *Annal. eccles.*, édit. Pagi, t. X, p. 311, 312; Mabillon, *Acta sanct. ord. S. Bened.*, t. I, p. 120; E. Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 326, n. 559. — [8] *Histor. Francor.*, l. IV, c. VII, XI, XII, XIII, XV, XVI, XXXI, XXXV; l. X, c. VIII; *De virtutib. S. Juliani*, c. XLVI; *De glor. confess.*, c. XXIX. — [9] *Hist. Francor.*, l. IV, c. XXXV; l. V, c. XI; l. X, c. VI; *De gloria martyrum*, c. LXIV, LXVI; *De virtutib. S. Juliani*, c. XLVIII; *De virtut. S. Martini*, l. III, c. LX; *Vitæ Patrum*, l. II, prol. IV; XI, 3; XII, 3; *De glor. confess.*, c. XL. — [10] III, 21, 22, 22 *a*. — [11] Savaron mentionne une Vie de saint Avit (*De ecclesiis et altaribus*, dans Labbe, *Bibl. nova manuscr.*, t. II, p. 719), qui désigne un successeur de ce saint nommé *Desideratus*. Divers livres, liturgiques et autres, qui ont pu être consultés par Savaron, mentionnent aussi un *Desideratus* honoré le 10 février. Il faut y joindre un saint *Avolus* et un saint *Justus* (2 sept.), tous deux évêques, cf. Labbe, *op. cit.*, t. II, p. 716, bien que le dernier semble être identique à l'archidiacre de saint Hillidius. — [12] I, XIII. — [13] II, XX. — [14] Sur *Cæsarius* et sur *Gallus*, cf. *Acta sanct.*, nov. t. I, p. 347, 349.

21° *Genesius.* — Mentionné dans la vie de saint Prix [1] et dans la vie de saint Bonnet [2]. Savaron donne une inscription conservée dans sa chapelle [3] :

+ HVIC SVB ARVO REQVIESCVNT MEMBRA PAPAE PONTIFICIS. VIRGENTE ROMANVS NATIONE CLARVS. PLEBIQVE SVAE PIVS PASTOR EXTITIT. HVNC INQVIDE DE IN PROPRIA PRAEDIA OPERE SVO SVBLIMAVIT FABRECA PONTIFICALEM QVAM ACCEPIT CATHEDRAM REXIT IN PACE. ANNVS LXII EIVS QVAE VITA QVOD MANSIT IN SECVLO ANNI FVERVNT. MEGRANS DE MVNDO. IMPERANTE PRINCIPE FRANCORVM REGE

22° *Gyroindus.* — Privilège d'Emmon de Sens pour Saint-Pierre-le-Vif (vers 660).

23° *Felix* [4]. — Nomma saint Prix abbé de Chantoin.

24° *Garivaldus.* — Occupe le siège épiscopal quarante jours seulement [5].

25° *Præjectus.* — Saint Prix, Priest, Prejet, Projet. Élu sous le roi d'Austrasie, Childéric II (663-675); massacré à Volvic après avoir célébré les fêtes de Pâques, 675, à Autun avec le roi. La date du meurtre étant le 25 janvier, il faut en conséquence adopter l'année 676; c'est également cette année que la chronologie de l'évêque successeur impose d'accepter. La vie de saint Prix a été écrite par un contemporain [6] et elle nous apprend que ce saint écrivit la vie de saint Austremoine, aujourd'hui perdue [7].

26° *Avitus II.* — C'est le véritable successeur de saint Prix, car il ne faut tenir nul compte d'un certain Rusticus que le *Gallia christiana* insère à cette place et qui est un évêque de Limoges. L'évêque Avit II est mentionné dans les Vies de saint Prix et de saint Bonnet. La première nous le montre fondant un monastère à Volvic, sur le tombeau de saint Prix; la seconde nous le représente évêque pendant quinze ans et prédécesseur de son frère Bonitus, à qui, à défaut d'autre héritage, il assure sa succession épiscopale. Ceci se passait sous Thierry III, roi des Francs, et Pépin, maire du palais (687-691). D'après ces indications et la date connue de la mort de saint Prix, l'épiscopat d'Avit s'étend de 676 à 691.

27° *Bonitus.* — Ancien gouverneur de la Provence austrasienne, évêque de Clermont en 691, démissionnaire vers 701; on le rencontre dès lors à Manlieu, à Rome, à Lyon où il mourut. Son anniversaire est marqué au 12 janvier dans le manuscrit de Berne du Martyrologe hiéronymien.

28° *Nordebertus.* — Successeur du précédent et désigné par lui.

29° *Proculus.* — C'est le *post virum Dei* (saint Bonnet) *tertio loco sublimatus.* Il semble qu'on puisse négliger un certain *Bubus* qui précède Proculus et deux inconnus qui le suivent : *Thaido* et *Daibainus*, le *Gallia christiana* lui-même hésite à l'endroit de ces personnages. Proculus obtint de l'évêque de Lyon, Fulcoad, les reliques de saint Bonnet.

30° *Stephanus.* — Siégeait au temps de la prise de Clermont par Pépin le Bref, 761.

31° *Adebertus.* — Sur ce personnage nous sommes principalement renseignés par l'opuscule de l'abbé Lamfred relatif à la translation des restes de saint Austremoine. Le roi Pépin se rend en Auvergne pour combattre le duc Waïfre; il détruit Bourbon-l'Archambault et quelques autres places et met le siège devant Clermont. Durant le siège il se rend à Mozac, s'y entretient avec Lamfred et ordonne de bâtir dans l'abbaye une église magnifique; en ces jours-là aussi (*ipsis diebus*), l'évêque de Clermont, Étienne, vient à mourir. Bientôt après, le roi prend la ville et établit Adebert sur le siège vacant. Après cela (*postea*), l'évêque et le roi transfèrent ensemble à Mozac les restes vénérables de saint Austremoine conservés jusque-là à Volvic. Tout ceci peut se rapporter à l'année 761, toutefois rien n'oblige absolument de fixer à cette date la translation.

C'est évidemment l'évêque Adebert qui fit graver des inscriptions sur deux cassettes à reliques longtemps conservées à la cathédrale. Sur l'une d'elles il marque une date, celle de la dix-huitième année de Charlemagne, 785-786. Sa signature figure au bas de l'acte de fondation de Charroux (785).

III. Églises. — De même que pour le catalogue épiscopal, Grégoire de Tours nous sert de guide dans la recherche et la description des tombes saintes et des principales églises de Clermont qui, dès le VIe siècle, étaient au moins au nombre de douze.

1° *Cathédrale.* — C'est à lui que nous devons d'utiles indications sur la cathédrale : *Sanctus vero Namatius post obitum Rustici episcopi apud Arvernas in diebus illis octavus erat episcopus. Hic ecclesiam, qui nunc constat et senior intra muros civitatis habetur, suo studio fabricavit, habentem in longo pedes 150, in lato pedes 60, id est infra capso, in alto usque cameram pedes 50, inante absidam rotundam habens, ab utroque latere ascellas eleganti constructas opere; totumque ædificium in modum crucis habetur expositum. Habit fenestras 42, columpnas 70, ostia 8... Parietes ad altarium opere sarsurio ex multa marmorum genera exornatos habet. Exactum ergo in duodecimo anno beatus pontifex ædificium, Bononiæ civitatem Italiæ sacerdotes dirigit, ut ei reliquias sanctorum Agricolæ et Vitalis exhibeant, quos pro nomine Christi Dei nostri manifestissime crucifixos esse cognovimus* [8]. Grégoire nous a laissé le récit de cette translation et de la dédicace de la cathédrale : *Direxit* (*Namacius*) *unum illic* (*Bononiæ*) *presbiterum, qui abiens cum Dei gratia, quæ petierat delulit. Regressusque cum sociis, in quinto ab Arverna urbe miliario revertentes metatum accipiunt et ad episcopum missos dirigunt, ut eis quid agant jubeat ordinare. Mane autem facto, sacerdos, admonitis civibus, cum crucibus et cereis ad occursum sanctarum reliquiarum devotissimus properat. Cumque ei presbiter offerret, ut beatus reliquias aspiceret, si juberet, et ille : « Mihi, inquit, magis est hæc credere quam videre... »* Sur ces entrefaites survient une ondée qui mouille tout, sauf le reliquaire et, clercs et laïques une fois séchés, on procède à la dédicace : *congregatis vero civibus, cum magno gaudio atque devotione sanctam ecclesiam his inlustratam pignoribus dedicavit* [9].

2° *Saint-Alexandre.* — Une simple tombe plutôt qu'une église. Entre la basilique de Saint-Allyre et l'entrée de la chapelle Saint-Vénérand, un sarcophage sculpté contenant un personnage nommé Alexandre. La pierre en était raclée et la poussière dissoute dans l'eau avait la réputation de guérir les malades [10]. Au Xe siècle, aucune mention d'église sous ce vocable dans le *De sanctis ecclesiis*, vers 950.

[1] *Neues Archiv*, t. XVIII, p. 641-642. — [2] *Acta sanct.*, jan. t. II, p. 355; cf. jun. t. I, p. 316. — [3] Savaron, *Orig. Clarom.*, *Acta sanct.*, jun. t. I, p. 315; Duchesne, *Fastes épiscopaux de la Gaule*, 1900, t. II, p. 37. Cette épitaphe a été omise dans le *Recueil* de E. Le Blant. — [4] *Neues Archiv*, t. XVIII, p. 644, 645. — [5] *Ibid.*, p. 645, 646. — [6] *Ibid.*, p. 644. — [7] A moins que le prologue n'en soit conservé en tête d'une rédaction postérieure, la rédaction C dont nous avons eu occasion de parler. Des *Gesta S. Austremonii anchore Prævecto*, il ne subsiste rien, pas plus que d'un *Libellus Cassii, Victorini et Antuliani vel reterorum suorum sodalium*, du même auteur. — [8] Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. II, c. XVI. — [9] *Liber de gloria martyrum*, c. XLII. Cf. A. Longnon, *Géographie de la Gaule au VIe siècle*, 1878, p. 481. L'autel principal était dédié à la Vierge. — [10] Grégoire de Tours, *De gloria confessorum*, c. XXXVI.

3° *Saint-Amable.* — Une simple tombe réputée miraculeuse [1], il n'est même pas certain qu'elle fût située à Clermont, le texte de Grégoire permettrait de soutenir qu'elle se trouvait à Riom. Mais le livret *De sanctis ecclesiis* est formel et l'indique dans l'église Saint-Hilaire devenue « la Madeleine de Cros », détruite vers 1750 [2]. A la fin du XVIIe siècle la tombe de saint Amable s'y trouvait et le corps avait depuis longtemps été transféré à Riom [3].

4° *Saint-André.* — Une église sous le vocable de cet apôtre existait dès 563 [4]. On la retrouve mentionnée, vers 950, parmi les églises dépendant de l'évêché : elle renfermait le corps de saint Tigridius [5]. Située hors de l'enceinte et à l'ouest de Clermont, restaurée en 1149, vendue comme bien national en 1791 [6].

5° *Saint-Antolien.* — Vers le commencement du VIe siècle, Alchima, la sœur, et Placidina, l'épouse de Sidoine Apollinaire, élevèrent une basilique en l'honneur du martyr Antolien [7]. Grégoire de Tours nous a laissé la description de l'édifice plus beau que solide et dont les colonnes s'écroulèrent du temps de l'épiscopat d'Avitus [8]. La basilique de Saint-Antolien était située hors de la ville, *juxta hanc urbem*, sur l'emplacement d'un cimetière chrétien : « On ne s'expliquerait pas autrement la multitude des tombeaux qui, depuis longtemps déjà, remplissaient ce lieu, et la présence de nombreux corps saints que, par ignorance, on se bornait à jeter pêle-mêle dans une fosse commune. La tradition arverne rapportait, à ce propos, sur la foi d'une vision, que le martyr Antolianus dont on s'occupait avec tant de ferveur, fut fort attristé de la conduite des fidèles envers les restes de ces bienheureux [9]. » Au Xe siècle, saint Antolien avait été évincé, l'église était placée sous le vocable de saint Gallus, différent de l'évêque arverne de ce nom. Il est difficile de déterminer la position de cette église, dont nous ne connaissons aucune mention postérieure à 950 et qui fut probablement détruite; car, depuis, le corps d'Antolien fut conservé dans l'église de Saint-Allyre [10]. Cette dernière circonstance permet de croire que la basilique d'Alchima et Placidina était située au nord-nord-ouest de la ville, non loin de la *basilica Sancti Illidii*. Il paraît en effet que ce fut sur ses fondements que s'agrandit, en 1306, le couvent de Sainte-Claire [11].

6° *Saint-Cassius.* — Saint Grégoire mentionne une basilique de Saint-Cassius. Ce saint avait eu pour compagnon de martyre Victorius, tous deux avaient été ensevelis à Clermont [12]. Grégoire donne à cet édifice, qui existait dès 560, le nom de *basilica oppidi* et nous apprend qu'outre Cassius et Victorinus, l'église gardait le tombeau de sainte Georgia, dont nous donnerons plus loin l'épitaphe [13]. Ce fut dans une crypte de cette église que l'évêque Cautinus fit enfermer vivant le prêtre Anastase dans un sarcophage [14]. La *basilica oppidi* était en réalité contiguë à l'abbaye de Saint-Allyre et hors les murs; depuis la Révolution, cette église a été transformée en grange et ensuite démolie [15].

7° *Saint-Cyrique.* — Nous donnerons plus loin l'épitaphe métrique de l'abbé syrien Abraham qui, dans la seconde moitié du Ve siècle, fonda le monastère contigu à l'église Saint-Cirgues : *ad basilicam Sancti Cyrici monasterium collocavit* [16], dans la ville même de Clermont. Cette église Saint-Cirgues a été vendue en 1793 et démolie; elle était située au nord-ouest de la ville gallo-romaine.

8° *Saint-Allyre.* — Vers 375, le quatrième évêque de Clermont, Hillidius, fut enseveli dans une crypte voisine de la ville. Grégoire de Tours rapporte que l'archidiacre Justus, le compagnon de ses travaux, partagea aussi son tombeau, qui, peu de temps après la mort du bienheureux évêque, devint le théâtre de nombreux miracles et donna naissance à une basilique où Grégoire lui-même se fit transporter dans sa jeunesse pour obtenir la guérison d'une fièvre tenace [17]. L'abside de cette église était l'œuvre de l'évêque Avitus. L'église de Saint-Allyre subsista comme église abbatiale de l'ordre de Saint-Benoît jusqu'en 1790, elle fut détruite en 1796 [18] et n'a été comprise à aucune époque dans l'enceinte de la ville de Clermont.

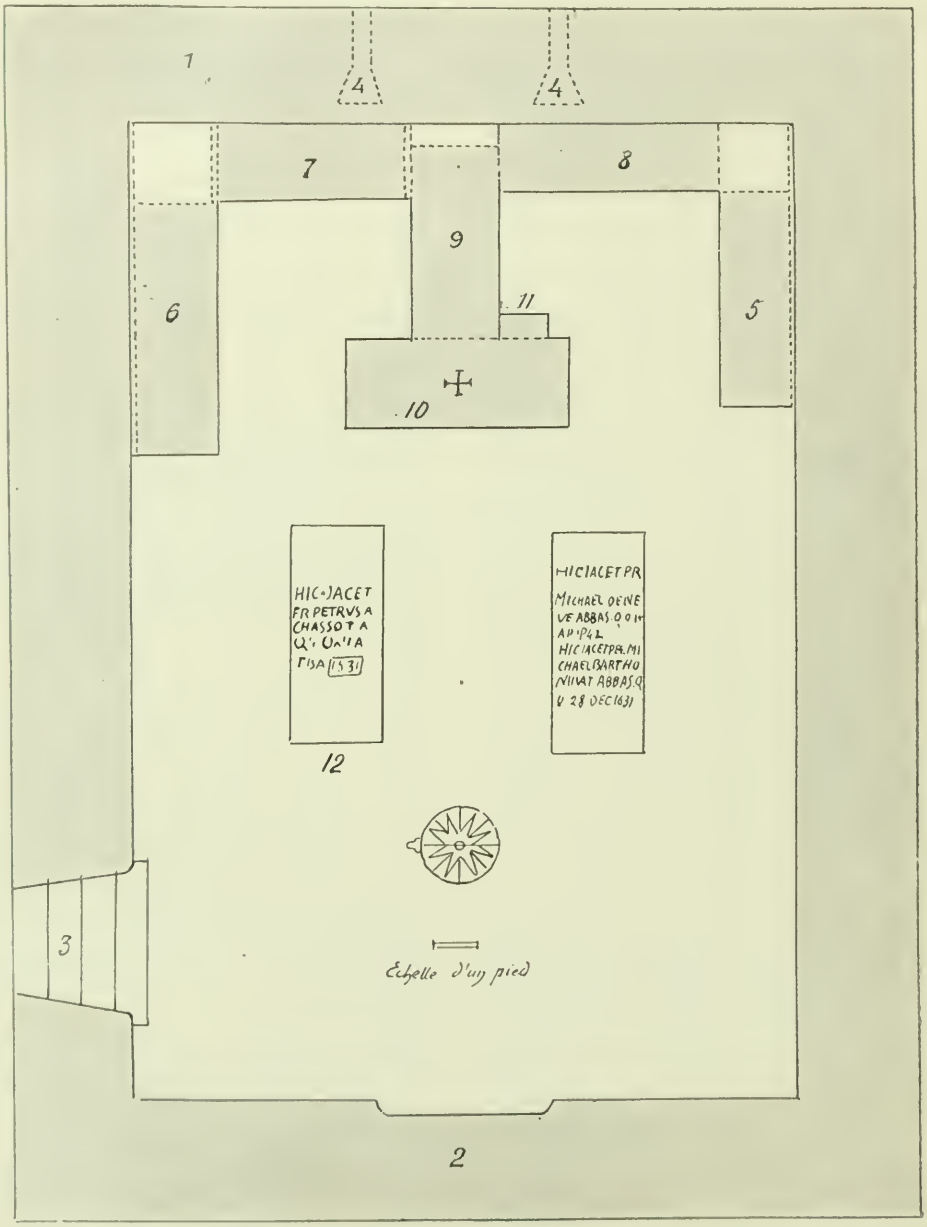
9° *Saint-Laurent.* — L'oncle de Grégoire de Tours, Gallus, évêque de Clermont, fut enseveli dans cette basilique où, au dire de Grégoire, il accomplissait de nombreux miracles [19]. Vers 950, l'église Saint-Laurent était encore en possession de ce dépôt : *In ecclesia sancti Laurentii, altare sancti Laurentii : ibi requiescunt sanctus Gallus et sanctus Briccius et alii sancti quorum nomina Deus scit* [20]. L'église Saint-Laurent, située au sud et tout proche de l'église de Notre-Dame-du-Port, y fut unie en 1285. Elle fut alors convertie en oratoire, servant aujourd'hui de chapelle militaire (1878) sous le vocable de Saint-Laurent-et-Saint-Maurice [21].

10° *Saint-Pierre.* — En 563, lors de la peste inguinaire qui ravagea l'Auvergne, on compta un dimanche jusqu'à 300 cadavres dans la basilique de Saint-Pierre [22]. Nous ne savons, écrit A. Longnon, de quelle église Grégoire a voulu parler, car il y avait, dès le Xe siècle, à Clermont, trois églises dédiées au prince des apôtres [23]. Selon Tardieu, celle-ci serait la future collégiale de Saint-Pierre qui, vendue comme bien national en 1792, fut rasée en 1796; son emplacement est occupé aujourd'hui par le marché aux légumes de la place Saint-Pierre [24]. — Une autre église Saint-Pierre, la seconde du livret de 950, était située entre Saint-Allyre et Saint-Cassi; la troisième, appelée Saint-Pierre du Château, comprise dans l'ancienne enceinte de Clermont, aurait été unie à la cathédrale dès 937 [25].

11° *Saint-Étienne.* — La femme de l'évêque Namatius construisit hors de la ville (*Sancti Stephani suburbano murorum*) une église dédiée à saint Étienne [26]. Namatius gouvernait l'Église de Clermont vers 446 462. Grégoire de Tours nous apprend que l'église était décorée de peintures : *quam cum fucis colorum adornare velit, tenebat librum in sinum suum, legens*

[1] Grég. de Tours, *De glor. conf.*, c. XXXIII. — [2] Tardieu, *Dict. hist. du Puy-de-Dôme*, p. 134, col. 3. — [3] Grég. de Tours, *Opera*, édit. Ruinart, 1699, col. 928; dans l'église abbatiale de Saint-Amable de Riom. — [4] *Histor. Francor.*, l. IV, c. XXXI. — [5] *De ecclesiis et altar. quæ in Claromonte consistunt*, édit. Savaron, p. 46. — [6] Tardieu, *Dictionn. historique du Puy-de-Dôme*, p. 135, col. 3. — [7] Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, c. LXV, donne le nom de *basilica*. *Hist. Francor.*, l. I, c. XXXI. — [8] *De gloria martyrum*, c. LXV. — [9] A. Longnon, *op. cit.*, p. 484. — [10] Grégoire de Tours, *Opera*, édit. Ruinart, 1699, col. 795, note *b*. — [11] A. Tardieu, *Histoire de la ville de Clermont-Ferrand*, t. I, p. 328; *Dictionn. histor. du Puy-de-Dôme*, t. I, p. 135, col. 1. — [12] *Hist. Francor.*, l. I, c. XXXI. On appelle couramment l'église Saint-Cassi. — [13] *De glor. confess.*, c. XXXIV. Sa présence y est encore attestée en 950 et à la fin du XVIIe siècle. Grégoire de Tours, *Opera*, 1699, col. 922, note *c*, col. 1401. — [14] *Histor. Francor.*, l. IV, c. XII. — [15] Tardieu, *Histoire de la ville de Clermont-Ferrand*, t. I, p. 301. — [16] *Histor. Francor.*, l. II, c. XXI; *Vitæ Patrum*, c. III. — [17] *Vitæ Patrum*, c. II, 3; cf. *De gloria confessorum*, c. XXXVI. — [18] Tardieu, *Histoire de la ville de Clermont-Ferrand*, t. I, p. 323. — [19] *Histor. Francor.*, l. II, c. XX; *Vitæ Patrum*, c. VI, 7. — [20] *De ecclesiis in Claromonte*, édit. Savaron, p. 15. — [21] Tardieu, *Histoire de la ville de Clermont-Ferrand*, t. I, p. 307. — [22] *Histor. Francor.*, l. IV, c. XXXI. — [23] *De ecclesiis in Claromonte*, p. 19, 37, 39. — [24] Tardieu, *Histoire de la ville de Clermont-Ferrand*, t. I, p. 313. — [25] Tardieu, *Dictionnaire historique du Puy-de-Dôme*, p. 131, n. 3. — [26] *Histor. Francor.*, l. II, c. XVII.

historias actionis antiquas, pictoribus indicans quæ in parietibus fingere deberent. Dans cette église fut enseveli saint Quintien, un des successeurs de Namatius, en 532 [1]; et le livret de 950 mentionne en outre, parmi les évêques inhumés dans cette basilique, Namatius et Apruncelus : *In ecclesia Sancti Stephani, altare sancti Stephani, ubi sanctus Namacius et sanctus Quinctianus et sanctus Apruncelus et sanctus Felix et alia sanctorum corpora, quorum nomina nescimus, quiescunt* [2]. Plus tard, le corps de saint Quintien fut transféré dans l'église de Saint-Symphorien et de Saint-Genès, où il était encore conservé à la fin du XVIIe siècle [3]. Au XVe siècle, l'église changea de vocable et prit celui de Saint-Eutrope [4]; elle a été reconstruite de nos jours. Elle est située au nord-ouest de la ville, à peu de distance, au sud, de l'emplacement de Saint-Allyre.



3033. — Plan de la chapelle de Saint-Vénérand.
D'après E. Le Blant, *Sarcoph. chrét. de la Gaule*, p. 61.

12° *Saint-Vénérand.* — Cette basilique est une des mieux connues grâce à Grégoire de Tours qui lui consacre trois chapitres du *De gloria confessorum* [5].

[1] *Vitæ Patrum*, l. V, c. IV. — [2] *De ecclesiis in Claromonte*, édit. Savaron, p. 32. — [3] Grégoire de Tours, *Opera*, 699, col. 1164, note c. — [4] *Ibid.*, note e. — [5] *De gloria confessorum*, c. XXXV-XXXVII. Il y avait aussi à Saint-Vénérand la tombe de sainte Galla et celle de saint Népotien.

L'évêque de Clermont, Venerandus, y était enterré (†380) parmi une multitude de défunts, puisque l'auteur du *De ecclesiis in Claromonte* évalue leur chiffre à 6 200 : *In ecclesia Sancti Venerandi, altare sancti Juliani et sanctæ Basilissæ Antiochenæ, altare sancti Quintini et sancti Dionysii, altare sanctæ Mariæ, ubi sanctus Venerandus et sanctus Linguinus et sanctus Nepotianus et sanctus Apitus et sancta Clara et alii sex millia ducentorum in corpore quiescunt, quorum nomina Deus scit*[1]. Cependant on ne croyait pas, au VIe siècle, qu'ils renfermassent tous des corps de fidèles, on considérait seulement comme tels les tombeaux dont les sculptures représentaient les scènes de la vie du Seigneur et des apôtres. L'église de Saint-Vénérand était voisine de celle de Saint-Allyre : Grégoire nous apprend que, entre la sortie de celle-ci et l'entrée de celle-là, se dressait le tombeau d'un pieux personnage nommé Alexandre[2]. L'em-

3034. — Fragment A du sarcophage de Saint-Vénérand.
D'après E. Le Blant, *Sarcophages chrétiens de la Gaule*, pl. XVI, n. 3.

placement de la vieille basilique de Saint-Vénérand était indiqué, à la fin du XVIIe siècle, par celui de la chapelle du même nom située dans le jardin de l'abbaye de Saint-Allyre — dont elle n'était pas distante de plus de 30 mètres — entre cette abbaye et l'église paroissiale de Saint-Cassi. Divers tombeaux, parmi lesquels sans doute celui de saint Alexandre, se trouvaient aussi dans les jardins de l'abbaye de Saint-Allyre[3]. La chapelle de Saint-Vénérand fut vendue en 1792 comme bien national avec les bâtiments de l'abbaye de Saint-Allyre[4]. Nous allons, avant de quitter ces souvenirs, jeter un coup d'œil sur la chapelle Saint-Vénérand et quelques-unes de celles que nous venons d'énumérer.

« Trois églises surtout contenaient de ces sépultures, que les anciens Arvernes considéraient comme le plus ferme rempart de leur ville[5] : c'étaient les célèbres basiliques de Saint-Vénérand, de Saint-Cassius, de Saint-Illidius, nommée aussi *Sancta Maria inter Sanctos*.

« L'auteur du livre intitulé *De sanctis ecclesiis et monasteriis Claromontii* énumère les bienheureux qui reposaient sous les voûtes de ces sanctuaires[6]. C'étaient, dans celui de Saint-Cassius, ce martyr même, qui avait habité le quartier de Clermont dit le *bourg des chrétiens*[7]; puis saint Victorin, mort avec lui; sainte Léogontie et sainte Georgie, dont l'épitaphe nous est connue[8]. A l'un des sarcophages de marbre qu'abritait une crypte de cette église, et dont peut-être, sans le savoir, nous possédons quelque fragment, se rattachait un terrible souvenir : enfermé vivant dans ce sépulcre, sur l'ordre d'un méchant évêque, et condamné à y mourir, un prêtre

3035. — Multiplication des pains. Fragment B du sarcophage de Saint-Vénérand.
D'après E. Le Blant, *Sarcophages chrétiens de la Gaule*, pl. XVII, n. 2.

nommé Anastase n'en était sorti qu'avec l'aide de Dieu[9].

« Dans l'église que ses tombeaux avaient fait nommer *Sancta Maria inter Sanctos*, reposaient, avec Illidius, son fondateur, les évêques Desideratus, Gallus, Avolus, Justus, Injuriosus, le sénateur dont le nom figure dans une fraîche légende[10]. Rien n'existe plus de ces monuments. Deux dessins grossièrement exécutés nous gardent seuls le souvenir d'une tombe du Ve siècle, où fut déposé plus tard saint Justus de Clermont[11], puis d'un bas-relief de mauvais style représentant une chasse et qui a pu appartenir à une sépulture chrétienne.

« A l'église Saint-Vénérand, nous dit Grégoire de

[1] *De eccles., in Clarom.*, l. II, c. x. — [2] *De gloria confessorum*, c. XXXVI; voir plus haut, § 2. — [3] Grégoire de Tours, *Opera*, 1699, col. 922, note *d*, col. 1401. — [4] Tardieu, *Histoire de la ville de Clermont-Ferrand*, t. I, p. 309. — [5] Savaron, *Les origines de la ville de Clairmont*, p. 13. — [6] *De sanctis ecclesiis et monasteriis Claromontii, auctore anonymo*, dans Savaron, *op. cit.*, p. 348, 349, 350. — [7] Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, l. I, c. XXXIII : *Vicus christianorum*. — [8] Georgie : cf. E. Le Blant, *Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, t. II, n. 560; *Dictionnaire*, au mot CHASTETÉ. — [9] Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, l. IV, c. XII : *Erat enim ad basilicam sancti Casii martyris cripta antiquissima abditissimaque, ubi sepulcrum magnum ex marmore Phario, in quo grandævi cujusdam hominis corpus positum videbatur. In hoc sepulcro super sepultum vivens presbiter sepelitur operiturque lapide, quo prius sarcofagum fuit obtectum, datis ante ostium custodibus.* C'était l'évêque Cautinus qui avait inventé ce supplice; le prêtre se tira de là grâce à la vigueur de ses muscles, l'histoire vaut la peine d'être lue en entier dans Grégoire de Tours. — [10] *De gloria confessorum*, c. XXXI. Voir cette historiette dans *Dictionn.*, au mot CHASTETÉ. — [11] Voir plus loin, dans la description des sarcophages, celui de Justus.

Tours, ces sépultures étaient nombreuses[1]. Là se voyaient, sous la voûte d'une crypte, une multitude de sarcophages de marbre appartenant à des fidèles, comme l'attestaient des bas-reliefs représentant les miracles du Christ et des apôtres; là, suivant une antique légende, s'était trouvé un sépulcre qui, brisé par hasard, avait laissé voir le cadavre d'une jeune fille inconnue, parée de bijoux, vêtue de soie blanche, et morte, croyait-on dès lors, *in albis*[2]. Il y a dans ce lieu, poursuit Grégoire de Tours, la tombe de saint Vénérand, surmontée d'un petit édicule dans le haut duquel est une *fenestella* qui permet de passer la tête pour adresser au bienheureux les supplications et les vœux; là aussi reposa saint Népotien, homme d'une grande sainteté dans ce monde, et qui maintenant obtient du Seigneur les grâces demandées par son intermédiaire. A ces sépulcres, en effet, les fiévreux qui viennent prier recouvrent souvent la santé[3].

3036. — Guérison des aveugles, de l'hémoroïsse, la piscine probatique. Fragment 6 du sarcophage de Saint-Vénérand.
D'après E. Le Blant, *Sarcophages de la Gaule*, pl. XVII, 1.

3037. — Scènes de la vie de Notre-Seigneur. Fragment 7 du sarcophage de Saint-Vénérand.
D'après E. Le Blant, *Sarcophages de la Gaule*, pl. 64, n. 77.

« Plusieurs fois reconstruites, les églises dont parle l'illustre évêque existèrent jusqu'au temps de la

[1] *De gloria confessorum*, c. XXXIV : *In basilica sancti Venerandi, quæ sancti Illidii est proxima* (à 20 pas environ et un peu plus de l'église de Saint-Cassius) *transvolula cella a parte occidentis fuit. In qua multa ex marmore Phario sepulchra sculpta sunt in quibus nonnulli virorum sanctorum ac mulierum religiosarum quiescunt... Sunt enim in hoc loco multa sepulchra, quæ, ut dicimus, fidelium esse probantur.* — [2] *De gloria confessorum*, c. XXXIV. — [3] *Ibid.*, c. XXXVI : *Est ibi et sepulchrum ipsius sancti Venerandi episcopi, a quo hæc ædes nomen accepit, sub analogio compositum, super quod caput per fenestellam quique mittit immittit precans quæ necessitas cogit, obtinetque mox effectum, si juste petierit. Ibi et sanctus Nepotianus episcopus requiescit, qui fuit in sæculo summæ vir sanctitatis obtenens nunc cum Domini potentia, quæ ei fuerunt implorata. Sæpe enim super hæc sepulchra frigoritivorum oratio fusa desideratam retenit medicinam.*

Révolution et, avec elles, un grand nombre de leurs tombes. « On y voit, écrivait Ruinart, des sépulcres « de saints et d'autres fidèles, tels que les décrit Gré- « goire de Tours [1]; ils sont surtout en grand nombre « à Saint-Vénérand, où sur plusieurs d'entre eux est « figuré le Christ enseignant, puis la multiplication « des pains et des poissons, d'autres traits de l'histoire « sainte représentés selon le type des temps anciens, « ainsi que l'on en trouve dans la Rome souterraine et « parmi les autres monuments du premier âge. Il n'en « existe plus au dehors de cette église [2]. »

« Bien plus près de nous, l'antiquaire Tersan, qui vécut jusqu'en 1819, vit ces monuments, les remarqua et quelques calques de dessins grossiers que ses papiers contiennent nous renseignent sommairement sur ce que pouvaient être plusieurs des marbres aujourd'hui disparus et auxquels se rattachaient tant de souvenirs [3].

« Nous y trouvons d'abord la description et le plan de la chapelle de Saint-Vénérand à Clermont, et des tombeaux antiques qu'elle contient.

« Cette chapelle, dit la notice explicative, a 30 pieds 7 pouces hors d'œuvre en longueur, sur 23 pieds de large, située dans le jardin du monastère de Saint-Allyre; l'autel et le sanctuaire sont composés de six tombeaux ou sarcophages antiques dans l'ordre suivant (fig. 3033) :

« 1. Murs de la chapelle, qui ont 3 pieds d'épaisseur.

« 2. Petit enfoncement profond de 5 pouces, haut de 10 pieds, cintre large de 4 pieds 2 pouces.

« 3. Seule porte de cette chapelle, 2 pieds 8 pouces à l'extérieur, 3 pieds 8 pouces à l'intérieur, et les quatre marches du sol étant de 2 pieds au-dessous du niveau du jardin.

« 4. Deux fenêtres étroites, à 7 pieds de terre, seul jour de cette chapelle.

3038. — Scènes de la vie de Notre-Seigneur. Fragment 8 du sarcophage de Saint-Vénérand.
D'après E. Le Blant, *Sarcophages de la Gaule*, p. 64, n. 78.

3039. — Scènes de la vie de Notre-Seigneur. Sarcophage de la cathédrale de Clermont avant 1793.
D'après E. Le Blant, *Sarcophages de la Gaule*, pl. XVIII, n. 1.

[1] Les cryptes des églises abritaient ainsi de nombreux sarcophages appartenant à de simples fidèles. — [2] Note de dom Ruinart à l'édition de Grégoire de Tours, p. 1400. Soit que les tombes aient été transportées à l'intérieur de l'église, soit qu'elles aient été abîmées sous les ruines des édifices détruits par l'invasion normande. — [3] Bibliothèque nationale, mss. fonds français, n. *6954*, t. I, pièce 164.

« 5. Sarcophage de marbre blanc sculpté, à la face antérieure seulement, de trois fragments, sa couverture aussi de marbre, long de 5 pieds 1 pouce sur 21 pouces de large.

« 6. Autre sarcophage antique de marbre blanc ainsi que sa couverture, sculpté à la face antérieure et au bout qui est visible, long de 6 pieds 5 pouces.

3040. — Jésus et la Samaritaine. Côté du sarcophage de la cathédrale de Clermont.

D'après E. Le Blant, *op. cit.*, pl. XVIII, n. 2.

« 7. Troisième sarcophage antique orné de sculptures sur la face antérieure, long de 5 pieds, épais de 22 pouces, distant de 2 pouces du tombeau de saint Vénérand.

« 8. Quatrième sarcophage, aussi sculpté sur sa face antérieure, les bouts ne se voyant pas, long de 5 pieds 8 pouces sur 20 pouces de profondeur [1]. »

Le sarcophage qui répond au n. 5 est dessiné séparément et accompagné de cette note : « Ce sarcophage a 5 pieds 3 pouces de long; ce n'est qu'un assemblage de cinq fragments de marbre. » Trois de ces fragments disparates sont conservés. Le premier représente, sous un entablement soutenu par des colonnes, trois personnages qui semblent être des apôtres. Le deuxième montre des personnages debout, vus de face. Une femme debout, tenant en main un objet qui a disparu [2], autour d'elle des figures masculines, probablement une représentation de l'âme introduite dans le paradis par l'intercession et les bons offices de ses saints protecteurs. Un autre fragment représente la multiplication des pains et des poissons, la guérison d'un aveugle et Abraham arrêté par la main colossale du Seigneur, au moment où il s'apprête à frapper Isaac [3]. A la gauche du patriarche, vêtu, comme souvent ailleurs, de la tunique exomide, on voit le corps d'un bélier dont la tête est brisée. Deux des fragments conservés sont remarquables par leur beauté (fig. 3034, 3035).

Le sarcophage coté n. 6 sur le plan de Tersan n'est plus représenté aujourd'hui que par un fragment, d'ailleurs considérable. Sous un portique se déroulent des scènes connues : guérison des aveugles, guérison de l'hémoroïsse; entrée du Christ à Jérusalem. Le panneau du centre est occupé par un double sujet qui représente la piscine probatique [4] en deux tableaux superposés (fig. 3036).

Le sarcophage coté n. 7 a complètement disparu, nous ne savons sur son compte que ce que peut nous apprendre un calque conservé dans les papiers de Tersan, la multiplication des pains et des poissons, l'arrestation de saint Pierre par les Juifs coiffés de leur petit bonnet, la renonciation annoncée à cet apôtre représenté, suivant l'usage, levant un bras pour protester de son dévouement au Seigneur [5], puis enfin la résurrection de Lazare, près du tombeau duquel Marie est accroupie (fig. 3037).

Le sarcophage coté n. 8 est très inexactement rendu et il paraît difficile d'identifier tous les sujets représentés. On peut toutefois reconnaître sans hésitation l'entrée du Christ à Jérusalem. Les trois personnages qui viennent ensuite avec un bélier pourraient vouloir rappeler le Seigneur imposant à nos premiers parents la loi du travail; ensuite l'hémoroïsse prosternée aux pieds du Christ; un corps nu minuscule peut faire supposer le groupe de la création de l'homme; le reste est inexplicable, le dessinateur semble d'ailleurs avoir prodigué vêtements, barbes, chevelures avec une libéralité qui ne facilite pas l'interprétation (fig. 3038).

3041. — Le Christ et les apôtres. Sarcophage de la cathédrale de Clermont. D'après une photographie.

Si sommaires que soient ces indications, elles nous permettent de retrouver quelque chose de l'aspect primitif de la chapelle de Saint-Vénérand; à ce titre nous ne pouvions les négliger, d'autant plus que cette chapelle a du nécessairement ressembler à beaucoup d'autres du même temps [6].

IV. Sarcophages. — Un sarcophage conservé jusqu'en 1793 dans la cathédrale de Clermont fut transporté depuis dans la chapelle des carmes dé-

[1] E. Le Blant, *Sarcophages chrét. de la Gaule*, p. 60-62. — [2] *Les catacombes de Rome*, photogr. de Hoeller, pl. LII, LX, LXXXI; R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, pl. 383, n. 1, 2; *Étude sur les sarcophages d'Arles*, pl. XII, n. 1. — [3] Voir *Dictionn.*, au mot Adelphia, même emploi de la main divine. — [4] On le rencontre à Clermont, à Die, à Arles, à Vienne, à Rome, à Tarragone. E. Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, p. 67. — [5] *Ibid.*, p. 65. — [6] Pour les sarcophages, n. 5, 6, on pourra se reporter aux dessins anciens donnés par E. Le Blant, *Sarcophages chrétiens de la Gaule*, p. 75, 76.

chaux où il sert d'autel [1]. Ce monument n'a pas grand mérite technique et n'offre que des scènes connues dans le symbolisme chrétien. Les scènes représentées sont, de gauche à droite : Moïse frappant le rocher, la guérison d'un aveugle que les apôtres présentent au Christ; la défunte entre ses saints protecteurs; la guérison de l'hémoroïsse; la résurrection de Lazare en présence d'une des sœurs du défunt. Sur les faces latérales, l'entrée du Christ à Jérusalem (fig. 3039) [2] et le Christ avec la Samaritaine (fig. 3040).

Une tombe découverte dans le sol de la cathédrale et qui sert aujourd'hui d'autel dans une chapelle du chœur, derrière le maître-autel, ne paraît pas antérieur à la fin du VIe siècle. Sa forme évasée par le haut, le style des figures, les draperies qui se voient au-dessus d'elles sont autant de traits particuliers à nos sarcophages de la région du sud-ouest; en conséquence, E. Le Blant estime qu'à la différence de plusieurs tombes de Clermont, que leur exécution rattache à la vieille école d'Arles, ce sarcophage doit provenir de la région de Toulouse ou avoir été sculpté par un artisan de ce pays [3]. La décoration de ce sarcophage est particulièrement intéressante. « Par une disposition matérielle que l'on retrouve chez les païens, la face principale du sarcophage est divisée en sept arcades que supportent des colonnes. Dans le compartiment du milieu, où l'on plaçait autrefois l'image de quelque divinité [4], les chrétiens ont figuré le Christ debout; les apôtres sont groupés par couples dans les six autres. De ce sujet à fréquentes redites, nous pouvons citer plusieurs formes successives : celle du IVe siècle ou du Ve dont nous trouvons le type à Rome et dans l'île de Lérins [5]; une autre, plus vieille de deux cents ans et qui a revêtu le caractère des âges mérovingiens; nous la rencontrons en même temps à Toulouse et à Clermont. Bien plus tard encore, ce tableau sera copié par les artistes; on le voit par un bas-relief du XIe siècle qui orne la cathédrale de Bâle, reproduction évidente de la partie droite d'un des sarcophages que nous venons de mentionner, la pierre nous montre six apôtres disposés par couples sous trois arcades et dont le premier désigne de la main la partie gauche où les sculpteurs des âges passés plaçaient le Christ. Là, comme sur les marbres funéraires, saint Pierre occupe le premier rang et les personnages se tournent les uns vers les autres en faisant un geste d'admiration [6]. » Sur les faces latérales on voit une chasse au lion et une chasse au sanglier [7] (fig. 3041).

3042. — Fragment de sarcophage. D'après E. Le Blant, *Sarcophages de la Gaule*, pl. XVI, n. 4.

[1] Tersan, à la Bibl. nationale, fonds français, ms. n. *6954*, t. I, p. 190-191; *Voyage fait en 1787 et 1788 dans la ci-devant haute et basse Auvergne, par le citoyen Legrand*, t. I, p. 37, 38; A. Rabani-Beauregard, *Tableau de la ci-devant province d'Auvergne, suivi d'un Précis historique sur les révolutions qu'elle a éprouvées depuis le temps où elle a commencé d'être connue jusqu'à nos jours*, par A.-R.-B., *avec l'explication des monuments et antiquités qui se trouvent dans le même département*, par P.-M. Gault, in-8°, Paris, 1902, pl. III, p. 128-132 : « Sarcophage qui servait d'autel dans la chapelle du Saint-Esprit de la cathédrale. » Delarbre, *Notice sur l'ancien royaume des Auvergnats, et sur la ville de Clermont*, in-8°, Clermont, an XIII (1805), p. 65; Dulaure, *Description des principaux lieux de France*, p. 201; Bouillet, *Tablettes d'Auvergne*, t. I, pl. I; *Statistique du département du Puy-de-Dôme*, pl. XVI, p. 158; Jouffroy et Breton, *Introduction à l'histoire de France*, pl. XXXIV; Ad. Michel, *L'ancienne Auvergne et le Velay*, pl. VIII; A. de Caumont, *Cours d'antiquités monumentales*, t. VI, pl. XCIV, p. 206; H. Bordier, *Opera minora* de Grégoire de Tours, édit. de la Soc. de l'hist. de France, t. II, p. 449; A. Tardieu, *Histoire de Clermont-Ferrand*, in-8°, Clermont, 1871-1872, t. I, pl. XXII; Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. V, pl. 381, p. 120; E. Le Blant, *Recueil des sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, p. 67, n. 83, pl. XVIII, fig. 1, 2, 3. — [2] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 2063, au mot ANE, fig. 605. — [3] Tersan, à la Bibl. nationale, fonds français, n. *6954*, pièce 157; le comte de Laizer, *Antiquités de l'Auvergne*, p. 63 (ms. *12* à la bibliothèque de Clermont); Bouillet, *Statistique monumentale du département du Puy-de-Dôme*, pl. XVII, p. 161; H. Bordier, *Opera minora* de Grégoire de Tours, édit. de la Soc. de l'hist. de France, t. II, p. 449; R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, t. V, pl. 338, n. 1; E. Le Blant, *op. cit.*, p. 66, n. 81, pl. XIX. — [4] Voir le sarcophage encastré à Rome dans le mur de la maison qui borde l'escalier de l'*Aracœli*. — [5] R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, pl. 329, n. 2; pl. 341, n. 2. — [6] E. Le Blant, *Les ateliers de sculpture chez les premiers chrétiens*, dans *Mélang. d'archéol. et d'hist.*, 1883, t. III, p. 443-444, pl. VIII, IX. — [7] Voir *Dictionn.*, t. III, au mot CHASSE, fig. 2681.

Un débris de sarcophage encastré dans le mur du pignon de la cathédrale a pu être détaché et étudié. Dans la partie encore subsistante on voit six personnages: à gauche, un homme assis devant lequel comparaissent quatre hommes debout; le sens de cette scène reste douteux; à l'extrémité droite, un homme gravit une pente très raide: il suffit de rappeler à ce sujet ce que nous avons dit à propos de l'Ascension dont nous avons ici une représentation ancienne (fig. 3012) [1].

Un manuscrit de l'antiquaire Louis Chaduc [2] contenait deux feuilles de parchemin réunies par une couture, celle de gauche a disparu. On y voyait deux bas-reliefs du ve siècle, représentant l'un une chasse au cerf et au lièvre [3], l'autre deux sujets historiques, l'arrestation de saint Pierre et Moïse frappant le rocher. Aucune note indicative n'est jointe à ces feuillets qui ont dû être copiés d'après des bas-reliefs formant la face antérieure de deux sarcophages [4] (fig. 3013).

L'église de Notre-Dame-d'entre-Saints possédait jadis un sarcophage dessiné par Chaduc dont le dessin maladroit mais sincère est le seul témoin actuellement existant de ce monument. La cuve et le couvercle n'étaient pas appareillés, mais tous deux étaient anciens, du IVe-VIe siècle probablement. Au Xe siècle, probablement, on les désaffecta de leur ancien usage et on déposa dans la cuve le corps de saint Just, vingt-et-unième évêque de Clermont, au VIIe siècle. Le couvercle qui porte la légende est terminé par deux têtes colossales; de chaque côté du cartouche central, on voit Jonas englouti, puis rejeté par le monstre et enfin endormi sous la courge. La cuve nous fait voir la résurrection de Lazare, la guérison d'un aveugle, la multiplication des pains et des poissons, le défunt en prières, l'arrestation de saint Pierre, Moïse frappant le rocher [5].

Dans cette même église de Notre-Dame-d'entre-Saints, Ruinart a vu et décrit des tables de marbre représentant la multiplication des pains : *In sacello ecclesiæ Illidianæ, quod hodie S. P. Benedicto sacratum est, visuntur marmoreæ tabulæ, exhibentes miraculum Christi domini panem multiplicantis in quarum una hæc habetur inscriptio* [6] :

HIC·REQVIESCVNT·CORPORA·SANCTORVM
QVORVM·NOMINA·DEVS·SCIT

Cette formule se retrouve parfois sur des marbres chrétiens antiques, mais elle se perpétue très longtemps et beaucoup au delà des limites chronologiques de nos études; nous ne saurions donc affirmer qu'elle fût contemporaine du bas-relief qu'elle accompagnait.

V. Poterie. — Un débris de vase rouge vernissé, trouvé en 1873, dans les fouilles opérées au sommet du Puy-de-Dôme, gravé à la pointe, après la cuisson et présentant un poisson [7] (fig. 3014).

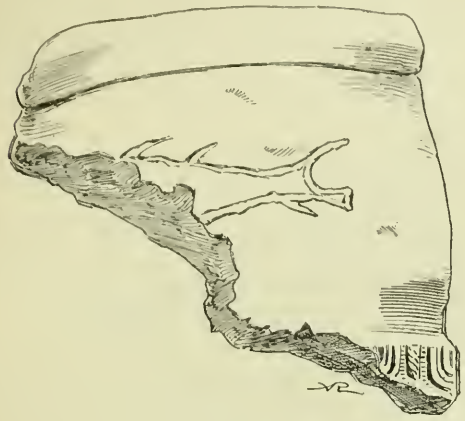
VI. Épigraphie. — L'épigraphie chrétienne à Clermont n'est ni très abondante ni très remarquable. Quelques inscriptions sont datées. Une inscription de provenance inconnue, entrée au musée de Clermont, peut appartenir à la région si l'on s'en rapporte aux ornements qui la décorent. En tête, sous une double arcade des colombes buvant dans des vases [8] (fig. 3015) :

IN HOC TOMOLO RE
QVIESCIT BONE
MEMORIAE LVPA
in pac]E VIXIT AN
X TRANSIIT
VIII K DEC
in]DIC IIII DNI
Theob]A [*I*] DI REGI[*s*]

3013. — Chasse au cerf et au lièvre. Fragment de sarcophage. D'après E. Le Blant, *Sarcophages de la Gaule*, p. 68, n. 84.

[1] E. Le Blant, *Rec. des sarcoph. chrét. de la Gaule*, p. 67, n. 82, pl. XVI, fig. 4. — [2] Ludovici Chaduci, ΣΥΛΛΑΓΜΑΤΑ, ms. de la bibliothèque de M. de Peligonde à Clermont. — [3] A. Tardieu, *Hist. de Clermont-Ferrand*, t. II, p. 318; E. Le Blant, *Recueil*, p. 68, n. 84. — [4] E. Le Blant, *op. cit.*, p. 69, n. 84. — [5] Ludovici Chaduci, ΣΥΛΛΑΓΜΑΤΑ, ms. de la biblioth. de M. de Peligonde, à Clermont; Savaron, *Les origines de Clarmont*, p. 15, p. 350; *Gallia christiana*, t. II, p. 244; dom Philippe Vasser, *Lettre à dom Ruinart*, dans *Corres pond. de Mabillon*, t. VIII, p. 181; Grégoire de Tours, *Opera*, édit. Ruinart, p. 1101; A. Tardieu, *Histoire de la ville de Clermont-Ferrand*, t. I, p. 336; E. Le Blant, *Recueil des sarcophages de la Gaule*, 1886, p. 65, n. 79. — [6] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule* t. II, p. 333, n. 563; *Rec. des sarcoph. de la Gaule*, p. 66, n. 80. — [7] *Ibid.*, p. 69, n. 85. — [8] Au musée de la ville depuis 1870. E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule*, p. 233, n. 234; *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, part. I, n. 1181.

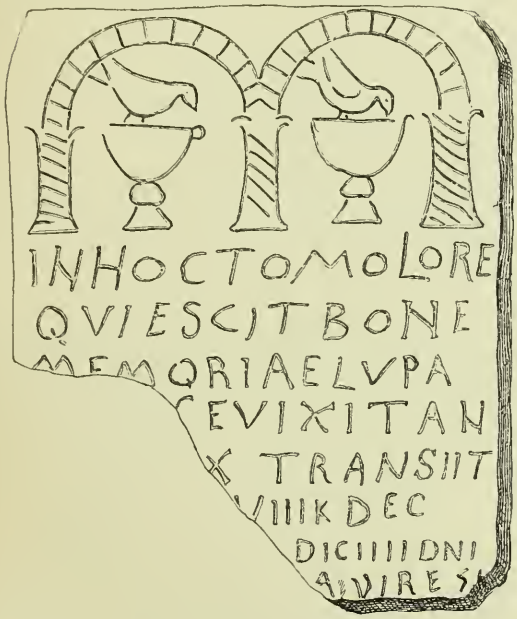
Théobalde, dont le nom figurait sur notre marbre, a régné de 548 à 555. Dans cette suite d'années, la quatrième indiction ne s'est présentée qu'à la dernière, après le 1er septembre. Si donc le chiffre des



3044. — Poterie vernissée.
D'après E. Le Blant, *Sarcophages de la Gaule*, p. 69, n. 85.

calendes est complet, la chrétienne est morte le 24 novembre 555.

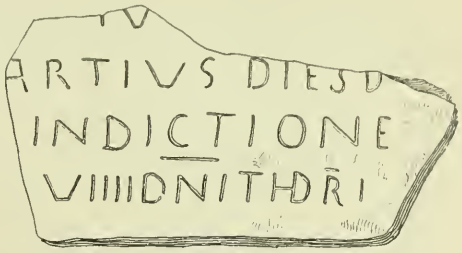
Une inscription trouvée au lieu dit *la Chapelle de Saint-Mart* ne présente pas l'intérêt qu'on avait



3045. — Épitaphe de Clermont.
D'après E. Le Blant, *Nouveau recueil* p. 233, n. 234.

précipitamment supposé[1] (fig. 3046). Les lettres... ARTIVS ne désignent nullement saint Mart, abbé de Clermont[2], dont le *De sanctis ecclesiis et monasteriis Claromontii* mentionne la sépulture. L'inscription ne nous offre, en l'état où nous la possédons, que la date du jour d'un décès avec la mention mutilée d'une indiction et d'un nom de prince; peut-être faut-il lire *indictione VIIII domini Theodoberti* et on a le choix entre quatre dates. Rattaché à l'indiction, le chiffre VIIII nous reporte à 546 pour Théodebert Ier, à 591 pour Théodebert II. Si, au contraire, le chiffre désigne une année de règne, il peut correspondre à 543 pour le premier ou à 605 pour le second.

Une plaque de marbre trouvée en 1665, dans le cimetière (*sic*) de l'église Saint-Laurent, suivant l'expression employée par dom Estiennot, porte cette



3046. — Épitaphe de la chapelle Saint-Mart.
D'après E. Le Blant, *Nouveau recueil*, p. 235, n. 238.

légende d'une barbarie supérieure. La date peut être soit 548, soit 621[3] :

HOC TEGETVR TOMOLO QVI
LEGIS INTELLEGE IACENTEM
DIACON EMELLIO NOMINE
IPSE TERDENVS ET LVSTRA SIC
5 GESSERAT ANNVS SET MORS
INVEDA ABSTOLIT IOVENIM
VITAM OBIET SVB DIE V KALEND
AVGVSTAS ANNO XXXVII RIGNI
*do*MI CHLOTHARII REGIS

On n'a jusqu'ici retrouvé aucune trace de ce monument épigraphique connu par la transcription contenue dans les mss. de dom Estiennot, *Fragmenta historiæ Aquitanicæ*, t. III (Bibl. nationale, ms. lat. *12765*, p. 123, 124). L'épitaphe est faite de lambeaux métriques maladroitement assemblés. La mention finale correspond au 28 juillet 548 s'il s'agit de Clotaire Ier, de 621 s'il s'agit de Clotaire II.

Un fragment qui ne porte guère qu'une date, et encore incertaine, semble devoir être reporté au règne de Clotaire II plutôt qu'à celui de Clotaire Ier, il ne serait pas antérieur à l'année 604[4] :

OIBVS KL
AS ANNO XX
re]GNO ΔOM
CHLOTHA[*r*
reg]ES

L'épitaphe suivante est gravée sur une plaque de marbre encastrée dans le couvercle de pierre d'une

[1] Ce fragment a été trouvé en 1879 à « la chapelle Saint-Mart », près de Clermont, avec une certaine quantité de sarcophages; on l'a fait entrer au musée de la ville. G. G. de C. F., *Simples notes à propos d'une inscription tumulaire trouvée en 1879 sur le territoire de Chamalières-lez-Clermont*, in-8°, Clermont, 1879; Cohendy, dans les *Mémoires de l'Académie de Clermont*, 1879, t. XXI, p. 560 (imprimé par erreur 650); E. Le Blant, dans le *Bulletin épigraphique*, t. I, p. 7; *Nouveau recueil des inscript.*, p. 235, n. 238; *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, part. 1, n. 1482. — [2] Grégoire de Tours, *Vitæ Patrum*, c. XIV, nous raconte sa vie. — [3] E. Le Blant, *Nouveau recueil*, p. 231, n. 232; *Corpus inscriptionum latinarum*, t. XIII, fasc. 1, n. 1483. — [4] E. Le Blant, *Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, t. II, p. 335, n. 564 *a*, pl. 449; *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, part. 1, n. 1484.

tombe. Trouvé en 1833, près de l'église Notre-Dame-du-Port, aujourd'hui au musée. La date est 612 [1].

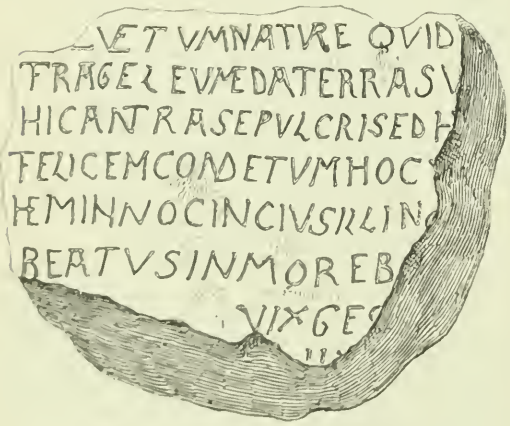
+ HIC REQVIESCIT
BONE MEMORIE
REMESTO VIXIT
INPACE ANNVS XL[illegible]
TRANSIET SVB D̄
S IDVS FEBRV
ARS ANNV XVI
REGNO DMI THE
VDOBERT

Un fragment d'origine incertaine et qui semble venir de Clermont-Ferrand, entré au musée de Saint-Germain-en-Laye (n. 32159), donne le texte suivant [2] :

VR/ VII
qui vix IT AINVS
transi IT NONAS
indi CTIONE
DEBER
MEMOR
'IALES P
RIVATI

l. 6 sq. : [*dies*] *memor*(*ix*), [*qui et memo*]*riale s*(*an*)*c*(*t*)*i p*[*bri*] (= presbyteri) *Privati*.

Une lettre adressée à dom Ruinart par Philippe



3047. — Inscription de Saint-Vénérand.
D'après E. Le Blant, *Nouveau recueil*, p. 232, n. 233.

Ruffier contient une copie d'une inscription placée dans l'église Saint-Vénérand au pied des tombeaux des martyrs. Ce monument avait disparu depuis et on en était réduit à la transcription, quand, au cours d'une visite au musée de Clermont, E. Le Blant a retrouvé une moitié du titre original qu'on avait toujours négligé d'inscrire au catalogue. Ce fragment a permis de constater le soin de la transcription de Ruffier. L'auteur a eu l'intention de faire des vers, il s'est borné à coudre maladroitement des lambeaux métriques. C'est l'épitaphe d'un lévite que la terre ne possède pas tout entier et dont l'âme s'est élevée aux cieux; on l'appelait Innocentius, du nom de son aïeul [3] (fig. 3047) :

comp]ETVM NATVRE QVID[*em eo... p... ve*
FRAGEL EVMEDA TERRA SV[*mit non tenit ad*
HIC ANTRA SEPVLCRI SED H[*a celos quem iusta*
FELICEM CONDETVM HOC [*tomolo levita dni*
HEM INNOCENCIVS ILLINO[*men ab avo protra* [(*heus?*)
BEATVS IN MOREBV[*s vitam benigna*(*m*) *to*
VIX GES[*serat annus cum s*
III[*eo*▨ *nepotins/cedas pec*
cir d x kl. abrili.s

Une inscription malheureusement très fragmentaire, conservée au musée de Clermont, suggère quelques compléments [4] :

VIN▨OAMLVI
FVIT AMATV[*r pauperum?*
AMATVR ECLI[*siae*
DOCTVR
in p]ACE VIS[*sit?*

Celle-ci, qui paraît du VIIe siècle, trouvée à Clermont, est entrée au musée de Saint-Germain (n. 32938) [5] :

D
IEREM Q̄ D
ie]MPVS VITE LVGD [*uni?*
S NVLLI DATOR CASVM
SISTO TOMOLO CLAVS[*um?*
-IVDEX NVLLVM

Grégoire de Tours rapporte que, parmi les sépultures renfermées dans la basilique de Saint-Vénérand, se trouvait une tombe sculptée sur laquelle on lisait ces mots [6] :

SANCTAE MEMORIAE GALLAE

On ignore tout relativement à cette chrétienne.

Jusqu'à l'époque de la Révolution, on put voir dans l'église de Saint-Cassius un sarcophage de marbre dont le couvercle portait cette inscription [7] :

HOC IACET IN TVMVLO SACRATA
GEORGIA CHRISTI ET DIVOTA
BONIS MENTE FIDE MERITO
OB QVAM MAGNA PATREM
PREMERET CVM TVRBA
PROCORVM ILLA DEVM
LEGIT FELICIORE TORO

[1] Dimensions, haut. 0m37, larg. 0m22. Gonod, *Annales de l'Auvergne*, 1833, t. VI, p. 486; Pr. Mérimée, *Notes d'un voyage en Auvergne*, 1838, p. 315; d'après Mérimée, de Castellane, dans *Mém. de la Soc. archéol. du Midi de la France*, t. IV, p. 264; Mallay, *Essai sur les églises romano-byzantines de l'Auvergne*, 1841, pl. XLIX; Bouillet, *Statistique monumentale du département du Puy-de-Dôme*, in-8°, Clermont-Ferrand, 1846, p. 185, pl. XVIII, n. 3; *Catalogue du musée de Clermont-Ferrand*, in 12, Clermont, 1861, p. 203; *Suppl.*, 1864, p. 55, n. 39; Croizet, dans Bouillet, *Tablettes de l'Auvergne*, Clermont, 2e année, 1841, p. 478; Le Blant, *Recueil des inscr.* t. II, p. 330, n. 561, pl. n. 148; *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, part. 1, n. 1485. — [2] E. Le Blant, *Nouv. recueil*, p. 247, n. 243 *a*; *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, part. 1, n. 1486. L'inscription nous reporte-t-elle au règne de Théodebert ou de Childebert III? Le Blant et Hirschfeld ne se prononcent pas. — [3] *Correspondance* de Mabillon, t. VIII, p. 181; Grégoire de Tours, *Opera*, édit. Ruinart, 1699, col. 1401; E. Le Blant, *Recueil des inscript. chrét. de la Gaule*, t. II, p. 331, n. 564, pl. 453; E. Le Blant, *Nouveau recueil*, p. 232, n. 233; O. Hirschfeld, *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, part. 1, n. 1489. — [4] E. Le Blant, *Nouveau recueil*, p. 231, n. 235; *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, part. 1, n. 1492. — [5] *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, part. 1, n. 1493. — [6] E. Le Blant, *Rec. des inscr. de la Gaule*, t. II, p. 326, n. 558. — [7] Savaron, *Les origines de la ville de Clairmont*, 1607, p. 38; 2e édit., 1662, p. 16; *Acta sanct.*, febr. t. II, p. 825; Grégoire de Tours, *Opera*, édit. Ruinart, 1699, col. 1401, à lui communiquée par Philippe Ruffier; Muratori, *Nov. thes. veter. inscript.*, p. MDCCCLXXX, n. 1; E. Le Blant, *Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule*, t. II, p. 329, n. 560; *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, part. 1, n. 1491.

Georgia paraît être celle dont Grégoire de Tours apprend que les funérailles furent suivies par une volée de colombes [1].

Enfin nous citerons l'épitaphe composée par Sidoine Apollinaire, à la demande de Volusien, pour le tombeau élevé par le comte Victorinus à saint Abraham, abbé de Saint-Cyrique; cette inscription est citée par Grégoire de Tours [2].

ABRAHAM SANCTIS MERITO SOCIANDE PA-
[TRONIS
QVOS TIBI COLLEGAS DICERE NON TREPI-
[DEM
NAM SIC PRAECEDVNT VT MOX TAMEN IPSE
[SEQVARE
DAT PARTEM REGNI PORTIO MARTYRII
5 NATVS AD EVPHRATEM PRO CHRISTO ER-
[GASTVLA PASSVS
ET QVINQVENNALI VINCVLA LAXA FAME
ELAPSVS REGI TRVCVLENTO SVSIDIS ORAE
OCCIDVVM PROPERAS SOLVS ADVSQVE
[SOLVM
SED CONFESSOREM VIRTVTVM SIGNA SE-
[QVENTVR
10 SPIRITIBVSQVE MALIS FERS FVGITIVE FV-
[GAM
QVAQVE VENIS LEMVRVM SE CLAMAT CEDE-
[RE TVRBA
DAEMONAS IRE IVBES EXVL IN EXILIVM
EXPETERIS CVNCTIS NEC TE CAPIT AMBITVS
[VLLVS
EST TIBI DELATVS PLVS ONEROSVS HONOR
15 ROMVLEOS REFVGIS BYZANTINOSQVE FRA-
[GORES
ATQVE SAGITTIFERO MOENIA FRACTA TITO
MVRVS ALEXANDRI NON TE TENET ANTIO-
[CHIQVE
SPERNIS ELISSEAE BYRSICA TECTA DOMVS
RVRA PALVDICOLAE TEMNIS POPVLOSA RA-
[VENNAE
20 ET QVAE LANIGERO DE SVE NOMEN HABENT
ANGVLVS ISTE PLACET PAVPERTINVSQVE
[RECESSVS
ET CASA CVI CVLMO CVLMINA PRESSA FO-
[RENT
AEDIFICAS HIC IPSE DEO VENERABILE TEM-
[PLVM
IPSE DEI TEMPLVM CORPORE FACTE PRIVS
25 FINITI CVRSVS ISTIC VITAEQVE VIAEQVE
SVDORI SVPEREST DVPLA CORONO TVO
IAM TE CIRCVMSTANT PARADISI MILLIA SACRI
ABRAHAM IAM TE COMPEREGRINVS HABET
IAM PATRIAM INGREDERIS SED DE QVA CECI-
[DIT ADAM
30 IAM POTES AD FONTEM FLVMINIS IRE TVI

Abraham, né sur les bords de l'Euphrate, souffrit pour sa foi, sous Jezdedjerd Ier, parvint à fuir et, après avoir traversé Antioche, Alexandrie, Carthage, Byzance, Rome, Ravenne, Milan — un joli chemin des écoliers — il aboutit à Clermont, où il vécut dans la retraite et bâtit l'église Saint-Cyrique où on voyait encore sa tombe au xe siècle [3]. Abraham était mort vers 476 ou 477, son corps aurait été retrouvé en 1804, et transporté dans l'église Saint-Eutrope.

VII. Bibliographie. — P. Allard, *Saint Sidoine Apollinaire, 431-489*, in-12, Paris, 1910. — P. Audigier, *Histoire de la ville Clermont*, 2 vol. mss., Bibl. nationale, fonds français, n. *11485-11486*. — J.-B. Bouillet, *Tablettes historiques de l'Auvergne*, 8 vol. in-8°, Clermont-Ferrand, 1840-1847; *Statistique monumentale du département du Puy-de-Dôme*, in-8°, Clermont-Ferrand, 1846. — L. Chaduc, *Les antiquités du Mont-Dore dessinées à la plume*, ms. possédé aujourd'hui par M. Auguste Pellissier de Feligonde. — L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de la Gaule*, in-8°, Paris, 1900, t. II, p. 31-39, 117-122; *Bulletin critique*, 1888, p. 203-206; *La passion de saint Denis*, dans *Mélanges Julien Havet*, in-8°, Paris, 1895, p. 36. — P.-M. Gault de Saint-Germain, *Lettres sur l'Auvergne à Mad. Beautaton*, in-4° (n. 22 de la bibl. de Clermont). — O. Hirschfeld, *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, part. 1, p. 193, n. 1460-1493. — B. Krusch, *Aufzeichnung des Abtes Lamfred von Mozac über Köning Pippins Beziehungen zu seinem Kloster*, dans *Neues Archiv*, 1893, t. XIX, p. 17-25. — E. Le Blant, *Recueil des inscript. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1865, t. II, p. 322, n. 557-564 *b*; *Nouveau recueil*, 1892, p. 231, n. 232-239; *Recueil des sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, p. 59. — A. Longnon, *Géographie de la Gaule au VIe siècle*, in-8°, Paris, 1878, p. 477-489. — A. Poncelet, *La plus ancienne Vie de saint Austremoine*, dans *Analecta bollandiana*, 1894, t. XIII, p. 33-46. — A. Rabani-Beauregard, *Tableau de la ci-devant province d'Auvergne, suivi d'un précis historique... avec l'explication des monuments*, par P.-M. Gault, in-8°, Paris, 1802. — J. Savaron, *Les origines de Clairmont, ville capitale d'Auvergne*, in-8°, Clairmont, 1607. — A. Tardieu, *Histoire de la ville de Clermont-Ferrand depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, 2 vol. in-4°, Moulins, 1871-1872.

H. Leclercq.

CLIMACUS. Voir Notations.

CLINIQUES. Le nom de *clinici* a servi à désigner malades et médecins; toutefois, dans l'antiquité chrétienne, c'est principalement, sinon exclusivement, aux malades, à ceux qui sont dans leur lit, ἐν κλίνῃ, *grabatarii*, que le terme est appliqué. Nous le trouvons employé par saint Jérôme dans l'éloge de Fabiola : *quem nudum et clinicum non Fabiolæ vestimenta texerunt* [4]? et par Prudence [5] :

. . . . . *clinicus ut se*
Dignetur præstare Deus morientibus æquum.

Saint Cyprien s'exprime ainsi à leur sujet : *Porro autem quod quidam eos salutari aqua et fide legitima Christi gratiam consecutos non christianos sed clinicos vocant, non invenio unde hoc nomen adsumant : nisi forte plura et secretiora tegerunt, apud Hippocratem vel Soranum clinicos istos deprehenderunt. Ego enim*

[1] Grégoire de Tours, *Lib. de gloria confessorum*, c. XXXIII. — [2] *Vitæ Patrum*, c. III; E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, t. II, p. 322, n. 557. — [3] Grégoire de Tours, *Vitæ Patrum*, c. III, et la note de dom Ruinart : *In monasterio beati Cyrici* urbis *ipsius*. Le mot *urbs* dans ce passage doit s'entendre au sens de chef-lieu de la cité et non au sens de territoire. D'après le texte de Grégoire, quand Abraham arriva, l'église de Saint-Cirgues existait déjà; il n'y a donc pas lieu de chercher la fondation du monastère de saint Abraham dans une des localités d'Auvergne portant le nom de Saint-Cirgues, ainsi que l'a voulu Jacobs, *Géographie de Grégoire de Tours et de Frédegaire*, p. 120. Le *De ecclesiis in Claromonte*, vers 950, constate que saint Abraham reposait alors dans l'*ecclesia Sancti Cirici* de Clermont. Au temps où écrivait Ruinart, le monastère avait disparu, mais il restait une fontaine dite de Saint-Abraham, proche de l'église Saint-Cirgues. Le nom de cette dernière église liée au souvenir du moine syrien est resté attaché à une rue qui avoisine le marché aux bois et aux cuirs. — [4] S. Jérôme, *Epist.*, LXXVII, *ad Oceanum*, n. 6, *P.L.*, t. XXII, col. 694. Nous tenons à écarter d'un mot le malentendu qui a fait considérer le baptême par affusion comme un rite tardif résultant de l'usage introduit d'abord par pure tolérance à l'égard des *clinici*. En réalité, la *Didachè* fait mention (c. VII, 3) des deux. — [5] Prudence, *Apotheosis*, vs. 205, *P. L.*, t. LIX, col. 939.

qui clinicum de evangelio novi, scio paralytico illi et debiliter longa ætatis curricula in lecto jacenti nihil in firmitatem suam obfuisse quo minus ad firmitatem cælestem plenisse perveniret, nec tantum indulgentia dominica excitatum de grabato esse, sed ipsum grabatum suum reparatis et vegetatis viribus sustulisse[1].

Un fragment de lettre du pape Corneille à l'évêque Fabius d'Antioche, conservé par Eusèbe[2], nous donne, vers le milieu du IIIe siècle, le premier exemple historiquement attesté du baptême administré à un clinique : ...νῦν τε περιπεσὼν χαλεπῇ, καὶ ἀποθανεῖσθαι ὅσον οὐδέπω νομιζόμενος, ἐν αὐτῇ τῇ κλίνῃ ᾗ ἔκειτο, περιχυθεὶς ἔλαβεν· εἴ γε χρὴ λέγειν τὸν τοιοῦτον εἰλῆφέναι. Voici la traduction de Rufin : ...*ipse Novatus in juventute spiritu inmundo vexatus... et cum tempus aliquantum consumpsisset apud exorcistas, ægritudinem incurrerit gravem, ita ut desperaretur et... jacens in lecto pro necessitate perfusus*[3] (*baptismum suscepit, si tamen hujusmodi baptismum suscepisse dicendus est*). C'est avec raison que Rufin a interprété περιχυθεὶς par *perfusus*. Ceux que la maladie retenait au lit et qui, recevant le baptême *in extremis*, ne pouvaient être immergés selon le rite baptismal alors en usage, recevaient le baptême par aspersion, lequel, par son défaut de solennité, son rite écourté, semblait moins excellent que l'autre. On soupçonnait d'ailleurs que le récipiendaire ne l'avait reçu qu'à contre-cœur, par crainte de la mort prochaine; aussi ceux qui avaient bénéficié de ce baptême ne se trouvaient pas sur le même pied que les autres fidèles. Le nom de *clinici* s'attachait à eux comme une tare et, s'ils guérissaient, ils avaient à faire suppléer aux cérémonies omises. *Si a minore clero per necessitatem traditum fuerit eventum exspectemus ut aut suppleatur a nobis aut* [*a*] *Domino supplendum reservetur*[4]. Novatien ne se soumit pas à cette règle que proclament nettement les canons d'Elvire[5] et de Laodicée[6]. Le concile de Néo-Césarée paraît même établir une sorte d'incapacité radicale, une *deminutio capitis*, au détriment des *clinici* qu'il interdit d'élever jamais au sacerdoce[7].

La raison de cette rigueur était dans la désapprobation de l'Église pour la coutume qui faisait retarder l'heure du baptême jusqu'à ce qu'une maladie grave, un péril de mort imminent contraignît beaucoup de fidèles à recevoir le sacrement qui lave les péchés, mais qui impose aussi des obligations dont on était bien aise de s'exonérer le plus longtemps possible[8]. Cette coutume était bien connue et les païens s'en amusaient. L'histoire si répandue d'un acteur nommé Genès qui parodie au théâtre un baptême *in extremis* peut n'être pas vraie quant au texte d'apparence historique qui nous l'a conservée, mais elle nous montre — et c'est ce que nous voulons seulement retenir — que personne n'ignorait la ruse des cliniques retardant le plus possible l'heure du baptême[9].

Malgré l'irrégularité, les humiliations, l'incapacité que l'Église accumulait pour détourner les fidèles de cet usage, le nombre des cliniques était grand[10], si nous en jugeons par la vivacité des réprimandes des Pères et par les inscriptions consacrées à des néophytes de quinze, trente-six, quarante-deux et même cinquante-cinq ans[11]. Nous avons d'autres témoignages de cette répugnance à recevoir le baptême, mais ils n'ont pas rapport aux cliniques. Saint Augustin rappelle une panique survenue à Constantinople sous le règne d'Arcadius : « Tous couraient aux basiliques devenues trop étroites, chacun demandait le baptême au premier venu. Ce n'était point seulement dans les églises, mais dans les maisons, les rues, les places publiques que l'on réclamait le sacrement du salut[12]. » On peut juger d'après cela du nombre des cliniques en temps ordinaire, il fut tel que le nom de *paganus* fut donné à ceux qui, par leur abstention du baptême, s'exposaient à ne le recevoir un jour qu'*in extremis*. Et les grands évêques ne ménageaient pas les avertissements : « Hâtez-vous, disait saint Jean Chrysostome, et ne vous répétez pas que Dieu est plein de clémence; plus d'un qui se livrait sans crainte au péché, dans l'attente du sacrement qui l'efface, est mort sans l'avoir pu recevoir. Souvenez-vous que le trépas peut vous surprendre, comme fait un voleur venu la nuit[13]. »

Saint Grégoire de Nysse faisait le récit suivant : « Je veux vous raconter l'histoire d'un malheureux qui ne reçut point le gage de la suprême espérance et qui chercha de l'eau sainte quand elle lui fit défaut. Il y a peu de temps, lorsque l'incursion des Scythes nomades désola une grande partie du pays, dans la cité de Comane, qui est proche, un jeune homme, nommé Archias, noble de naissance, et qui, je le savais, voyait avec une grande douleur les maux de sa patrie, sortit de la ville et dépassa les avant-postes. Il voulait se rendre compte du nombre des Barbares et de ce qui se passait au dehors. Les ennemis le surprirent et le percèrent de flèches. Renversé et prêt à rendre l'âme, il s'écria de toute sa force, songeant qu'il n'avait point reçu le baptême : « Montagnes et forêts, « baptisez-moi ! Arbres, rochers et fontaines, ac- « cordez-moi la grâce qui régénère ! » Il mourut en prononçant ces tristes paroles. Lorsqu'on l'apprit dans la cité, elles firent plus d'impression encore que la catastrophe elle-même. Les chrétiens que frappe un mal subit sont tous semblables à ce malheureux. L'homme qui, hier plein de santé, se promettait une longue vie, peut être frappé comme celui qui, au milieu de ses vains projets, entendit ces terribles paroles : « Ton âme abandonnera ton corps cette nuit même[14]. » Alors commencent l'agitation et les clameurs; en un instant il faut demander les vases, l'eau, le prêtre et les paroles qui doivent préparer à la grâce du baptême. Il le faut, et pourtant le mal oppose un empêchement terrible, car le souffle devient haletant, précipité, et l'agonie ne jette pas moins de trouble que ne le fait le tumulte d'un combat[15]. »

H. Leclercq.

CLIPPIACUM. Le seul nom du bon roi Dagobert a survécu dans la mémoire populaire entouré d'un souriant prestige. Le personnage fut-il aussi jovial que la tradition le représente? On en a douté; mais de qui et de quoi n'a-t-on pas douté? Ici nous nous oc-

[1] S. Cyprien, *Epist.*, LXIX, 13, édit. Hartel, p. 762. — [2] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 621. — [3] Rufin, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XLIII, édit. Mommsen. — [4] *De rebaptismate*, c. X, dans *Corp. script. eccl. lat.*, t. III, part. 3, p. 82. — [5] *Concil. Illiberit.*, can. 38. — [6] *Concil. Laodic.*, can. 47. — [7] *Concil. Neo Cæsar.*, can. 12. Cf. L. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, in-fol., Paris, 1725, l. I, c. LXXXV-LXXXVI, t. II, p. 545-569 : De l'irrégularité des cliniques, des néophytes, des laïques et des étrangers. — [8] Le baptême administré dans ces circonstances était dénommé *baptismus ad succurrendum*. Dans certains cas et à titre de pénitence canonique, l'Église elle-même retardait le baptême jusqu'au lit de mort. Cf. *Concil. Illiberit.*, can. 68. — [9] Pétronnet, *Acta sincera*, in-4°, Amstelodami, 1713, p. 270. — [10] G. Labus, *Monumenti sacri e profani della basilica di S. Ambrogio in Milano*, 1824, p. 11. — [11] E. Le Blant, *Recueil des inscript. chrét. de la Gaule*, 1856, t. I, p. 476-478, n. 355; t. II, p. 422, n. 599; p. 519, n. 644. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 3131 sq. — [12] S. Augustin, *Sermo, De urbis excidio*, n. 7, t. XL, col. 722. — [13] S. Jean Chrysostome, *Homil.*, XXIII, *in Act. apost.*, t. *P. G.*, t. LX, col. 182. — [14] Luc., XII, 20. — [15] Grégoire de Nysse, *Adversus eos qui differunt baptismum*, *Oratio*, édit. Paris, 1638, t. II, p. 220. Cf. E. Le Blant, *Recherches sur l'histoire de la parabole de la vigne aux premiers siècles chrétiens*, dans la *Revue archéologique*, 1865, p. 171-172. Voir Bareille, *Baptême d'après les Pères*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, col. 209-211.

cuperons seulement de fixer le lieu où il vécut. Le problème est moins exigu qu'on serait tenté de le croire. La *villa* de *Clippiacum* n'est pas simplement une résidence royale improvisée un jour, délaissée le lendemain, c'est une agglomération considérable dont la mention reparaît dans un grand nombre de documents anciens : diplômes, chroniques, monnaies, chartes, vies de saints. En outre, plusieurs rois mérovingiens, prédécesseurs et successeurs de Dagobert Ier, ont habité *Clippiacum* d'où ils ont gouverné le lopin de terre qui, passant de main en main, deviendrait un jour — démesurément agrandi — la France.

Clippiacum était situé au nord de Paris, sur les bords de la Seine, dans l'espace compris entre Saint-Denis et l'avenue de Neuilly actuelle. Sur ce point, tout le monde est d'accord.

Où était située la *villa* mérovingienne? A partir de ce moment, on ne s'entend plus. Dom M. Germain croit que la *villa* occupait un territoire très vaste dont le centre était à Clichy et que c'est seulement une partie de ce territoire, et non une villa distincte, qui a pris depuis le nom de Saint-Ouen [1]. Cette supposition a été admise sans discussion par B. Guérard [2]. Au contraire, l'abbé Lebeuf estime que *Clippiacum* est un terme assez vague sous lequel il faut comprendre l'emplacement de deux ou trois villas dont les noms ont été confondus, et encore aucune d'elles ne répondrait au village moderne de Clichy [3]. Enfin, de nos jours, L. Pannier, se rattachant à l'opinion de Belleforest, de Dubreuil, de Sauval, identifie le *Clippiacum* de Dagobert avec Saint-Ouen-sur-Seine [4]. Il admet l'existence d'une *villa*, et d'une *villa* qui n'était pas située à Clichy, comme la similitude des noms l'avait fait admettre. D'ailleurs, pour étayer cette explication, on n'apporte point de preuves matérielles, fouilles, ruines, chartes ou textes inédits. Pour étudier l'emplacement probable de la *villa* de Dagobert, encore faut-il savoir ce qu'elle devait être.

Une *villa* mérovingienne était une maison de campagne et les rois en possédaient un grand nombre disséminées dans le pays ; ils se transportaient de l'une à l'autre, selon la nécessité politique ou l'abondance du gibier. Cette dernière considération déterminait la proximité de *villas* avec les vastes forêts qui couvraient alors une grande partie de la Gaule; c'était le cas pour la *villa* de *Clippiacum*, qui devait être une clairière dans l'immense forêt de Rouvray, dont il subsiste encore quelques bouquets d'arbres sous le nom de « bois de Boulogne [5] ».

Ces *villas* étaient modestes; c'étaient des pavillons construits en bois, composés d'un corps de logis pour le prince et de communs dans lesquels s'entassait la suite [6]; il ne faut pas s'attendre à retrouver les vestiges de l'emplacement, tout au plus peut-on parfois rencontrer quelques gisements de bijoux et d'ustensiles. Joyeux, bons vivants, les rois mérovingiens, se trouvant rassurés sur leurs frontières depuis Dagobert et Clotaire II, ne songeaient pas à construire des citadelles [7], ils préféraient les maisons de plaisance. Saint-Ouen remplissait à merveille les conditions. De là on dominait le cours de la Seine et en quelques foulées on avait gagné la forêt. L'enceinte proprement dite de la *villa* ne comprenait sans doute que le sommet de la légère éminence, tandis que le nom de *Clippiacum* s'étendait au pays environnant, à deux lieues au moins [8].

La *villa* était voisine de la Seine : *quæ est in Parisiaco pago, super flumen Sigona* [9], ce qui est le bas de Clichy et de Neuilly, mais au moins autant de Saint-Ouen.

La tradition locale à Saint-Ouen se prononçait sans hésiter pour l'identification. Ordinairement cet argument est du nombre de ceux dont nous faisons peu de cas, mais encore faut-il le mentionner. Cette tradition est d'ailleurs tardive, elle remonte, d'après les témoignages que nous en connaissons, au XVIe siècle, mais elle offre ce point d'intéressant qu'elle est raisonnable et Sauval la résume exactement quand il écrit à propos de Saint-Ouen : « C'étoit une maison roïalle qu'on appelloit Clichy et qui n'a changé de nom que depuis que saint Ouen y a été enterré. » On peut, sans s'éloigner de la vraisemblance, admettre que la *villa* de *Clippiacum* couvrait seulement le sommet du monticule, où est le Saint-Ouen actuel; là se trouvait la demeure de l'évêque, ministre de Dagobert, avec les autres demeures des officiers royaux formant un petit groupe dont le palais du roi était le centre.

Le saint étant mort, les rois préférant d'autres maisons, *Clippiacum* fut délaissé et, dès 717, une charte de Chilpéric l'appelle le *vieux Clippiacum*. Tandis que la *villa* tombait en ruines, le clergé s'attachait à implanter le souvenir du saint et édifiait une chapelle sur l'emplacement de l'habitation qu'il avait sanctifiée. Les reliques s'y conserveront, les édifices s'y succéderont, mais la place est marquée et ne changera plus et cette église de Saint-Ouen fixe approximativement la place primitive de la *villa* mérovingienne de *Clippiacum* et explique la substitution de nom.

Et tandis que Saint-Ouen absorbe le nom ancien, celui-ci ne périt pas, il persiste à quelque distance et c'est de ce *Clippiacum* primitif que dérive le nom moderne de Clichy. Or, ici, nous trouvons réunis deux phénomènes très fréquents dans la formation des noms de lieux français : 1° substitution d'un nom de saint à un terme onomastique gallo-romain; 2° accolement du nom ancien au nom nouveau. Ainsi on trouve *Belinum* et *Latona* évincés par Saint-Ouen et par Saint-Jean, mais tous deux prennent leur revanche et s'accrochent au nom nouveau pour faire Saint-Ouen-en-Belin et Saint-Jean-de-Losne. Ici, il n'y eut pas accolement, mais déplacement; il n'y eut pas un Saint-Ouen-de-Clichy ou un Saint-Ouen-en-Clichy, mais, tandis que Saint-Ouen évinçait *Clippiacum* en changeant le palais en chapelle, *Clippiacum* se réfugiait et se localisait sur la partie méridionale du territoire de l'ancienne *villa*, où se formait un village nouveau qui demeura seul en possession du nom ancien qu'il accaparait; il y avait eu, pourrait-on dire, *glissement*; la chose était faite dès 832.

Entre toutes leurs *villas*, celle qu'habitèrent le plus

[1] Mabillon, *De re diplomatica*, l. IV, p. 273 sq. — [2] *Prolégomènes au Polyptyque d'Irminon*, t. II, p. 46. — [3] *Histoire de la banlieue ecclésiastique de Paris*, t. III, p. 63, art. *Clichy*. Lecanu, *Histoire de Clichy-la-Garenne*, in-8°, Paris, 1848, p. 71, suit l'opinion de Lebeuf touchant deux ou trois villes sur le même territoire et admet que le village de Clichy doit renoncer à toute prétention sur la *villa* de Dagobert. — [4] L. Pannier, *La Noble-Maison de Saint-Ouen, la villa Clippiacum et l'ordre de l'Étoile, d'après les documents originaux*, in-8°, Paris, 1872. Cf. L. Courajod, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1872, t. XXXIII, p. 507; A. de Longpérier, *ibid.*, 1873, t. XXXIV, p. 634. — [5] Le bois de Boulogne, appelé alors forêt de Rouvray, s'étendait bien davantage du côté de Saint-Denis. — [6] A. Thierry, *Récits des temps mérovingiens*, in-8°, Paris, 1864, p. 197, sur la villa de Braisnes, près de Soissons. — [7] Dans les régions centrales principalement, il n'était plus question d'invasions et de châteaux forts. Voir *Dictionn.*, t. III, au mot CHATEAU. Ce n'est qu'au IXe siècle, lors des terreurs causées par les ravages des Normands, qu'on regagna les hauteurs, les endroits escarpés, qu'on releva les enceintes fortifiées, depuis longtemps délaissées et éboulées. — [8] Entre Neuilly et Saint-Denis, la Seine et Montmartre. — [9] D. Bouquet, *Recueil des historiens de la Gaule*, t. IV, p. 694.

fréquemment les rois mérovingiens fut *Clippiacum*. Les souvenirs de leurs séjours sont nombreux. La plus ancienne mention qu'on découvre de *Clippiacum* est de l'année 625. Clotaire II régnait alors depuis quarante-deux ans; à *Clippiacum* il fit épouser son fils Dagobert et la reine Gomatrude. Deux ans plus tard, c'est le meurtre d'Hermenaire, et, en 628, l'avènement de Dagobert, aidé de saint Éloi et de saint Ouen. Sur le concile du 26 mai 628 et les diplômes mérovingiens rendus à *Clippiacum*, nous nous sommes expliqués déjà [1], ainsi que sur le concile du 1er mai 636 [2]. Nous n'avons pas d'ailleurs à rapporter, même en l'abrégeant, l'histoire de *Clippiacum*, c'était la formation de ce nom de lieu qui rentrait seule dans nos études d'archéologie.

H. Leclercq.

CLITUMNE. Dans un site agréable, à mi-côte d'une colline surmontée par le château de Pissignano et surveillant l'antique voie romaine de Spolète à Foligno, s'élève un petit édifice connu sous le nom de temple de Clitumne (fig. 3018), qu'il doit à la rivière fameuse qui prend sa source à peu de distance [3] et coule à ses pieds. Dégageant en avant son ordre complet et son soubassement, il est, à cause de la déclivité du terrain, encaissé vers l'abside jusqu'à l'imposte de la tribune [4]. Du côté de la rivière, le temple s'élève sur un soubassement d'environ 2 mètres, percé d'une porte cintrée, par laquelle on pénètre dans une crypte en forme de T et peu profonde.

Sur l'architrave du monument à l'extérieur, de front et de côté, on lit une inscription non datée ainsi conçue : de front : + SCS DEVS ANGELORVM QVI FECIT RESVRECTIONEM + sur les côtés : + SCS DEVS PROPHETARVM QVI FECIT REDEMPTIONEM + et + SCS DEVS APOSTOLORVM QVI FECIT REMISSIONEM +. Si l'on s'en tient à la paléographie de cette inscription, rien n'empêche de la faire dater du IIe ou du IIIe siècle. Les ornements sculptés viennent confirmer cette date, car tout ici est classique d'inspiration et d'exécution irréprochable. C'est cette remarque, malheureusement un peu superficielle, qui a induit J.-B. De Rossi à combiner un faisceau de preuves toutes favorables à la haute antiquité du monument. Selon lui, le temple de Clitumne était un ancien édicule païen, un de ces *sacraria* qui avaient contribué à faire imposer le nom de *Sacraria* au relais de poste entre Spolète et Trevi [5]; la transformation du culte païen au culte chrétien, attestée par les érudits locaux [6], paraissait confirmée par l'examen détaillé du monument. Cette métamorphose n'avait pu être réalisée antérieurement au règne de Théodose, l'inscription dédicatoire aux anges, aux prophètes, aux apôtres ne pouvait être constantinienne. Cette inscription ne laissait pas toutefois d'être troublante. La paléographie était trop correcte pour le Ve et même pour le IVe siècle, la copie d'un type antique était évidente. Les croisillons ouvrant et fermant chaque phrase et, plus que tout le reste, l'emploi de l'abréviation SCS ne permettaient en aucune façon de remonter plus haut que les dernières années du Ve siècle. C'était, en désespoir de cause, au Ve siècle, que J.-B. De Rossi se résignait à placer la désaffectation du *sacrarium* païen. Aux environs de l'année 446, survint un tremblement de terre qui eut pour résultat d'appauvrir le volume des eaux du Clitumne, par conséquent d'entamer son prestige et d'ébranler son culte [7] et, vers le même temps, se propageait le *trisagion : sanctus Deus, sanctus fortis, sanctus immortalis* dont s'inspirait visiblement le rédacteur de l'inscription, ajoutaient d'autres érudits.

Tout cela était assez vague et peu satisfaisant; il fallait chercher dans une autre direction.

Au XIIe siècle, une école de sculpteurs très habiles se signala dans l'Ombrie, digne de rivaliser avec les *magistri cosmati* romains, ses contemporains. Cette école ombrienne cultiva avec autant de goût que de succès l'ornement folié et se montra digne de comparer quelques-unes de ses productions avec les meilleurs morceaux de l'époque classique. Le temple de Clitumne, la façade de l'église du Saint-Sauveur à Spolète et bien d'autres ouvrages témoignent aujourd'hui du mérite de cette école dont la réforme grégorienne du XIe-XIIe semble avoir provoqué la naissance. Nombre d'édifices tombaient en ruines, il fallait réparer, reconstruire et il se trouva à point nommé une école d'ornemanistes pour s'emparer des moellons et les embellir suivant les règles peu variées, mais correctes. Ce fut vers la seconde moitié du XIIe siècle que cette école parvint à l'apogée de ses moyens et de sa renommée; on a proposé de la désigner par le nom d'un de ses plus distingués représentants : Melioranzo [8], l'auteur des sculptures des portes du dôme de Spolète.

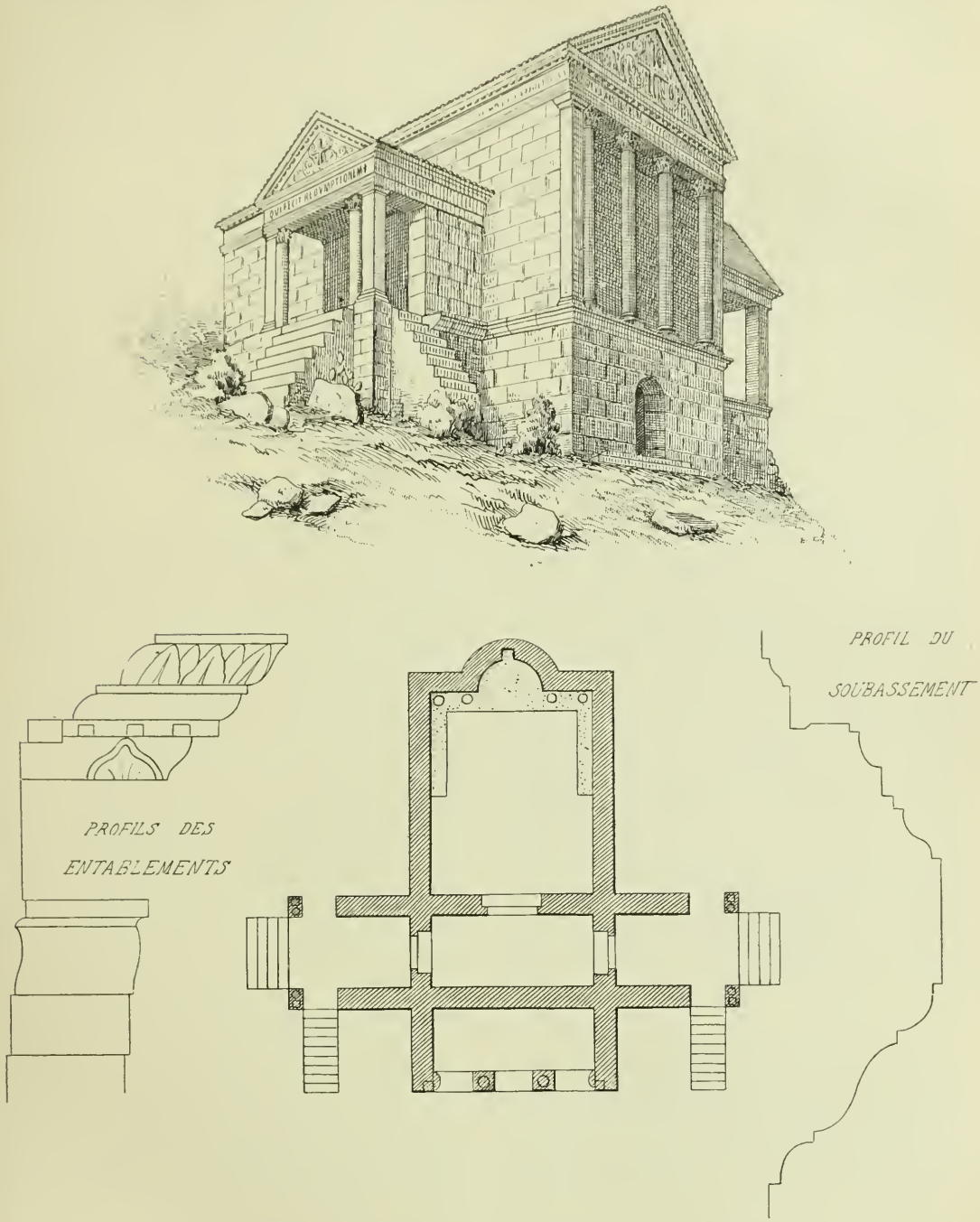
Le caractère propre de cette école de Melioranzo est d'offrir moins de variété que de solidité. Nullement inventifs et, peut-être, s'en rendant compte, les marbriers s'astreignirent à ne sortir pas de la reproduction des motifs classiques du style ornemental à l'usage des frontons, tympans, architraves, corniches, dormants, sur lesquels ils entaillaient froidement et correctement des feuillages, des fruits, des volutes, comme auraient pu le faire dix siècles auparavant les marbriers hellénistes, syriens et alexandrins.

Cet art tout d'imitation et qui connaît ses limites exclut impitoyablement le modèle humain et s'applique exclusivement au dessin géométrique, au dessin floral et à l'épigraphie. Un des *marmorarii* de l'école de Melioranzo nous a permis de juger de son savoir-faire, c'est Atton, qui, à Bovara, a gravé une inscription courant sous le tympan d'un édifice, inscription qui ne déparerait pas, ni pour la rédaction ni pour le type épigraphique, un monument antique [9], et qui a gravé sur le dôme de Foligno, en 1133, une autre inscription qu'on ne peut guère s'interdire de grouper avec celles de Bovara et de Clitumne. Ramenée au XIIe siècle, l'inscription de Clitumne explique dès lors sans aucune peine ses croisillons et ses abréviations.

Cette réserve faite sur la décoration, la date de la

[1] Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. III, part. 1, p. 260, note, p. 264. Voir *Dictionn.*, t. III, au mot Chartes, col. 918. — [2] Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III, part. 1, p. 278, note 1. — [3] A une heure environ. — [4] Palladio, *I quattro libri di architettura*, in-4°, Venezia, 1616, l. IV, c. XXV, p. 98-102, figure sur le plan une niche en face de l'entrée; Holsten, *Annotationes in Geographiam*, etc., *in Italiam antiquam Cluverii*, Romæ, 1666, p. 123 sq.; Venuti, *Osservazioni sopra il fiume Clitumno*, Roma 1753; Fr. Ant. Zaccaria, *Storia letteraria d'Italia*, 1755, t. VII, p. 244 sq.; C. Hübsch, *Die altchristlichen Kirchen nach den Baudenkmalern*, in fol., Karlsruhe, 1862; Guardabassi, *Indice guida dei monumenti... nella provincia dell'Umbria*, Perugia, 1872; De Rossi, *Bull di arch. crist.*, 1871, p. 143-148; Holtzing, *Der Clitumnus-tempel bei Trevi*, dans *Zeitschrift für bildende Kunst*, 1881, p. 313 sq.; Rohault de Fleury, *La messe*, in-4°, Paris, 1883, t. II, p. 8, 60, pl. 91; t. III, pl. 252; H. Grisar, *Una scuola classica di marmorarii med'evali*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1895, t. I, p. 42-57; Le même, *Il tempio del Clitunno e la chiesa Spoletina di S. Salvatore*, dans même revue, 1895, t. I, p. 127-146. — [5] *Itinerarium Antonini*, édit. Parthey, p. 288; Cluverius, *Ital. antiq.*, Lugdun. Batavor., 1624, t. I, p. 702. — [6] Sansi, *Degli edifici e dei frammenti storici delle antiche età di Spoleto*, p. 234 sq. — [7] Campello, *Delle historie di Spoleti*, in-4°, Spoleti, 1672, t. I, p. 223, 224. — [8] H. Grisar, dans *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1895, t. I, p. 45. — [9] H. Grisar, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1895, t. I, p. 55.

construction reste à découvrir. Holsten, uniquement préoccupé par la décoration et par l'épigraphie, n'hésitait pas à conclure que le monument était d'époque chrétienne. J.-B. De Rossi y voyait un édifice païen adapté tardivement à une destination chrétienne, ce en quoi il ne se trompait pas. Le mur en grand appareil — principalement sur le côté gauche — la symétrie rigoureuse des portiques avec leurs colonnes, la disposition générale sur une crypte ingénieusement aménagée sur un roc, tout exclut l'idée d'une construction du ve siècle. Ni au ve ni au vi^e siècle on n'eût découvert en Italie un architecte et des maçons capables d'élever cet édifice dans les conditions où nous en pouvons juger aujourd'hui.



3018. — Le temple de Clitumne, plan et élévation. D'après Rohault de Fleury, *La messe*, 1883, t. III, pl. CCLII.

Il est plus difficile de préciser à quelle époque fut élevé le *sacrarium*. La partie inférieure a été faite de matériaux de remploi, le tombeau d'un certain Titus Septimius y a pourvu et une partie de l'épitaphe s'est conservée. La destination de cet édicule païen est-elle bien celle que De Rossi lui a assignée? Faute d'une in-

scription, la question demeure sans réponse et on pourrait supposer avec tout autant de vraisemblance que ce qu'on donne pour un temple fut primitivement un tombeau à deux étages, suivant un modèle qu'on a rencontré dans les environs de Rome et notamment sur la voie Latine.

D'ailleurs, ce qui subsiste du monument primitif est beaucoup moins considérable qu'on ne serait tenté de le croire. Les deux petits portiques latéraux ont disparu, leur escaliers aussi, la paroi droite sous le portique principal est de construction moderne ou du moins plus récente et la corniche des deux parties latérales a été refaite en entier. Cette restauration est surtout facile à constater sur la partie gauche; ainsi ce qui semble nous avoir mieux conservé l'édifice antique, c'est la façade principale avec ses quatre colonnes corinthiennes accouplées par paires, deux travaillées en spirales, deux en écailles. L'architrave qui porte sur les chapiteaux de ces colonnes doit être antique, et tout de suite commence la corniche et le fronton, œuvre de l'école de Melioranzo.

A l'intérieur du temple de Clitumne, nous ne pouvons constater que l'œuvre médiévale. L'édifice rectangulaire se termine par une niche formant abside; cette disposition est à peu près constante dans les églises chrétiennes et on omet rarement de l'adapter aux temples païens transformés en églises. Au contraire dans les temples païens, l'abside est exceptionnelle, et bien qu'on ne puisse juger *de visu* de celle de Clitumne que recouvre le plâtre, il paraît qu'elle est construite en petits matériaux, ce qui prouverait, si l'on en pouvait avoir la preuve, que cette niche est postérieure au reste de la construction. On a imaginé d'en faire l'abri dans lequel reposait la statue du dieu Clitumne [1], ce qui est inacceptable; cette niche est tout simplement un tabernacle eucharistique qu'on a voulu reporter au ve siècle et qui est, tout au plus, du XIIe [2]. Sa décoration soignée ne rachète pas ses proportions défectueuses [3]; d'ailleurs, le caractère de cette décoration ne diffère pas de ce classicisme rigide qui inspire tous les autres travaux de la même école. La présence d'un chrisme dans une couronne de feuillage n'est qu'un témoignage de plus de la culture de l'école de Melioranzo. Ceux qui la dirigeaient n'étaient ni maladroits, nous le savons de reste, ni ignorants, nous le voyons à chaque instant. Leur système décoratif est cohérent; ils se sont gardés de prendre au hasard de leur goût et de leur convenance, ils ont su reconnaître un ensemble fixe, inspiré par un parti décoratif unique et ils s'y sont tenus.

Le doute ni l'hésitation ne sont possibles. Le monument est de l'époque païenne; désaffecté après le triomphe du christianisme, au IVe ou au Ve siècle, il a été partiellement refait et entièrement décoré au XIIe-XIIIe siècle.

H. Leclercq.

CLIVUS CUCUMERIS (Cimetière du). Sortant de Rome par la *porta Pinciana* et se dirigeant par la *via* du même nom, on arrivait à un carrefour appelé *bivio del Leoncino*; de là une voie conduisait à un autre carrefour : *bivio delle Tre Madonne*. Dans ces parages eut lieu une des premières trouvailles souterraines de cimetière chrétien; Alde le Jeune y découvrit un hypogée, des cubicules et des inscriptions datées de 348 et 361 [4]. Bosio se rendit sur les lieux, vit les *arcosolia* dont un, de plus grandes dimensions que tous les autres, décoré d'une peinture représentant des feuillages, orné de palmes et de couronnes en stuc; la voûte était supportée par quatre piliers isolés. Dans plusieurs sépultures, Bosio rencontra des fragments de verres gravés ou peints, enfin il lut, lui aussi, les dates 348 et 361 [5]. Bosio jugea que ce souterrain était le célèbre cimetière *ad clivum Cucumeris* où furent déposés un grand nombre de martyrs. Cette identification est devenue insoutenable, depuis la publication des documents topographiques [6] qui témoignent à l'évidence que le *cœmeterium ad clivum Cucumeris* était situé au delà du cimetière de Saint-Hermès.

Avant d'entreprendre un essai de localisation, un premier point restait à éclaircir, celui des appellations successivement portées par le cimetière. Si on se reporte aux anciennes listes des cimetières souterrains [7], on lit ceci :

Ms. Vat. lat. *3851*, fol. 42 : ...*Cimiterium ad sanctam Columbam ad caput sancti Johannis, in clivium Cucumeris.*

Ms. Chigi *A. V. 141*, fol. 1 ...*Cymiterium ad Septem palumbas ad caput sancti Johannis in clibum Cucumeris.*

Ms. Laur. *1554*, fol. 81 r° : ...*Cr. ad Septem palumbas ad cap. sancti Johannis in clivum Cucumeris.*

Fr. degli Albertini : ...*Cimiterium ad clivium Cucumeris in laterano.*

Andr. Fulvio : ...*Cæmiterium... via Salaria... Aproniani ad clivum Cucumeris.*

Nous avons eu déjà l'occasion de faire remarquer que les noms primitifs des cimetières ne sont pas des noms de saints, mais des noms de propriétaires ou de localités, et que l'emploi de *ad* appelle toujours la mention d'une particularité topographique, comme celles bien connues : *ad Ursum pileatum* et ici *ad Septem palumbas* ou *columbas*, vocable demeuré inconnu aux anciens topographes de Rome souterraine, mais que nous rencontrons dans les martyrologes [8]. Il faut donc préférer résolument la lecture du ms. Chigi à la correction tendancieuse du ms. Vatic. : *ad sanctam Columbam*. Outre que les catalogues de cimetières n'accueillent pas ces désignations patronales, le nom de Columba n'est guère recevable à Rome jusqu'au IVe siècle et l'éponyme d'une martyre Columba reste à découvrir dans les fastes du martyrologe romain avant la paix de l'Église [9]. La variante *palumbas* présente d'autant plus d'intérêt qu'un doute fût resté possible puisqu'à l'occasion d'un saint Diogène inhumé *in clivo Cucumeris*, le 17 juin, un manuscrit de Pistoie écrit *ad Septem columpnas via Salaria veterc* [10]; un martyrologe florentin cité par Du Sollier donne : *ad Septem columnas*, enfin le ms. édité par Giorgi enlève toute hésitation avec son *ad Septem palumbas* [11] que confirme le ms. Chigi et qui nous donne le véritable vocable primitif : *cœmeterium ad Septem columbas in clivum Cucumeris* [12].

Le *clivus Cucumeris* correspondait à la montée actuelle qui vient de l'*Aqua Acetosa*. Quant au cimetière lui-même, on ne voit pas exactement sa position. En 1892, J.-B. De Rossi espéra l'avoir découvert, mais l'hypogée dans lequel il avait pénétré n'offrait pas les dimensions voulues pour concorder avec les données qu'on possède sur le cimetière *ad clivum Cucumeris* [13].

[1] C'est l'opinion de Venuti. — [2] Rohault de Fleury, *La messe*, t. II, p. 60-62. — [3] *Ibid.*, t. II, pl. XCI. Cf. H. Grisar, dans *Nuovo bull. di archeol. cristiana*, 1895, t. I, p. 138. — [4] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 12; *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, p. 61, n. 100, n. 84, n. 148; *Bull. di archeol. crist.*, 1865, p. 1-2; F. G. Albarelli, *Il cimitero in clivum Cucumeris*, in-8°, Aquila, 1909. — [5] Bosio, *Roma sotterranea*, 1632, p. 559. C'était le cimetière de Saint-Pamphile. Cf. De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1894, p. 10. — [6] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 176, 177. — Voir *Dictionn.*, t. II, col. 2397. — [7] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1878, p. 47. — [8] Le nom de sainte Columba fut employé pour désigner les parages où nous sommes vers les derniers temps du moyen âge. Cf. Tomassetti, dans *Archivio di storia patria*, 1888, p. 151, 268. — [10] A. Zaccaria, *Bibliotheca Pistoriensis*, p. 148. — [11] *Cod. Vatic. Ottob. 38*; Giorgi, *Martyrol. Adonis*, p. 682. — [12] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 132. — [13] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1894, p. 12.

Ce cimetière contenait les corps de plusieurs martyrs. Les Actes de saint Abundius mentionnent une sédition à Rome contre les chrétiens [1] et l'arrestation de vingt-cinq fidèles cachés *in domo Theodoræ in vicum qui dicitur Canarius, inter quos Abundius presbyter et Abundantius diaconus, qui eis ministrabant* [2]. Le prêtre et le diacre furent réservés pour des interrogatoires ultérieurs, leurs vingt-trois compagnons furent condamnés et décapités le 5 août, *via Salaria vetere*, et enterrés par Théodora et le prêtre Jean *in crypta in clivo Cucumeris* à peu de distance du lieu du supplice [3]. C'était là le *cœmeterium ad Septem palumbas ad caput S. Joannis in clivo Cucumeris.*

Peut-être ce prêtre Jean que nous venons d'entrevoir est-il le même qui donna son nom au cimetière. L'Itinéraire de Salzbourg nous apprend que *caput ejus in alio loco ponitur sub altare, in alio corpus* [4].

Les Actes de sainte Bibiane la font décapiter sous Julien *in via Salaria ante simulacrum solis ad clivum Cucumeris* et inhumer en ce lieu *juxta concilium martyrum* [5]. Grâce aux « Itinéraires » nous savons les principaux noms des martyrs ainsi groupés [6] et parmi eux Liberalis, *patricio clarus de germine consul*, dont nous possédons encore l'éloge métrique.

MARTYRIS HIC $\overline{\text{SCI}}$ LIBERALIS MEMBRA
[QVIESCVNT
QVI QVONDAM IN TERRIS CONSVL HO-
[NORE FVIT
SED CREVIT TITVLIS FACTVS DE CONSVLE
[MARTYR
CVI VIVIT SEMPER MORTE CREATVS HONOR
5 PLVS FVIT IRATO QVAM GRATO PRINCIPE
[FELIX
QVEM PERIMENS RABIDVS MISIT AD ASTRA
[FVROR
GRATIA CVI TRABEAS DEDERAT DEDIT IRA
[CORONAM
DVM $\overline{\text{XPO}}$ PROCEREM MENS INIMICA FACIT
OBTVLIT HAEC $\overline{\text{DNO}}$ COMPONENS ATRIA FLO-
[RIS
10 VT $\overline{\text{SCOS}}$ VENERANS PRAEMIA IVSTA FERAT

A. Mai s'est trompé en écrivant devant cette inscription : *anno 1712 in cœm. S. Agnetis in calce ad loculum martyris*, cette notice se rapporte à une autre épitaphe [7]. Le nom du consul Liberalis et sa date ne se retrouvent pas dans les *fasti consulares*, ce qui pourrait s'expliquer par le fait que Liberalis était consul suffect [8]. Les recueils épigraphiques contiennent une deuxième inscription relative au même personnage; elle forme manifestement la suite de celle qu'on vient de lire dont elle ne doit pas être séparée [9] :

QVAMQVAM PATRICIO CLARVS DE GERMINE
[CONSVL
INLVSTRES THRABEAS NOBILITATE TVAS
PLVS TAMEN AD MERITVM CRESCIT QVOD
[MORTE BEATA
MARTYRIS EFFVSO SANGVINE NOMEN HA-
[BES
5 ADIVNCTVSQVE DEO TOTA QVEM MENTE PE-
[TISTI
ADSERTOR CHRISTI SIDERA IVRE COLES
SIT PRECOR ACCEPTVM QVOD POST DISPE-
[RANDIA BELLI
IN MELIVS FAMVLVS RESTITVERE FLORVS

Ce dernier vers nous apprend que ce n'était plus l'inscription primitive et l'avant-dernier vers semble faire allusion à la guerre des Goths. Ce titre dédicatoire serait en ce cas du VIe siècle environ.

Une inscription qui peut provenir du cimetière a été trouvée dans les dernières années du XVIIIe siècle, dans la propriété des cisterciens située sur la voie Salaire ancienne et sur l'emplacement du *clivus Cucumeris* [10] :

☧

ROMANVS · QVI VIXIT ANNVS · XXXVII · IN PACE
VALERIA ROMANO DECESSIT · III KAL FEBRARAS
SIBI ET ILLI FECIT QVE FECIT CVN ILLV ANNVS V

L'espoir vite trompé d'avoir retrouvé le cimetière *in clivo Cucumeris* fut peut-être la dernière déception de J.-B. De Rossi, qui écrivait quelques mois avant sa mort : *Del rimanente stima probabilissimo, che ad alcune vie del desiderato* cœmeterium in clivo Cucumeris *noi possiamo penetrare e penetriamo per le gallerie arenarie del contiguo o vicinissimo di Basilla* ad S. Hermetem, *sito alla sinistra della Salaria vetere, sotto la vigna del collegio Germanico* [11].

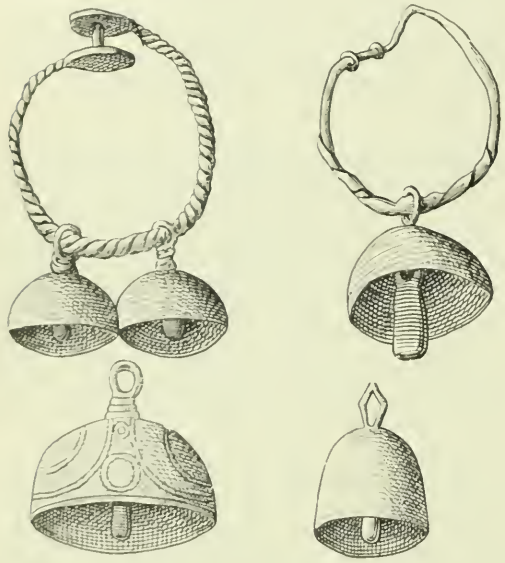
H. Leclercq.

CLOCHE, CLOCHETTE. — I. Antiquité. II. Catacombes. III. Fabrication. IV. Forme. V. Battant. VI. Dimensions. VII. Décoration. VIII. Usage. IX. Superstition. X. Religion. XI. Adaptation. XII. Noms : 1° *signum*; 2° *clocca*; 3° *campana*; 4° *nola*; 5° *caccabulum*. XIII. Spécimens. XIV. Usage. XV. Baptême. XVI. Chez les grecs. XVII. Bibliographie.

I. Antiquité. — « On essayerait en vain de rechercher à quelle époque remontent les clochettes [12]. Une chose certaine, c'est qu'il en existait dès le temps de Moïse [13]. Les « chambres à trésor » de l'île de Chypre [14], les sépultures dites préhistoriques de Samthavro, de Kasbek et de Koban, et bien d'autres sépultures très anciennes en contenaient plusieurs.

[1] Baluze, *Miscellanea*, édit. Mansi, t. I, p. 12. *Passio S. Savini*, avec un ton si véridique que Marini, De Rossi sont tout disposés à y donner créance. *Bull. di arch. crist.*, 1871, p. 89, 90; 1883, p. 156. — [2] *Acta sanct.*, sept. t. V, p. 300. — [3] Le Martyrologe hiéronymien fait mention au 7 août : *Romæ passio sanctorum XXV martyrum*. Sont-ce les mêmes? Le ms. de Berne du Martyrologe hiéronymien donne cette notice : *xv kal. jul. ad VII palumbas via Salaria vetere*, ce qui ne permet de garder aucun doute sur la position du cimetière; les topographes modernes les plus qualifiés tombent d'accord pour reconnaître le *clivus Cucumeris* à la montée de l'*Aqua acetosa*. Cf. Marini, *Papiri diplomatici*, p. 70; Tommassetti, dans *Archivio di storia patria*, 1888, p. 154 sq.; Lanciani, dans *Bull. arch. comunale*, 1891, p. 147; 1892, p. 292; Armellini, *Antichi cimiteri cristiani di Roma ed'Italia*, in-8°, Roma, 1893, p. 193. — [4] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 176. Le chef de saint Jean fut transporté au IXe siècle dans l'église de Saint-Sylvestre *in Capite*. — [5] *Catalogus codicum hagiographicorum latin. Bibl. nat. Paris.*, in-8°, Bruxelles, 1889, t. I, p. 552; sur la valeur historique de ce texte, cf. De Rossi, dans *Bull. arch. comunale*, 1890, p. 281. — [6] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 176, 177; cf. Marini, *I papiri diplomatici*, in-fol., Roma, 1805, p. 379. — [7] *Scriptor. veter. nova collectio*, t. V, p. 389, n. 4, d'après les papiers de Marini, p. 292, n. 3, qui ne contiennent pas cette note. — [8] Aucune mention de Liberalis dans Borghesi. G. Schneider-Graziosi. *Esame critico dell' inscrizione storica del martire Liberale* dans *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1912, p. 57-82, — [9] Marini, *I papiri diplomatici*, p. 379; De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, 1888, t. II, p. 101, n. 23; p. 101, n. 38. Le dernier vers doit être rétabli : *in melius Florus restituit famulus*. A l'avant-dernière ligne, au lieu de *disperandia* il faut *dispendia*. — [10] R. Lanciani, dans *Bull. di arch. comunale*, 1891, p. 145. Cette pierre a été vue et transcrite par C. Zoega, ms. épigr. de la biblioth. de Copenhague, p. 412, n. 9, et par G. Marini, *Inscript. christ.*, ms. de la biblioth. Vaticane, p. 627, n. 2; J.-B. De Rossi n'a pu la retrouver. *Bull. di arch. crist.*, 1894, p. 12. — [11] *Bull. di arch. crist.*, 1894, p. 13. — [12] Polydore Virgile, *De inventoribus rer. eccles. libri VIII*, in-4°, Amstelodami, l. III, c. XVIII. — [13] Exode, XXVIII, 33; Fl. Josèphe, *Antiq. jud.*, l. III, c. VII; *Eccli.*, XLV, 10, 11. — [14] G. Colonna Ceccaldi, *Découvertes en Chypre*, dans *Rev. archéol.*, 1877, t. XXXIII, p. 113.

Presque tous les peuples de l'antiquité se sont servis de clochettes, et il s'en rencontre dans les territoires jadis occupés par eux. Elles abondent en Asie. Sous la dynastie des Tchéou, de 1123 à 247 avant Jésus-Christ, les Chinois fabriquaient des cloches et des clochettes, où l'étain entrait pour un sixième. Les antiques monuments de la Phénicie et de l'Égypte ont fourni de nombreuses clochettes. La Macédoine, la Grèce, l'Italie les employaient pour une foule d'usages. A Rome, à Pompéi, à Herculanum, on a trouvé des clochettes. Les Slaves se servaient de ces petits objets, et en Finlande ils étaient universellement employés. En France, les musées nationaux de Cluny et de Saint-Germain, presque tous les musées de province et bien des collections particulières en renferment. Dans l'Extrême-Orient, les clochettes servaient et servent encore à de multiples usages, et



3049. — Clochettes des catacombes.
D'après Boldetti, *Osservazioni*, 1720, p. 496.

chez les indigènes du Nouveau Monde elles n'étaient pas inconnues [1]. »

II. Catacombes. — Nous n'avons à nous occuper ici que des temps chrétiens. Succédant à la civilisation antique, prenant leur part des usages de la vie commune, les chrétiens firent naturellement usage de ces clochettes que les anciens désignaient sous le terme de *tintinnabula*, plus rarement *tintinna*, les Grecs disaient κώδωνες.

Les cimetières romains nous ont fourni une récolte de sonnettes et de grelots (fig. 3049). Tantôt suspendues à un anneau de bronze ou de fer, véritables hochets d'enfants [2], ces clochettes sont parfois d'argent. En 1851, une clochette d'argent a été trouvée fixée à la paroi d'un *loculus* [3]; la bibliothèque du Vatican possède même une clochette d'or, mais dont la provenance cimétériale n'est pas certaine [4]. Au cimetière Saint-Alexandre sur la voie Nomentane [5], on a trouvé une certaine quantité de ces sonnettes grossières qui tenaient le rôle de grelots dans le harnais des chevaux, suivant un usage qui s'est maintenu dans les campagnes jusqu'à nos jours; ce qui s'explique par la position de ce cimetière, où furent enterrés bon nombre de gens rustiques qui croyaient fermement à la vertu du son des sonnettes pour écarter de leur bétail les mauvais esprits [6], suivant une superstition très répandue [7] qui ne se bornait pas aux animaux, mais s'étendait jusqu'aux hommes. On pendit au cou du cadavre du martyr Sisinnius, par mépris, un *tintinnabulum*, ce qui marquait qu'on le traitait *velut animal* [8]; parfois on infligeait l'obligation de porter sonnette au cou à des individus particulièrement redoutés ou haïs : fous, bourreaux; au moyen âge, les lépreux.

Peu de temps après la mort de Bosio, on trouva au cimetière de Commodille un *loculus* avec une lampe timbrée du chandelier à sept branches. Voir ce mot. Sur la chaux du *loculus* on lisait cette inscription :

IN COND · IVSTINA POSITA

In conditorio Justina posita, et Peiresc, à qui nous devons cette indication, ajoute qu'« une petite clochette de cuyvre attachée dans le teuf » se voyait également [9].

Ces souvenirs n'ont rien de commun avec les cloches proprement dites, mais ils nous montrent les fidèles vivant d'une vie entièrement pénétrée par les habitudes et les usages de la société antique.

III. Fabrication. — L'or, l'argent, le bronze, le cuivre, le fer ont servi à la fabrication des *tintinnabula*, l'étain fut plutôt en usage au moyen âge [10]; on a rencontré quelques spécimens en verre blanc, en porcelaine, en terre cuite. Généralement les clochettes en métal ont été coulées d'un seul jet, mais bientôt, soit maladresse, soit économie, on fait des sonnettes en métal battu composées de plusieurs pièces. Parfois la coupe est en fer et l'anneau en bronze. Après les invasions barbares et dans les siècles suivants, les clochettes des animaux au pâturage étaient souvent en fer.

IV. Forme. — La fabrication varie au moins autant que la forme. Telles ressemblent à un cône tronqué; d'autres ont une apparence cylindrique avec un léger évasement à la base; il en existe de quadrangulaires avec les pans plus étroits au sommet. Certaines sont simplement coniques et quelques-unes de ce type sont ornées de godrons. Enfin, il en est d'hémisphériques, mais il semble qu'on s'achemine lentement vers une forme analogue à celle qui a prévalu de nos jours.

V. Battant. — Un fil de bronze ou d'archal et quelquefois d'or ou d'argent suspendait le battant du *tintinnabulum*, mais par suite de l'oxydation du

[1] L. Morillot, *Étude sur l'emploi des clochettes chez les anciens depuis le triomphe du christianisme*, in-8°, Dijon, 1888, p. 23. — [2] L. Morillot, *op. cit.*, p. 16-18. Cf. *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, 1900, t. xx, p. 281, n. 1. — [3] J.-B. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. iii, p. 586, ne se rappelle pas si c'était un *loculus* d'adulte ou d'enfant; la trouvaille fut faite dans le cimetière Ostrien dans une galerie contenant une épitaphe datée de l'année 291. — [4] L. Bruzza, *Intorno ad un campanello d'oro trovato sull' Esquilino e all' uso del suono per respingere il fascino*, dans *Annali dell' Istituto di corrispondenza archeologica*, 1875, p. 50-68, a étudié une clochette d'or portant une inscription grecque. — [5] Voir *Dictionn.*, au mot Alexandre. — [6] Cf. L. Bruzza, *loc. cit.* — [7] E. Le Blant, *D'un verset de saint Luc inscrit sur quelques anciennes cloches d'églises*, dans le *Bull. monum.*, 1894, t. lix, p. 244, note. — [8] Ruinart, *Acta martyrum sincera*, in-fol., Verone, 1731, p. 538. Cf. Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri dei cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 496; E. Le Blant, *Le christianisme aux yeux des païens*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscript. et belles-lettres*, 1885, t. xxix. — [9] Peiresc, *Lettre à Menestrier*, 3 mars 1634, biblioth. de l'École de médecine de Montpellier, ms. *H. 271*; cf. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. iii, p. 616, note 4. — [10] Dans les clochettes romaines recueillies en Franche-Comté, la proportion de cuivre est si petite qu'on les croirait en étain pur.

bronze ou du fer, le fil s'est rompu et la plupart des pièces sont aujourd'hui dépourvues de ce battant. Les clochettes anciennes portent ordinairement à leur sommet un anneau ou bélière faisant corps avec elles; quelques-unes sont seulement percées de deux trous où passait un fil métallique formant deux boucles, l'une à l'extérieur, l'autre à l'intérieur de la clochette. Caylus[1] mentionne un *tintinnabulum* encore muni de son battant, et dont la bélière est surmontée d'un petit buste de Lunus, qui évidemment servait de poignée[2].

VI. Dimensions. — Le nom de *tintinnabula* ne s'appliquait qu'à des clochettes de proportions minuscules et à des grelots[3]. Les dimensions variaient beaucoup. Tel *tintinnabulum* mesure 0m011 de hauteur et 0m012 de diamètre à la base; avec son petit battant il pèse un gramme et demi[4]; tel autre est déjà ce que nous appelons du nom de cloche. A Sainte-Sabine, dans la Côte-d'Or, on a trouvé parmi des ruines romaines « six cloches anciennes de la forme et de la grandeur des cloches dont les jardiniers se servent pour couvrir les melons[5]. »

VII. Décoration. — Quelques clochettes anciennes en très petit nombre sont ornées d'inscriptions. L'une d'elles, faisant partie des collections du musée Kircher, porte les noms de quatre divinités païennes[6].

VIII. Usage. — Les clochettes servaient à des usages analogues à ceux que nous leur avons conservés. Martial mentionne les cloches qui annonçaient l'heure de l'ouverture des bains publics[7] :

Redde pilam, sonat æs Thermarum, ludere pergis.

A lasso, en Carie, c'était l'ouverture du marché au poisson qu'on annonçait ainsi[8]. Et non seulement dans la vie publique, mais dans la vie privée on usait de cloche; le matin, le son de la cloche réveillait esclaves et clients[9]; certains appartements étaient précédés d'une sonnette[10] et on a retrouvé à Alix, au lieu dit la Couperie, au milieu d'objets gallo-romains, un certain nombre de clochettes d'appartement encore munies de leurs ressorts en fer[11]. Pline nous apprend que des cloches étaient attachées au sommet du tombeau de Porsenna, leur son s'entendait de fort loin quand le vent les agitait[12]. Il y a plus, certains corps de métiers étaient pourvus d'une cloche; chez les Grecs, les veilleurs de nuit dans un camp portaient le nom de codonophore : κώδων, cloche, φέρειν, porter. Des baigneurs en étaient également pourvus; on a retrouvé dans les Thermes de Dioclétien une clochette de bronze marquée au nom de son propriétaire[13] :

FIRMI BALNEATORIS

Les gymnastes, eux aussi, étaient pourvus de la cloche[14]. Chiens, chevaux, bœufs, chèvres, porcs, moutons portaient au cou ou sur le harnais une ou plusieurs clochettes; à Pompéi on a trouvé deux squelettes de chevaux ayant au cou chacun trois clochettes de bronze[15].

Cet usage de suspendre une clochette au cou du bétail nous est attesté par quelques vers de saint Paulin de Nole, qui montre un paysan endormi à qui on a volé ses bœufs; en pénétrant dans l'étable, il n'entend pas résonner les clochettes des animaux[16] :

. . . . . *Ut præsepia vidit*
Nuda boum et nullos dare tintinnabula pulsus,
Excussa ut cervice boum crepitare solebant,
Mollius aut lentis cava linguis æra ferire
Armentum reduces dum gutture ruminat escas.

On trouve aussi les clochettes employées comme parures, tantôt on les suspend aux pendants d'oreille[17] ou aux bracelets, tantôt on les coud sur le vêtement ou on les enfile sur une chaînette de manière à former un collier à pendeloques, comme on en a rencontré dans les sépultures d'Albiez-le-Vieux, en Savoie[18].

IX. Superstition. — Les païens ont fait usage de clochettes en guise d'amulettes. La clochette d'or de l'Esquilin portait cette formule :

ΤΟΙ ‖ CON ‖ MAC ‖ IN
ΥΠΟ ‖ TET ‖ ΑΓΜ ‖ AI

c'est-à-dire : τοῖς ὄμμασιν ὑποτέταγμαι. C'était en effet l'usage de s'attacher une clochette comme amulette, comme talisman, et cet usage païen se pratiquera longtemps parmi les fidèles. Saint Jean Chrysostome en fait des reproches à son peuple : τί ἄν τις εἴποι τὰ περίαπτα καὶ τοὺς κώδωνας, τοὺς τῆς χειρὸς ἐξηρτημένους, καὶ τὸν κάκκινον στήμονα καὶ τὰ ἄλλα τὰ πολλῆς ἄνοιας γέμοντα, δέον μηδὲν ἕτερον τῷ παιδὶ περιτιθέναι, ἀλλ' ἢ τὴν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ φυλακήν : « Que dirons-nous des bandelettes, des clochettes attachées aux mains, des bandes de pourpre et autres choses pleines de folies, quand il ne faudrait entourer l'enfant d'aucun autre préservatif que celui qui vient de la croix[19] ? »

Une tombe de la voie de Préneste contenait deux *tintinnabula* portant des souhaits de bonheur. Ce sont, sur la première :

ΕΥΠΛΟΙ · ΕΥΤΥΧΙ (= ευπλοει, ευτυχει)

sur la seconde[20] :

ΠΡΕΠΙΣΟΙ et ΝΙΚΑ (= πρεπει σοι, νικα)

X. Religion. — Les *tintinnabula* ont reçu souvent une destination sacrée. On en faisait usage dans le culte d'Astarté syrienne où, deux fois par an, dans une cérémonie célébrée au temple d'Hiéraple, le prêtre « frappe un instrument d'airain qui rend un son bruyant et criard[21]. » A Rome, les fêtes du mois de mai célébrées par les frères Arvales comportaient des appels à coups de cloche[22]. Dans les sacrifices aux lémures, destinés à procurer l'apaisement des âmes,

[1] Caylus, *Recueil des monuments antiques*, in-4°, Paris, 1767, t. VII, p. 203, pl. LII, fig. 5. — [2] L. Morillot, *op. cit.*, p. 4-5. — [3] Les auteurs grecs et latins ne font pas de distinction entre la sonnette ou clochette ouverte et la clochette fermée qui est le grelot. — [4] L. Morillot, *op. cit.*, p. 5; cf. L. Bruzza, *op. cit.* — [5] Rossignol, dans les *Mémoires de la Commission des antiquités de la Côte-d'Or*, 1842-1846, t. II, p. XLIII. — [6] F. Buonanni, *Rerum naturalium historia... existentium in museo Kircheriano*, in-fol., Romæ, 1773; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, in-fol., Paris, 1719, t. III, p. 106, pl. LV. — [7] Martial, l. I, épigr. CLXIII, édit. Panckouke, t. IV, p. 248; cf. *Bulletin monumental*, t. XXVIII, p. 709. — [8] Strabon, *Geogr.*, l. IV : *tintinnabulum increpuit, sonuit tintinnabulum*. Cf. Plutarque, *Symposiaques*, l. IV, c. IV, n. 2, édit. Panckouke. — [9] Lucien, Περὶ τῶν ἐπὶ μισθοσυνοντῶν, t. I, p. 26. — [10] Sénèque, *De ira*, édit. Panckouke, 1834, t. I, l. XXXV. — [11] *Mémoires de la Commission des antiquités de la Côte-d'Or*, t. I, p. 451. — [12] Pline, *Hist. nat.*, l. XXXVI, c. XIII : *In summo orbis æneus et petasus unus ex quo pendent excepta catenis tintinnabula quæ vento agitata longe sonitus referunt ut Dodonæ olim factum.* — [13] L. Morillot, *op. cit.*, p. 9-10. — [14] T. Carabella, *La tombe d'un athlète et les jeux gymniques à Peramo*, dans la *Revue archéologique*, 1879, t. XXXVII, p. 208. — [15] E. Breton, *Pompeia*, 1855, p. 235. Sur ces clochettes d'animaux de trait ou de bétail envoyé au pâturage, cf. L. Morillot, *op. cit.*, p. 13. — [16] S. Paulin, *In S. Felicem*, XVIII, vs. 336-340, *P. L.*, t. LXI, col. 498. — [17] Du Sommerard, *Catalogue du musée de Cluny*, 1883, n. 8225. — [18] Chantre, *Compte rendu de la 2e session du congrès international d'anthropologie et d'archéologie préhistorique*, p. 351-352, pl. IX. — [19] S. Jean Chrysostome, *In epist. I ad Corinth.*, homil. XII, 7, *P. G.*, t. LXI, col. 105-106. — [20] Bruzzi, dans *Annali dell' Istituto di corrisp. archeol.*, 1881. — [21] Lucien, *De Dea Syria*, trad. E. Talbot, t. II p. 455. — [22] G. Marini, *Gli Atti dei fratelli Arvali*, in-fol., Roma, 1805, pl. XLI, p. 603.

on faisait résonner du bronze ou du fer, afin d'éloigner les spectres malfaisants que ce bruit mettait en fuite. Dans la cérémonie des funérailles on faisait usage de flûtes et de *tintinnabula*. En tête du cortège, des sonneurs de clochettes agitaient leurs instruments pour avertir soit le public, soit le flamine diale. Diodore de Sicile rapporte que le char funèbre qui transportait la dépouille d'Alexandre le Grand portait tout autour une frange d'or en réseau dont les fils avaient un doigt d'épaisseur, où étaient attachées de grosses sonnettes qui se faisaient entendre de loin [1]. Ce char était tiré par soixante-quatre mulets tous harnachés de colliers avec sonnettes d'or.

Forêts, vergers, jardins sont placés sous la protection d'une image de Priape pourvu d'une ou plusieurs sonnettes. Des clochettes figurent en grand nombre comme ex-voto dans les temples païens élevés en pays bourguignon : aux sources de la Seine, au Châtelet, au mont de Sène, à Santenay, à Vertault, à Essarois, à la Comelle-Saint-Beuvray, à Bouhans, à Beire-le-Châtel [2]. Ce sont donc des objets votifs.

XI. Adaptation. — Ces faits nous ont montré l'existence de cloches dont les dimensions et la destination ne diffèrent pas de ce qui s'est vu en Occident à partir du IVe siècle. Faire de la cloche une improvisation chrétienne n'est possible qu'à la condition de négliger l'évidence. Si, du jour au lendemain, aux cloches de petit module avait succédé un monstre tel que le bourdon de Notre-Dame de Paris ou celui du Kremlin de Moscou, on serait en droit de penser qu'il n'existe aucun rapport de dimension et de fabrication entre des objets aussi disproportionnés, encore que leur destination soit identique [3]; mais nous allons voir les humbles commencements de l'industrie campanaire dans son application au mobilier liturgique; ce ne sera point une innovation, pas même une transformation, mais une simple adaptation.

Quand les abbés, les évêques, les prêtres se trouvèrent dans le cas de réunir les religieux ou les fidèles dont ils avaient la charge, ils ne se donnèrent aucun tracas pour découvrir un procédé. Tout uni'ment ils adoptèrent celui des poissonniers pour convoquer les cuisiniers, des baigneurs pour avertir les clients et des autres corps de métiers pour faire savoir à qui de droit ce qu'on comprenait à distance. Ils agitèrent une clochette. Le son et les combinaisons convenues d'avance ne permettaient ni doute ni hésitation aux intéressés. Aucune uniformité probablement, ici une clochette, là un gong, ailleurs un bassin d'airain ou une poignée de grelots; peu importe.

Assez naturellement, les plus anciennes indications nous acheminent vers les monastères. Là où les exercices conventuels se succédaient à heure fixe pour un groupe d'individus, il devenait indispensable de faire usage d'un appel sonore plus ou moins varié et répété, afin d'avertir les religieux et de presser les retardataires. Clochette ou claquoir, elle se trouvait vulgarisée du coup et les églises empruntèrent aux monastères l'instrument qui avait désormais fait ses preuves et conquis sa place. Appropriés à leur but, ces instruments pouvaient se faire entendre dans un rayon limité, mais peu à peu, la rivalité entre églises, l'expansion des paroisses, l'accroissement du troupeau de fidèles, l'habileté des artisans, entraînèrent à accroître les dimensions des clochettes, car on ne se déshabitue pas tout de suite de les désigner sous leur vocable primitif de *tintinnabula*. En voici un exemple. Un prêtre interdit veut néanmoins célébrer la messe et tire de toute sa force la corde de la cloche, en vain, car le *tintinnabulum* ne branle pas. Le prêtre, surpris, croit voir dans ce fait un miracle, fait pénitence, est relevé de l'interdit par saint Éloi et la cloche se remet à sonner : *mox signo tacto sonus protinus rediit in tintinnabulum*. Cette expression était donc encore en usage au VIIe siècle.

XII. Noms. — En latin, le nom propre de la cloche est *signum*. Mais dans le nord de la Gaule et sur les bords du Rhin, elle s'appelle *clocca* ou *cloccum*, mot d'origine germanique probablement. On trouve en Italie, en Afrique et en Angleterre, *campana* (sous-entendu *pelvis* [4]); à l'origine, on appelait « campaniens » des vases de terre ou de bronze fabriqués en Campanie [5]. *Nola* paraît une limitation du nom de *campana* : Nole est en Campanie. Il est cependant à noter que la forme devrait être *nolana* [6]. Au reste, ce nom paraît assez tard et désignait, à l'origine, des sonnettes. Enfin, il y a un cinquième nom, qui est : *caccabulum*.

Voici les plus anciennes attestations dont peuvent se réclamer chacun de ces termes.

1° *Signum*. — C'est le nom le plus communément employé en Gaule [7]; on rencontre *signum pulsare, movere, sonare*, c'est l'expression qu'emploie Grégoire de Tours et il désigne ainsi la cloche qui sonne le réveil des moines : *signum ad consurgendum* [8]; *signum quod matutinis commoveri solet* [9], peu importe sa dimension, puisqu'on l'agite au moyen d'une corde : *funem illum, de quo signum commovetur* [10]. Les églises paroissiales étaient également pourvues de cloches pour convoquer les fidèles : *Dum per plateam præterirent, signum ad matutinas motum est — erat enim dies dominica, pulsantesque januam presbiteri ingressi sunt* [11]. Le sens du mot *signum* dans un autre passage peut aussi bien signifier cloche que clochette; il s'agit de l'entrée d'un évêque dans sa ville épiscopale où il est reçu : *cum signis et laudibus diversisque honorum vexillis* [12]. Ces attestations de Grégoire de Tours nous reportent au moins à l'année 576, et la Règle de saint Benoît va nous permettre de remonter entre 529 et 543 avec ce texte; il parle du *signum* qui convoque les moines à l'office : *ad horam divini officii mox ut auditum fuerit signum, summa cum festinatione curratur* [13]. Enfin nous remontons jusqu'à l'année 513 environ, date probable de la composition de la *Regula ad virgines* [14] de saint Césaire d'Arles : *Quæ, signo tacto, tardius ad opus Dei venerit*. Le sens de *signum tangere* n'est guère discutable, grâce à un document hagiographique du VII-IXe siècle [15], c'est incontestablement le sens de « sonner la cloche ». Du reste, si l'on rapproche le texte de saint Césaire des textes des *Gesta* par Bède, qui, pour sa part, emploie *campana*.

[1] Diodore de Sicile, édit. Müller, l. XVIII, 26, p. 234.

[2] L. Morillot, *op. cit.*, p. 60, pl. IV. — Dans tous les faits cités nous avons noté ceux qui montrent d'une manière indubitable le *service* de la cloche chez les anciens, c'est un service d'appel, qu'il s'agisse d'annoncer l'ouverture des bains, l'arrivée de la marée, le réveil des esclaves, l'arrivée des hôtes. — [3] *Pebris* semble désigner une sonnette. Juvénal, VI, vs. 441. — [4] Cf. Horace, *Sat.*, I, VI, 118. — [5] De plus, *nola*, sonnette, grelot, dans Avianus, *Fab.*, VII, 8, s'oppose au nom de la ville *Nola*. — [6] Nous ne connaissons qu'un seul texte où la cloche soit appelée *campana* par un auteur de la Gaule franque, c'est dans les *Gesta abbatum Fontanellensium* (composés entre 834 et 845), c. X; cette exception s'explique sans peine par l'influence exercée sur l'auteur des *Gesta* par Bède, qui, pour sa part, emploie *campana*. — [7] Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, c. LXXV, dans *Monum. Germ. hist., Script. rer. Merov.*, édit. Krusch, t. II, p. 538. — [8] *De virtutibus sancti Martini*, l. II, c. XLV, édit. Krusch, p. 625; cf. *De glor. mart.*, c. IX, *ibid.*, p. 495. — [10] *De virtutibus sancti Martini*, l. I, c. XXVIII, p. 601; cf. *funes signi dependit. De virtut. S. Juliani*, c. XXVII, p. 575. — [11] *Historia Francorum*, l. III, c. XV, vers 576. — [12] *Ibid.*, l. VI, c. XI; cf. M. Bonnet, *Le latin de Grégoire de Tours*, p. 240; Vacandard, dans *Rev. du clergé franç.*, 1902, t. XXIX, p. 343. — [13] *Regula S. Benedicti*, c. XLIII. — [14] *Regula ad virgines*, c. X. Le monastère fut fondé en 513; la première supérieure, Césarée, mourut en 524. — [15] *Vita Lupi*, c. V, n. 21, dans *Acta sanct.*, sept. t. I, p. 262.

parallèles qui marquent l'usage des monastères et des paroisses, en Gaule, au temps de Grégoire de Tours, on inclinera forcément à voir dans *signum tangere* un équivalent de *signum commovere*.

2° *Clocca*. — L'étymologie de ce mot dont l'usage est à peu près limité au nord de la Gaule et à la région rhénane est controversée[1]. Les directions les plus vraisemblables sont l'ancien haut-allemand *klochôn*, battre, frapper, ou l'origine celtique. Le mot peut d'ailleurs avoir un autre sens que celui de cloche[2] et l'on pourrait se demander si dans ce passage : *cloccam qualem habui tuæ paternitati mittere curavimus*, il n'est pas plutôt question d'un manteau (angl. : *cloak*) que d'une cloche manuelle[3]. L'opinion favorable à l'origine germaine s'autorisait d'un passage de la Vie de saint Boniface, par Willibald : *Ecclesiæque cloccum, humana non contingente manu, commotum est*[4], pour conclure que la présence de la forme *cloccum*, si voisine de *kloccôn* au VIIIe siècle, au lieu de *clocca* plus usitée ou du moins plus connue, indique à n'en pas douter leur réelle parenté et, du même coup, la véritable origine du mot cloche[5]. Dans cette hypothèse, la plus ancienne mention se rencontrerait dans un document de 755 et peut-être pourrait-on remonter jusqu'en 740, à condition d'admettre que saint Boniface parle de cloches et non de clochettes dans sa lettre à Cuthbert, vers 740.

Mais nous ne devons pas nous arrêter là. Il existe une biographie par saint Adamnan, abbé de Hy, mort en 704, consacrée à saint Colomban. On y rencontre deux fois le mot de *clocca* en connexion avec le nom de saint Colomban. Cela nous reporte en plein VIIe siècle et, au lieu de nous retenir dans l'étymologie du *Kloccôn* germain, nous tourne vers le *clog* irlandais[6]. Mais nous savons aussi que chez les Celtes primitifs, parmi les Irlandais en particulier, chaque missionnaire possédait une lourde clochette qui n'était pas la pièce la moins vénérée des reliques d'un saint. Plusieurs de ces cloches sont conservées et nous ne faisons que mentionner ici ce sujet sur lequel on reviendra; une des plus célèbres, celle de saint Patrice, connue sous le nom de *Clog-an-udachta* ou cloche du testament, conservée à Dublin dans un magnifique écrin du XIe siècle, est peut-être celle qui fut retirée du cercueil de saint Patrice en 552[7].

Quant à l'usage des *cloccæ*, nous savons que saint Sturm († 780) faisait parfois sonner toutes les cloches de son monastère pour appeler les moines à l'église[8] : *currere citius ad ecclesiam jussit, omnes gloggas pariter moveri jussit*. Saint Anschaire († 864) vulgarise les cloches dans son diocèse.

3° *Campana*. — La Campanie était célèbre par son industrie de l'airain et du bronze qu'elle façonnait en ustensiles domestiques[9]. Entre autres produits de sa fabrication, les *campanæ* s'appliquaient à des objets de forme et de destination diverses : vases, récipients, clochettes comme dans ce dernier passage : *atque etiam in campanis venturam tempestatem præcedens suus fragor prædicit*[10]. Maints textes anciens désignent les cloches sous les noms de *campana* et *campanum*. Un texte de Bède nous fait connaître la *campana* du monastère de Hacanos : *Begu, sanctimonialis femina, audivit in ære notum campanæ sonum, quo ad orationes excitari vel convocari solebant, cum quis de hoc sæculo fuisset evocatus*[11]. L'auteur de la Vie de saint Colomba (mort vers 599) nous montre le saint se levant à minuit, *sonante campana*, pour se rendre à l'église[12] et, dès le début du VIe siècle, nous lisons, dans une lettre du diacre Ferrand de Carthage à Eugippius, abbé de Lucullano, près de Naples : *Non ipse hoc solus operaris, sed alios plurimos ad consortium boni operis vocas, cui ministerio sonorum servire campanam beatissimorum statuit consuetudo sanctissima monachorum*[13]. La lettre du diacre Ferrand date des environs de l'année 515 et montre que, dès cette époque, la cloche était en usage dans les monastères du sud de l'Italie depuis un temps assez long pour qu'on pût à son sujet parler de *consuetudo beatissima monachorum*. Ceci nous permet d'atteindre au moins le début du VIe et la fin du Ve siècle[14].

4° *Nola*. — Le plus ancien témoin de l'emploi de ce mot avec le sens de sonnette est le fabuliste Avianus vers 160 de notre ère. Il raconte que de son temps on mettait une *nola* dans la gueule des chiens enragés pour mettre en garde de leur approche; c'étaient des chiens enragés d'assez facile abord, mais passons[15] :

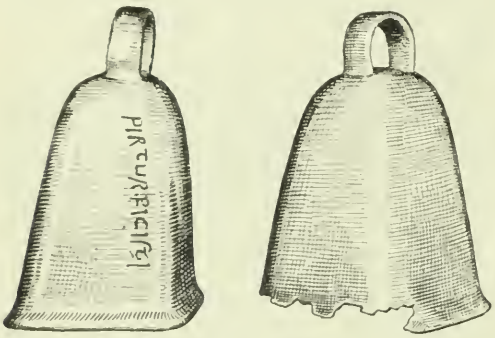
Hunc Dominus, ne quem probitas simulata lateret,
Jusserat in rabido gutture ferre nolam :
Faucibus innexis crepitantia subligat æra,
Quæ facili motu signa cavenda darent.

Pour rencontrer le premier témoin de *nola* au sens de cloche, il faut attendre Flodoard (894-966[16]). *Nola* a-t-il le moindre rapport avec la ville de Nole en Campanie? C'est au moins douteux; nous avons dit que la syllabe *no* est brève dans cloche et longue dans le vocable Nole; d'ailleurs la forme régulière devrait être *nolana*. Au IXe siècle, de pareilles considérations pesaient peu et Walafrid Strabon avançait sans broncher que *minora tintinnabula Nolas appellant a Nola civitate Campaniæ, ubi eadem vasa primo sunt commentata*[17]. Au XIIe siècle, Honoré d'Autun écrit que « ces vases d'airain ont été inventés à Nole en Campanie; de là leur appellation. Les plus grands sont appelés *campana*, à cause de la région (*Campania*) dont ils proviennent, les plus petits *nolæ*, à cause de la ville de Nole qui les fournit[18]. » Au XVIe siècle environ, on imagina que l'évêque de Nole, saint Paulin, ne pouvait manquer d'y être pour quelque chose et on lui attribua l'innovation des cloches dont il ne se douta probablement jamais, puisque, dans la minutieuse description qu'il nous a laissée de sa basilique, il n'en fait aucune mention.

[1] *Cloccum*=*Vita S. Bonifacii*, de Willibald, c. XXXVIII, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 631; *Glocca, Clocca, Clogga*=*Vita S. Bonifacii*, de Othlon, l. II, c. XXIV, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 663; *Capitularia* de Charlemagne, en 789, c. XXXIV, édit. Boretius, p. 64; *Vita Sturmii*, c. XXIV, dans *Acta sanct. O. S. B.*, sæc. III, part. 2a, p. 284; *Vita S. Anscharii*, c. LIV, *ibid.*, sæc. IV, part. 2, p. 105. — [2] Du Cange, *Glossarium*, à ce mot; Streber, dans *Kirchenlexicon*, t. V, col. 701. — [3] L. Gougaud, dans *Revue d'hist. ecclés.*, 1907, t. VIII, p. 199. — [4] *Vita S. Bonifacii*, c. XXXVIII, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 631, — [5] Vacandard, *Notes sur l'origine des cloches*, dans *Rev. du clergé français*, 1902, t. XXIX, p. 341. — [6] H. Thurston, dans *The month*, juin 1907. — [7] *Ibid.*, p. 635. — [8] *Vita S. Sturmii*, par Eigile, c. XXIV, dans *Acta sanct. O. S. B.*, sæc. IV, part. 2, p. 284. — [9] Pline, *Hist. natur.*, l. XXXIV, c. XCV : *Palma campano æri perhibetur ustensilibus vasis probatissimo*. — [10] Pline, *Hist. natur.*, l. XVIII, c. LXXXVI. — [11] Beda, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXIII, *P. L.*, t. XCV, col. 208. — [12] *Vita brevior Columbæ abbatis*, c. II, n. 10, dans *Acta sanct.*, 9 juin, biographie écrite vers 650. — [13] Reifferscheid, *Anecdota Casinensia*, Vratislaviæ, 1872, p. 2. — [14] La forme *campana* est plus répandue et plus ancienne, mais on doit noter la forme *campanum*, par exemple dans le moine de Saint-Gall, *De Carolo Magno*, l. I, c. XXXI; Walafrid Strabon, *De miraculis S. Galli*, l. II, c. IV; *Vita sancti Pirmini*, c. XXVIII, dans *Acta sanct. O. S. B.*, sæc. III, pars 2, p. 151. — [15] Avianus, *Fabula*, VIII, 8; cf. *Apologue VII*, en prose, du même auteur, on y lit : *Cani de nola superbienti*, et *Dominus nolam suspendit... ut sono tintinnabuli præmonerentur incauti*; E. Wölfflin, *Beiträge zur lateinischen Lexikographie*, p. 9. — [16] *Historia Remens. Eccles.*, l. II, c. XII, édit. J. Sirmond, 1611, p. 124. — [17] Walafrid Strabon, *Liber de rebus ecclesiasticis*, c. V, *P. L.*, t. CIV, col. 924. — [18] Honoré d'Autun, *Sacramentarium*, c. VIII.

5° *Caccabulum.* — Ce nom a été trouvé sur une clochette de Tarragone, il servait à la désigner[1].

XIII. Spécimens. — Tous ces textes aboutissent à un résultat : à partir du VIe siècle, les attestations se multiplient rapidement en faveur de l'emploi des cloches dans les monastères et dans les églises. Le peu que ces attestations nous permettent d'entrevoir, c'est que ces cloches n'ont pas encore de dimensions notables, il n'est explicitement question à leur sujet ni de fonte, ni de lames assemblées, et les spécimens que nous pourrons invoquer semblent plutôt confirmer ces conclusions. On conserve à Cologne une cloche provenant de l'église Sainte-Cécile[2] et composée de trois lames de fer jointes par des rivets, elle passe pour avoir été découverte dans un marais vers l'an 613 et mesure 0m42 de hauteur[3]. Nous ignorons les dimensions de la cloche de Saint-Étienne de Sens, au sujet de laquelle l'auteur de la *Vita Lupi* écrit, vers 615, *intonuit miliario septimo*[4], ce qui exige un certain volume, mais elle était vraisemblablement



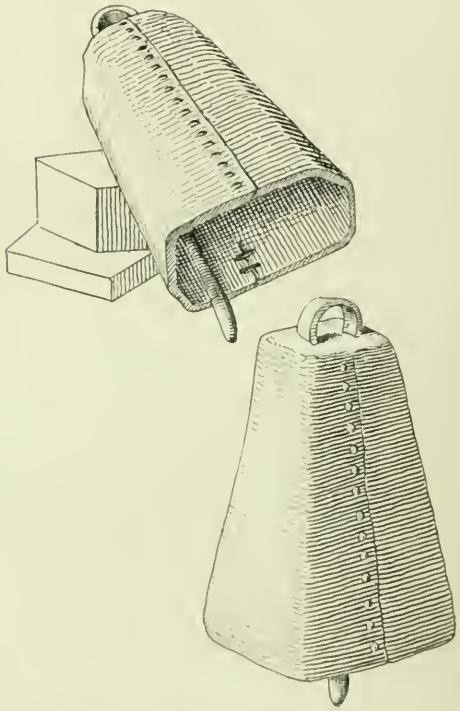
3050. — Cloche de Stival près Pontivy.
D'après une photographie.

unique alors, puisque Clotaire la voulut transporter à Paris[5]. Les cloches celtiques forment un groupe bien distinct et feront l'objet d'une notice spéciale, leurs dimensions sont pour la plupart celles de simples sonnettes. Celle de Stival, près de Pontivy (fig. 3050), est en cuivre battu, quadrangulaire, surmontée d'une large poignée en forme d'anse. Le battant est en fer; les dimensions: en hauteur 0m25, en largeur à la base 0m20, au sommet 0m12. Une inscription gravée dans le sens vertical, en langue saxonne, porte PIR TUR-FIC ISTI[6]; cette cloche remonte au moins au VIIe siècle. La cloche de Stival, dénommée dans le pays « Bonnet de saint Mériadec », est l'objet d'une grande vénération; elle est gardée dans une petite armoire à part dans la sacristie, et enveloppée d'un pavillon de soie blanche. On lui attribue les mêmes vertus miraculeuses qu'à celles de saint Pol et de saint Goulven pour guérir les douleurs de tête et d'oreilles; comme elles, on l'impose sur la tête, on la fait sonner à plusieurs milliers de pèlerins chaque année.

La légende, que M. de la Villemarqué traduit : « Que tu sonnes doucement, » veut dire tout uni-

ment : « Pirtur m'a faite[7]. » Enfin, on conserve à Noyon une cloche, dite de sainte Godeberte[8]. C'est une cloche en fer forgée au VIIe siècle et d'une exécution absolument rudimentaire[9]; ses dimensions sont en hauteur 0m275, en largeur à la base 0m215, au sommet 0m06. Cette clochette était revêtue de bronze dont on voit encore quelques fragments (fig. 3051).

Le volume des cloches importe moins à leur son que la qualité du métal entré dans leur composition. Les carillons à clavier, si répandus dans le nord de la France et en Belgique, portent très loin leurs



3051. — Cloche de la cathédrale de Noyon.
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. VI, pl. CDXCVIII.

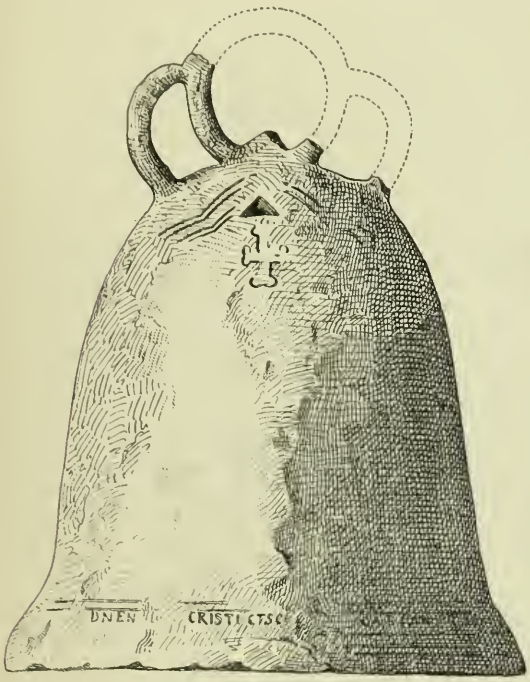
harmonies, bien qu'ils se composent de clochettes à peine différentes des *tintinnabula* et des premières cloches d'églises que nous venons d'étudier et d'énumérer.

Dans la pénurie de monuments chrétiens antiques, nous n'avons guère à nous excuser de faire choix d'une cloche appartenant à l'extrême limite chronologique de nos études. Les fouilles faites à Canino, province de Viterbe, ont amené une cloche de bronze ornée de deux croix en relief et d'une inscription gravée sur le bord inférieur; inscription la plus ancienne de toutes les légendes campanaires chrétiennes. Cette cloche rappelle par sa forme celle qui est dessinée sur un manuscrit de la bibliothèque de

[1] E. Wölfflin, dans *Archiv für lateinische Lexikographie*, t. XI. — [2] Actuellement chapelle de l'hôpital Corblet, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1857, t. I, p. 218. — [3] De Coussemaker, *Essai sur les instruments de musique*, dans *Annales archéologiques*, t. IV, p. 95-96. — [4] *Vita S. Lupi*, dans Bouquet, *Recueil des historiens de la Gaule*, t. III, p. 492. Cette cloche est du nombre de celles qui, un beau jour, deviennent aphones, pour punir quelque prince ou quelque évêque de s'en être emparés. — [5] *Audito rex Clotharius de signo sancti Stephani, quod mirum haberet dulcedinem, jussit illud Parisius deportari, ubi ipsum saepius debuisset audire*, dans Bouquet, *op. cit.*, t. III, p. 492. — [6] H. de la Villemarqué, *Mémoire sur l'inscription de la cloche de Stival, près Pontivy, en Bretagne*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.*, 1864, t. XXIV, 2e partie, p. 387-400; C. Cahier, *Nouveaux mélanges archéologiques, Décoration d'églises*, in-4°, Paris, p. 229. — [7] J.-M. Abgrall *Quatre vieilles cloches et deux pierres sonnantes*, dans le *Bulletin de la Société archéologique du Finistère*, 1895, t. XXII, p. 19, 28; cf. Euzenot, *Notice sur Stival*, dans même recueil, 1893, t. X, p. 271-291. — [8] Rohault de Fleury, *La messe, Études archéologiques*, 1888, t. VI, p. 151, pl. CDXCVIII. — [9] A. Bouillet, *L'art religieux à l'exposition rétrospective du Petit-Palais en 1900*, dans *Bulletin monumental*, 1901, p. 150.

Bologne, du IXe siècle[1]. Des deux côtés elle porte à son sommet, près du triple anneau, une ouverture triangulaire dont le moine Théophile, au XIe siècle, donne cette explication : *Foramina triangula juxta collum ut melius tinniat formabis*[2]. Au-dessus de ces trous, sont gravées des lignes qui paraissent vouloir représenter le toit d'une église à trois nefs; sous chacun des deux trous, est figurée, en relief obtenu dans la fonte même de la cloche, une croix aux branches égales terminées par des enroulements en volutes, toute semblable à celle des bas-reliefs de certains monuments du VIIIe et du IXe siècle[3] (fig. 3052).

Sur la bordure inférieure de la cloche sont disposées



3052. — Cloche de Canino.
D'après la *Revue de l'art chrétien*, 1890, pl. I.

les lettres de l'inscription que J.-B. De Rossi restitue ainsi :

(In honorem) DNI.N(ri Jesu) CRISTI ET SCI (*Michael*)IS ARHANGELI (*offerl*?) VIVENTIV(*s*...)

Les lettres sont en caractères antiques, l'*e* et l'*h* ont la forme de l'écriture onciale. Le ms. Vatic. *3321*, contenant le glossaire d'Isidore de Séville, écrit au VIIe siècle, porte au fol. 1 : + STEPHANVS ARHIPBR BIBAT DE ; ce qui est exactement l'orthographe employée sur notre cloche. Cette particularité invite à chercher une indication géographique d'origine vers la Toscane[4], où de tout temps on a accentué l'aspiration et où l'on prononce maintenant encore *Mihele arhangelo*. Laissant donc de côté cet idiotisme de la prononciation toscane, la forme des lettres, d'accord avec la simplicité de la formule épigraphique, porte à attribuer l'inscription au VIIIe ou au IXe, peut-être même au VIIe siècle.

Jusqu'à la découverte de la cloche de Canino, on était réduit à citer comme les plus anciennes inscriptions campanaires, celle de la cloche de Cordoue, datée de l'ère espagnole 963, ce qui donne 625 de notre ère[5]. On aurait dû citer aussi cette épigraphe métrique d'une cloche du IXe siècle[6] :

HARBERTI IMPERIO CAMPANA AB ARTE PATERNI
NEC MVSIS DOCTA EN CANTVS MODVLABOR [AMOENOS
NOCTE DIEQVE VIGIL DEPROMAM CARMINA [CRISTO

Cette cloche, qui datait de l'année 835, est détruite de temps immémorial.

La légende à l'archange Michel s'explique sans peine par l'expansion du culte de ce saint dans l'Italie centrale et à Rome, au Ve siècle[7]: et on sait d'autre part que les tours à cloche ou campaniles étaient placées spécialement sous la protection de saint Michel[8].

Le nom du donateur de la cloche de Canino, Viventius, est très commun dans la province de Viterbe et en particulier dans la région qui s'étend entre Bieda et Canino, par dévotion à saint Viventius, évêque de Bieda (=*Blera*), dont le culte y a toujours été fort en honneur; on croit qu'il a occupé le siège de Bieda au Ve siècle.

Un marbre trouvé à Saint-Étienne, sur la voie Latine, porte une inscription mentionnant le don d'une cloche à cette basilique sous Serge II (844-847)[9] :

STEPHANI PRIMI S MARTIRI EGO LVPO GRI
GARIVS ▨E▨ CANPAA EXPENSIS ITEM
FEC TEMP
DN SERGII TER BEA SSIM ET CO ANG▨LIC▨
IVNIORIS PAPE AMEN

Les trois cloches placées au Vatican par Étienne II (752-757) eurent tant de réputation qu'Amalric crut que c'étaient les premières qu'on eût vues à Rome[12], Les cloches de la basilique Vaticane, plusieurs fois renouvelées, n'ont pas gardé trace de leurs inscriptions historiques dues à Étienne II et aux papes du IXe siècle.

XIV. Usage. — Les clochettes trouvées dans les catacombes semblent appartenir exclusivement à la catégorie des jouets d'enfants ou des bijoux; nul indice ne permet de supposer qu'aucun de ces petits objets ait eu un usage liturgique. En l'absence d'un texte formel, rien ne laisse croire qu'on ait recouru à des clochettes pour annoncer les assemblées des fidèles. Encore ne faut-il pas se hâter de conclure. Lorsque la synaxe se célébrait dans une maison privée et que les frères s'y trouvaient réunis, mais non groupés, on a vraisemblablement recouru à quelques coups de cloche, de crécelle, etc., pour les avertir d'avoir à se rendre dans le *triclinium*; lorsque la communauté possédait une *domus ecclesiæ* dans un enclos, comme à Cherchel, on a pu procéder de

[1] Rohault de Fleury, *La messe*, 1888, t. VI, pl. CDXCIX, p. 155. — [2] *Schedula diversarum artium*, c. LXXXV, édit. L'Escalopier, Paris, 1843, et édit. Ilg., Wien, 1873. — [3] Cattaneo, *L'architettura in Italia dal secolo VI al mille*, in-8°, Venezia, 1889. — [4] Canino est en Toscane. — [5] E. Huebner, *Inscript. Hispan. christ.*, in-4°, Berolini, 1871, p. 73, n. 221; cf. L. Traube, *Poetæ latini ævi Carolini*, t. III, p. 143. — [6] Folcuin, *Gesta abbatum Lobiensium*, dans Pertz, *Monumenta Germaniæ historica, Scriptores*, t. IV, p. 60. — [7] De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1871, p. 143. — [8] De Rossi, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1890, t. XL, p. 3. — [9] Serge II et non Serge III (904-911), comme dit Nesbitt, *On the churches of Rome earlier than the year 1150*, dans *The archæologia*, 1866, t. XL, p. 169; il faut lire *terbeatissimi*; l'épithète *iunioris* indique qu'il s'agit du second. — [10] Amalric de Trèves, *Ad Hidulphum albatem : ligno... ante Stephanum pontificem per omnes horas consecratas colligebantur fideles ad ecclesiam; quem usum Illyria et omnis Græcia adhuc observat*. Meier, dans *Neues Archiv*, 1887, t. XIII, p. 312.

même et pendant les périodes d'accalmie entre les persécutions, sous les régimes débonnaires de Commode, d'Alexandre-Sévère, il est fort possible qu'on ait risqué parfois d'annoncer la réunion liturgique par un appel de cloche; c'est une possibilité, rien de plus, et il est bon de remarquer que, dans l'inventaire de l'église de Cirta (= Constantine), en 303, le mobilier métallique ne comporte pas de cloche.

Comment se faisaient les convocations? On a invoqué un texte très clair, mais apocryphe, une lettre de saint Ignace d'Antioche au diacre Héron dans laquelle on lit : *Synaxes ne negligas, omnes nominatim inquire*; ce qui revient à peu près à un passage d'une lettre authentique de saint Ignace d'Antioche à Polycarpe de Smyrne : *Sæpe congregationes fiant, ex nomine omnes inquire*, ἐξ ὀνόματος πάντας ζητεῖ. Cette méthode dut bientôt cesser d'être praticable; dans des villes telles qu'Antioche, Alexandrie, Smyrne, Rome, le nombre des fidèles s'accrut rapidement, dès le temps de saint Ignace on les comptait certainement par milliers; dans ces villes et dans beaucoup d'autres, telles que Carthage, Lyon, Milan, etc., leur nombre, sans être aussi élevé, était néanmoins considérable. Ni un diacre, ni tous les diacres d'une église n'eussent suffi à l'accablante besogne de parcourir la ville entière pour avertir leurs coreligionnaires et de recommencer au moins chaque semaine, plus souvent peut-être, ce pénible exercice. Rien n'était plus facile que de les exonérer d'une pareille charge en annonçant d'un dimanche au dimanche suivant les « offices de la semaine »; quant aux diacres, il est vraisemblable qu'ils étaient dans certaines églises chargés de procéder à un appel nominal à l'aide duquel on se garantissait des intrus, en même temps qu'on s'assurait de l'exactitude de chacun à se rendre aux convocations. Le plus qu'on puisse admettre, c'est que parfois un ou plusieurs diacres étaient envoyés pour relancer les retardataires, les récalcitrants, les tièdes. Plus tard, on déchargea même les diacres de ce service et on le confia à un clerc d'ordre inférieur nommé *cursor* [1], *præco* [2], ou *monitor* [3]. Nous sommes d'autant plus disposés à restreindre cette partie de leur charge que, même en les supposant nombreux, ces porteurs de convocations eussent fait double emploi avec l'instrument qui les suppléait avantageusement et qui, s'il n'était pas une cloche, était parfois une trompette. Les actes des martyrs Saturnin, Dative et leurs compagnons à Abitine, dans l'Afrique proconsulaire, en 255, nous apprennent que *in civitate Abitinense in domo Octavi Felicis cum bellica caneret tuba... celebrantes ex more dominicum... apprehenduntur* [4].

L'usage de la trompette est également attesté par la règle de saint Pakhôme : *Cumque audierit vocem tubæ ad collectam vocantis, statim egrediatur (monachus)* [5]; dans l'observance de Schenoudi on faisait usage de cliquette, de trompette, de crécelle, et de simandre.

A partir de la paix de l'Église, les fidèles n'étaient plus tenus à user d'autant de prudence que par le passé, cependant nous ne rencontrons que deux siècles plus tard, vers 515, dans la lettre de Fulgence Ferrand, diacre de Carthage, la mention de cloches monastiques. Les églises paroissiales s'empressèrent d'adopter un instrument si utile et Grégoire de Tours atteste que l'usage en était tout à fait répandu en Gaule au VIe siècle. La cloche devint dans les monastères le règlement compris de tous et marquant les exercices en commun, depuis le réveil [6], l'office, le repas [7], le coucher jusqu'aux moindres incidents de l'observance et aux circonstances exceptionnelles de la vie. Sur le point de mourir, saint Sturm de Fulda fait sonner toutes les cloches du monastère pour inviter les frères ainsi avertis à se mettre en prières [8]. La nonne Bégu apprend le trépas de l'abbesse Hilda par le caractère spécial de la sonnerie qui lui arrive du monastère voisin [9].

Dans les églises paroissiales, la cloche convoquait les fidèles à l'office du jour et à l'office de nuit : *Ut omnes sacerdotes horis competentibus dici et noctis suarum sonent ecclesiarum signa, et sacra tunc Deo celebrent officia et populos erudiant quomodo aut quibus Deus adorandus est horis* [10]. Peut-être mettait-on les cloches en branle en bien d'autres occasions. Lors de l'investissement de Sens par Clotaire II, l'évêque saint Loup fait sonner la cloche de l'église Saint-Étienne [11] et il semble que, vers la fin du VIIIe siècle, on sonnait les cloches pour détourner les orages et la grêle [12].

XV. Baptême. — Chez les anciens, la religion et la superstition avaient concouru à donner aux cloches un prestige surnaturel. L'airain retentissant possédait le privilège de purifier l'âme et de chasser les démons [13]. Chez les chrétiens, la cloche dut son caractère sacré à la fonction qui lui incombait d'appeler les fidèles à l'église pour la célébration du culte, comme tout ce qui sert au culte est élevé à la dignité que lui procure une bénédiction. En l'espèce, cette bénédiction offrit de bonne heure des traits de ressemblance avec certains sacrements, notamment avec le baptême par l'emploi qu'on y faisait de l'huile sainte. Aussi l'appela-t-on « baptême ». Le nom et le rite ne s'imposèrent pas sans résistance, et néanmoins il était d'un usage fréquent dans la seconde moitié du VIIIe siècle, puisque un capitulaire de Charlemagne, du 23 mars 789, défend le baptême des cloches : *Ut cloccas non baptizent* [14]. Le *Sacramentaire* de Gellone, qui est du même temps, et qui reproduit l'*Ordo romanus*, confirme ce témoignage [15]. Le pontifical d'Egbert d'York († 766) contient une *oratio ad signum ecclesiæ benedicendum* [16] et on y lit ces mots : *Lavas eam de aqua benedicta*; le pontifical de l'archevêque Robert porte : *lavetur signum cum aqua benedicta cantantibus interim*; le *Sacramentaire* de Gellone dit aussi : *dum cantes, laves eum de aqua benedicta cum oleo et sale*. Tous ces documents sont du VIIIe siècle, mais nous pouvons remonter plus haut d'un siècle. Le plus ancien rituel de la bénédiction des cloches se trouve dans le *Liber ordinum*, en usage dans l'Église d'Espagne avant la conquête musulmane de 712 [17]. Outre la mention que nous trouvons dans ce livre de l'emploi des cloches pour annoncer la mort d'un évêque [18] et la sépulture des fidèles [19], nous y rencontrons un

[1] Tertullien, *De fuga*, c. VII, *P. L.*, t. II, col. 110. — S. Jérôme, *Epist.*, XXII, *ad Eustochium*, *P. L.*, t. XXII, col. 394 sq. — [2] Eusèbe d'Alexandrie, *Orat. de dominico die*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 417 : *Vocat ad ecclesiam præco; omnes somnum abtendunt et infirmitatem.* — [3] Ruinart, *Acta martyrum sincera*, édit. Ratisbonne, p. 415. A moins que ce *bellica tuba* ne veuille marquer la persécution. — [5] *Regula S. Pachomii*, n. 3, *P. L.*, t. XXIII, col. 65. — [6] Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, c. IX : *Donec signum ad consurgendum commoveatur a monachis*, édit. Br. Krusch, *Script. rer. Merov.*, t. II, 495. — [7] *Regula S. Pachomii*, p. 90, *P. L.*, t. XXIII, col. 74 : *Ad cibum non pergent nisi generali sonitu convocentur.* — [8] *Vita Sturmii*, c. XXIV, dans *Acta sanct. O. S. B.*, sæc. III, pars 2a, p. 284 : *Omnes gloggas pariter moveri jussit.* — [9] Bède, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXIII, *P. L.*, t. XCV, col. 208. — [10] Charlemagne, *Capitularia*, ann. 802, octobr. 2, cap. VIII, édit. Boretius, p. 106. — [11] *Vita S. Lupi*, c. III, n. 10, dans *Acta sanct.*, sept. t. I, p. 258. — [12] Charlemagne, *Duplex legationis edictum*, c. XXXIV, édit. Boretius, p. 64. — [13] Ovide, *Fasti*, V, vs. 441; Tibulle, I, 8-22; Pline, *Hist. natur.*, l. XXX, c. II. — [14] *Duplex legationis edictum*, c. XXXIV, édit. Boretius, p. 64. — [15] Martène, *De antiq. Eccl. ritibus*, l. II, c. XXI. — [16] *Surtees Society*, 1843, t. XXVII, p. 117-119. — [17] M. Férotin, *Le Liber ordinum*, dans *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, 1904, t. V. — [18] *Ibid.*, p. 140. — [19] *Ibid.*, p. 142.

Exorcismus ad consecrandum signum basilice[1], au sujet duquel l'éditeur a toute raison de dire : « Ce texte est le plus ancien que nous connaissions pour la bénédiction des cloches d'une église. Il diffère de toutes les formules publiées ou manuscrites que j'ai rencontrées. Celle du pontifical d'Egbert est totalement différente[2]. » On remarquera que ce texte ne fait aucune allusion à la lotion ou à l'onction de la cloche.

Voici le texte de l'exorcisme et celui de la bénédiction :

Adjuro te, nequissime spiritus et immunde, per divine Maiestatis inseperabile nomen, ut notum nostre humilitatis confusus agnoseas, et Christi a nobis invocata virtute precipitatus abscedas atque fugias ab hoc metallo, cui Deus condens indidit sonum et fortitudinem. Sicut te nosti nicil contulisse creando, ita ab eo cum omnium tuarum evanescas contagiis pollutionem : ut[3] *eius cultibus serviat expiatum, qui operatus est verbo quod suis in ministeriis formatur favore et intellectu.*

Benedictio ejusdem. — *Omnipotens Domine Deus, qui precepisti Moysi famulo tuo opus formare ductilium tubarum, quibus perstrepentibus certo discretoque sono, Israhelitici populi cognosceret multitudo quo se in sollemnitatibus letabunda curreret, quandoque ad terram repromissionis gradiens, quod ceperat iter perageret, vel adversus bella gentium perditarum armata prosiliret : figurans per hec omnia quod melius in Ecclesia que nunc est catholica perficeretur sub gratia. Respice nunc propitius pietate solita, et hoc vas, concretum generibus metallorum, sanctifica more tubarum illarum, quibus precedentibus Israhel tuus ad hereditatem perducitur, quam ei paraverat tua divina pollicitatio; earumque veritatem habeant, quam in veste summi pontificis Aaron tintinnabula habuerunt innexa. Ut his sonantibus, que tibi dedicamus, domus tue pandatur ingressus, et ad laudandum ac deprecandum te fidelis adunetur conventus : quibusque tinnientibus hoc tua virtus conferat auditoribus, ut cordis secretum timor penetret tuus.*

Sancte crucis signaculo adversus inpugnationes diaboli totus victor muniatur homo, et ad capescendam in celestibus hereditatem pollicitam mens spei robore suffulta alacriter currat : fiatque legis tue recordatio, et rememoretur preceptorum tuorum observatio; et, ut non a mandatis tuis devientur, sit hic fidelibus tuis semper in signum sonus. Torpor et pigredo huius fugiant concusse sono; libidinum evanescant incendia; ira absistat mortificata et omnia vitia contabescant : ut purificata corda et corpora sacerdotum et ministrorum et omnis Ecclesie membra, tempore orationis ad promerendam indulgentiam corde contrito genua flectant, et indulgentiam quam deprecati fuerint obtineant.

Sit etiam signorum istorum sonitus, Domine, Judeis et perfidis terrificatio valida resipiscenda malitia : languidis et mestis consolatio et relevatio oblata. Et qui posuisti signum tuum arcum in nubibus, pollicens ne ultra per diluvii aquas humanum genus deleas, in hisque offerimus propitius adtente et misericordie tue non abnuas pietatem, ut cum ista tibi in suo servierint tinnitu, omnem plagam omnemque flagellum, quod excipere peccatores merentur, preveniente misericordia, sic tua operetur pietas, ut omnia adversa fidelis populus evadat et gratie tue muneribus se percepisse congaudeat. — Amen.

Il n'est pas douteux un seul instant que la forme espagnole, avec son simple exorcisme et sa bénédiction, ne représente le type original de la cérémonie dénaturée dès le siècle suivant. Resterait à trouver la transition d'un rite à l'autre rite, des conjectures ne servent guère qu'à encombrer et à retarder la solution certaine en donnant l'illusion qu'on sait quelque chose et que l'*hiatus* est rempli; rappelons-nous que l'*hiatus* reste béant et que nous ne savons pas l'origine de l'onction et de la lotion des cloches.

Quant aux parrains, aux noms imposés, ce sont des inventions médiévales indignes de nous retenir.

XVI. Chez les grecs. — La cloche est une innovation de l'Église latine ! Les grecs ne l'ont pas connue avant le xie siècle assez avancé ! Nous avons montré ce qu'il faut penser de la première affirmation. La seconde ne vaut guère plus. En Occident, baigneurs, gymnastes, poissonniers faisaient usage de la cloche; il est assez probable qu'il en était de même en Orient où des fouilles moins persévérantes et moins méthodiques sont loin de nous apprendre tout ce que l'Occident nous a révélé. Quoi qu'il en soit, dès le vie siècle, es cloches ont été connues et employées. Un fragment de bas-relief découvert à Galata, entré depuis parmi les collections du musée de Sainte-Irène à Constantinople, nous offre sur ses quatre faces des figures qui ne laissent aucun doute sur son origine; il provient d'un cirque et date de Justin II (565-578). Sur la deuxième face on nous montre suspendue entre deux montants une cloche frappée par deux hommes. Sans aucun doute, elle figure celle qui servait, soit à convoquer le peuple aux représentations, soit à donner, dans l'enceinte même du cirque, le signal du départ des quadriges. Que cet usage soit demeuré purement profane, c'est probable, car rien ne permet de dire que les grecs aient fait usage de cloches pour convoquer les fidèles à l'église à une date si reculée, mais le fait lui-même ne permet plus de soutenir que les cloches aient été inconnues en Orient avant le xie siècle[4]. Ce qui est à peu près certain, c'est que, jusqu'à cette époque, les grecs se servirent d'une longue planche ou bâton équarri, percé de petits trous aux deux extrémités, sur lequel ils frappaient avec un marteau de fer ou un maillet de bois. Les trous servaient à suspendre l'instrument, auquel on donnait le nom de σημαντήριον ou σημάντρον et qui se manœuvrait de la manière suivante d'après la description de J. Maggi : *Simandrum esse scias ligneam tabulam... Capita foramina habent nonnulla, non magna admodum, sed pennæ anserinæ calamove scriptorio pervia. In medio tenuem funiculum continet. Qui populum ad templum est convocationis... ante fores templi vel edito loco tabulam prænotatam malleis duobus ligneis pulsat, non sine aliqua ratione musica, atque interim in gyrum sensim volvitur : qua re fit, ut gravior eum non ingrata raucedine sonus emittatur. Tabula, non qua latior, sed qua arctior est, quasi libræ scapus in sinistro pulsantis humero qui escit; ac ne pulsando dilabatur, funiculo prædicto mordicus apprehenso retinetur : manibus enim non licet, tum quod ea apprehensa sono non parum decedit; tum quia utraque manus malleo impeditur. Ambabus enim manibus pulsatur hic inde, ut nunc quædam frequentamenta, nunc quasdam pausas audias*[5] (fig. 3054). D'après Allatius : *Sacerdotes græci ligneo instrumento, ad græcos in ecclesiam convocandos, utuntur. Id est lignum binarum decempedarum longitudine, duorum digitorum crassitudine, latitudine quatuor, quam optime desolatum, non fissum aut rimosum, quod manu sinistra medium tenens sacerdos vel alius, qui λαοσυναγώγου munus obire debet, dextra malleo ex eodem ligno, cursim hinc inde transcurrens, modo in unam partem, modo in alteram, prope vel eminus ab ipsa sinistra, ita lignum diverberat, ut ictum nunc plenum, nunc gravem, nunc*

[1] M. Férotin, *op. cit.*, p. 159. — [2] *Ibid.*, p. 159. — [3] Partie évidemment altérée. — [4] Alb. Dumont, *Le musée de Sainte-Irène à Constantinople*, *Revue archéol.*, 1868, p. 256. — [5] H. Maggius, *De tintinnabulis*, c. xv, *Acta sanct.*, jun. t. ii, p. xxiv.

cautum, nunc crebrum, nunc extensum edens, perfecta musicis scientia auribus suavisse modulatur[1]. Il existait des simandres de type varié. Outre celui qu'on tenait par une cordelette entre les dents, le χειροσημάντρον, il y avait le μεγασημάντρον attaché par des chaînes à deux poteaux, et même un simandre de fer, ἀγιοσιδήρουν, de dimensions réduites, suspendu à un bout de corde et sur lequel on frappe avec un marteau de fer (fig. 3053). Nous voyons les simandres de fer signalés dans un ancien inventaire de mobilier liturgique sur papyrus; celui de l'église d'apa Psoios, komé d'Ipion, du ve-vie siècle, mentionne ὁ ῥόδος σιδηρ(ᾶ) α', et ὁμο(ῦ) μικρ(ὸ) α', « une grande tringle de fer et une petite. » L'inventaire copte de l'église Saint-Théodore, probablement à Ashmmaim, du viie siècle, mentionne ϣⲟⲗⲛⲓ ⲛϣⲕⲁⲗⲓⲁ ⲙⲡⲉⲩⲛⲁⲗⲏⲥⲓⲥ ⲧ, « trois sonnettes avec leurs chaînettes. »[2]

Si primitif qu'il nous paraisse, cet instrument pouvait néanmoins remplir son but, s'il n'était ni

3053. — Le petit simandre.
D'après *Acta sanctorum*, jun. t. II, pl. XXVII.

gracieux, ni commode — ni poétique, les cloches le sont, paraît-il[3] — il était assez sonore : ἔκρουσεν τὸ ξύλον καὶ ἔστησαν οἱ ἀδελφοὶ εἰς τὰς νυκτερινὰς ᾠδάς, « le bois a retenti et convoqué les frères aux odes nocturnes, » écrit un hagiographe[4].

Ce fut un événement considérable en Orient, quand, vers 865, l'empereur Michel III l'Ivrogne installa à Sainte-Sophie douze cloches envoyées par le doge de Venise, Ursus. Elles furent placées dans un magnifique campanile d'où, plus tard, les Turcs devaient les retirer[5]. Mais cette innovation ne fit pas abandonner le simandre. Sans doute on en introduisit une à Lavra, un des monastères de l'Athos, pour sonner le dîner, une autre cloche éveillait Constantin Monomaque[6], mais elles ne jouaient qu'un rôle secondaire. En 1171, à Saint-Nicolas de Casoles, dans l'Italie du sud, après le grand simandre, on sonnait « le petit ou la cloche, s'il y en a[7]. » Vers le même temps, Balsamon blâmait les latins de n'employer que la cloche[8]. C'est après la conquête latine, au xive et au xve siècle, que la cloche a pris une place prépondérante, bien que le simandre ait gardé ses partisans. Au xvie siècle, Pierre Belon peut encore décrire *de visu* le simandre comme « un fer épais de trois doigts, long comme le bras, et quelque peu voûté en arc, pendu à la porte de l'église, attaché à un clou, lequel rend un son presque semblable à une cloche ayant le son clair comme un métal[9]. » Au xviie siècle, nous avons cité les textes d'Allatius et de Maggi qui décrivent le simandre. Le petit, long de vingt pieds, épais de deux doigts, large de quatre, sans fissure, bien raboté, en bois d'érable (σφενδάκης, dit Allatius, peut-être de σφένδαμνος), percé à ses

3054. — Le grand simandre.
D'après *Acta sanctorum*, jun. t. II, pl. XXIV.

extrémités de quelques trous de la largeur d'une plume à écrire, nous est représenté dans les miniatures de Skylitzès, en certaines icones, aux murs du réfectoire de Lavra, etc,[10]. Le grand simandre, long d'environ deux mètres, large d'environ 0m60, épais de 0m07 environ, nous est figuré à Lavra par Barskij qui décrit « deux clochers, l'un à droite et l'autre à gauche de l'église; ici deux cloches pas très grandes et là deux autres de même. Deux simandres de fer (*klepala zelezna*), un en haut et l'autre en bas; deux simandres de bois (*byla*), l'un suspendu en haut, une grande planche, d'un son fort (*tolstoglasnoe*), l'autre en bas, portatif. » Il dit ailleurs que sur celui de droite sonne l'horloge, sur celui de gauche se dresse un coq, et semble indiquer que le simandre de fer

[1] Allatius, *Dissertat. de recentior. græcor. templis*, dans *Acta sanct.*, jun. t. II, p. XXIV. Sur cet instrument, voir encore J. Goar, Εὐχολόγιον, in fol., Parisiis, 1647, p. 560, n. 5; K. Krumbacher, *Studien zu den Legenden des heil. Theodosios*, dans *Sitzungsberichte d. phil.-hist. Klasse der Koniglich. bayerisch. Akad. d. Wissensch.*, 1892, n. 2. — [2] H. Leclercq, *Trois inventaires liturgiques (ive, vie, viie siècles) en Afrique et en Égypte*, dans *Didaskaleion*, 1912, t. I, p. 33, 37. — [3] Camille Jordan s'attira le surnom de Jordan-Cloche et *Din Din Dindon* pour son exubérante admiration pour les cloches, en 1797; Chateaubriand, Fr. W. Faber, F. Schiller, quelques autres ont décerné aux cloches le brevet de poésie; ce n'est pas l'avis de J.-B. Thiers qui n'y voit que grossièreté et barbarie. — [4] *Vitæ Martiræ*, c. XLI (ann. 551), dans *Acta sanct.*, mai t. V, p. 418; cf. Teugard, *Quid ad profanos mores dignoscendos augendaque lexica conferant*. *Acta sanct., græca bollandiana*, in-8°, Parisiis, 1871, p. 56-58. — [5] Ursus devint doge en 864 et Michel mourut en 867. Cf. Baronius, *Annal. eccles.*, ad ann. 865, n. 101. Au dire d'André Dandolo, les grecs n'auraient reçu des Vénitiens les cloches qu'en 974. Du Cange, *Glossar.*, au mot κώδων; Goar, *op. cit.*, p. 560. — [6] Discours de Psellos, cité par Allatius, *De recentiorum græcorum templis*, p. 101. — [7] Σημαντήριον τὸ μικρὸν ἢ τὸ κωδώνιον, ἐὰν ἔχει. — [8] Rhalli Potli, Σύνταγμα, t. IV, p. 521. — [9] G. Millet, *Recherches au Mont Athos*, dans le *Bulletin de correspondance hellénique*, 1905, t. XXIX, p. 124. — [10] De Beylié, *L'habitation byzantine*, in-4°, Paris, 1902, p. 62, d'après Barskij; Didron, dans *Annales archéologiques*, 1847; Lenoir *Architecture monastique*, t. I, p. 331; C. Bayet, *L'art byzantin*, p. 241.

était avec l'horloge, le simandre de bois avec le coq. La gravure de Didron place le coq du côté sud. Le proskynitaire de Sabbas décrit aussi les deux tours avec les cloches et le simandre. Il ne reste que la base de l'une d'elles, au nord, construite en pierres de taille, ainsi que l'avait observé Barskij.

M. Gabriel Millet, auquel nous empruntons ces renseignements [1], ajoute que ce n'était pas un cas isolé. Vatopédi possédait aussi trois simandres de bois; l'un portatif, dans l'église; un grand, pendu au clocher, et qui servait pour les dimanches et les petites fêtes; un très grand, pour les fêtes du Seigneur et les grandes vigiles. Caracallou avait aussi des simandres de fer attachés à son clocher. A Coutloumous, la

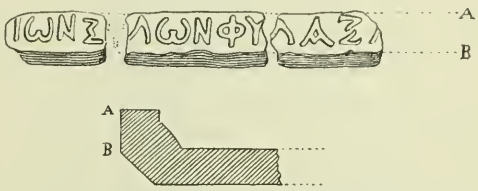
3055. — Simandre de Coutloumous.
D'après *Bull. de corresp. hellénique*, 1905, t. XXIX, p. 126, fig. 15.

gravure de Barskij montre le grand simandre en place, derrière une double arcade, suspendu en son milieu, dans l'axe des piliers, les extrémités libres pour mieux vibrer (fig. 3055). Une inscription de Lavra montre qu'au XIe siècle comme au XVIIe, on suspendait à une sorte de clocher bas le grand simandre. De même, au Stoudion, au Xe siècle, le typicon prescrivait de battre les simandres « en haut et en bas. »

Le rôle des simandres est fixé par les typica du XIIe siècle. Au Pantocrator (1136), l'aphypnistis battait d'abord le simandre au réveil, τὸ ἀφυπνιστήριον, puis, tandis que les moines s'ébranlaient, on battait le simandre d'appel, τὸ συνακτήριον ὃ καὶ μέγα κατονομάζεται. Là, le grand simandre convoquait à l'office nocturne, le mésonycticon, célébré dans le narthex, mais c'était une exception. Les trois simandres étaient d'un usage général dans les monastères, tandis que les églises paroissiales n'employaient que le grand. A la fin du Xe siècle et au début du XIe, les typica issus du Stoudion connaissent aussi les trois simandres, mais ils sont moins explicites.

Quel était le caractère de ces sonneries?

Allatius et Maggi nous ont expliqué comment le petit simandre pouvait émettre des notes distinctes. Il en était de même du grand. Mais comment ces notes se combinaient-elles? Les documents liturgiques font allusion à deux types mélodiques. Théodore Studite, le patriarche Alexis et Nil de Tamasia à Chypre faisaient éveiller les moines par une phrase consacrée. Au monastère de l'Évergétis, les matins de carême, l'ecclésiarque « bat le bois en disant : εὐλογεῖτε ἅγιοι, en mesure, dans les deux parties de l'église. » Cet appel rythmique, ponctué par le simandre, se répétait toute l'année. C'est ainsi que procédait, au début du VIe siècle, dans un monastère palestinien, le canonarque Kyriakos, « qui ne cessait de battre l'appel de l'office nocturne, jusqu'à ce qu'il eût psalmodié en entier l'Amomos [2]. » De même, le type imprimé dit de Saint-Sabbas, fidèle à cette tradition dix fois séculaire, veut que le candilapte, avant de sonner le grand simandre et le simandre de bronze



3056. — Épitaphe d'un gardien de simandre.
D'après M.-J. Lagrange, *Saint-Étienne et son sanctuaire à Jérusalem*, p. 137.

pour les vêpres, « batte les *graves* en chantant l'Amomos [3]. » Ce terme de *graves*, βαρέαι, indique bien un parti pris musical. C'est une musique triste, celle qui convoque aux offices funèbres [4]; Goar les définit ainsi : *Interpolati longo spatio soni et tædiosa lugubrique mora in signis percussi sunt* κεκρουσμέναι βαρέαι [5]. Les coups, espacés, sont fort nombreux : d'après le typicon dit de Saint-Sabbas, ils sont frappés lentement jusqu'au cinquantième et durent tout le temps que les frères chantent le mésonycticon dans leur cellule.

Barskij nous fait connaître en détail la sonnerie du grand simandre à Lavra et on y peut reconnaître les deux sonneries primordiales du XIIe siècle : 1° le petit simandre convoquait au mésonycticon, promené sur les côtés de l'église, mais précédé des cloches empruntées à l'Occident et des *graves* empruntées à la Palestine; 2° le grand simandre, suivi du simandre de fer, qui résonne deux fois, pour marquer avec lui certains moments précis de l'office.

D'autre part, nous saisissons ici une opposition tranchée entre ces longues sonneries décousues et monotones, ponctuant par intervalle une sorte de litanie, les *graves*, et la phrase rapide, mais organisée, cadencée, que chante le grand simandre, pour accompagner une prière solennelle.

Outre les représentations de simandres, nous pouvons donner trois fragments relatifs à un moine qualifié « gardien des bois » (fig. 3056) [6] :

τῶν ξυλῶν φύλαξ

Cette inscription gravée sur un rebord de pierre

[1] G. Millet, *op. cit.*, p. 126 sq. — [2] Cyrille de Scythopolis, *Vita Cyriaci*, dans *Acta sanct.*, sept. t. VIII, p. 151. — [3] Le terme de *graves* est ancien; un higoumène de Saint-Sabbas l'emploie dès le début du XIe siècle. — [4] Goar, *op. cit.*, p. 545. — [5] *Ibid.*, p. 560. — [6] Germer Durand, dans la *Revue biblique*, 1892, t. I, p. 587; M.-J. Lagrange, *Saint Étienne et son sanctuaire à Jérusalem*, in-8°, Paris, 1894 p. 137.

peut être aussi bien une épitaphe qu'un linteau de porte et avoir servi à désigner la maison ou bien la dernière demeure du gardien des simandres, une sorte de sacristain.

Il nous reste à indiquer un aspect curieux du simandre, sa signification symbolique, laquelle ne diffère guère de celle de la cloche[1].

En 1060, une inscription commémorait à Lavra l'érection d'une manière de clocher pour le simandre qualifié de « roseau brillant », sous le gouvernement de l'higoumène Jean. Quelques vers nous font savoir l'efficacité attribuée aux sons du simandre[2] :

. . . . . .
σάλπιγγος δίκην ἀλαλάζοντος μέγα
πρὸς τοὺς ὕμνους τε τοὺς ὁπλίτας τοῦ λόγου
ἀγηγέροντος ἐν καιρῷ ψαλμῳδίας
τὴν παράταξιν τῶν δαιμόνων ὀλλύοντος
σύντονον ἀρέμβαστον μέλποντος ᾆσμα

« Comme une trompette, il pousse un grand cri de guerre; pour les hymnes, il rassemble les hoplites du Verbe au moment de l'office; il détruit les bataillons rangés des démons; il fait retentir un chant ferme et retenu. »

Cette métaphore fut imaginée par Théodore, évêque de Petræ, panégyriste de Théodose le Cénobiarque († 11 janvier 529), qui, nous dit-il, en prévision d'un tremblement de terre qui devait ravager Antioche, voulut convoquer la communauté : « De même que la trompette de guerre excite un bataillon contre l'adversaire, ainsi, contre les ennemis invisibles, le son sacré du simandre appelle au combat les soldats du Christ, les entraîne et, comme des traits, les paroles du chantre sacré David transpercent les démons[3]. »

La compilation attribuée au patriarche Germain (XIVe-XVe siècle) définit ainsi la signification symbolique du simandre : « Ce qui rend le son est comme les clous dont on perça les mains et les pieds du Sauveur et qui étend sa puissance jusqu'aux limites du monde. Autrement. Le simandre figure les multitudes angéliques et excite les lutteurs au combat contre les ennemis invisibles[4]. »

Cette compilation se distingue de ses devancières, attribuées à saint Cyrille de Jérusalem, au patriarche Sophrone[5], par un trait qui marque sa venue tardive : les définitions, très nombreuses, sont aussi très abrégées. C'est ici le cas. La première, qui compare le simandre aux clous de la croix, semble citer deux vers politiques de quinze syllabes qui seraient mal amenés. La seconde est une « contamination ». Le compilateur a coupé la définition du pseudo-Sophrone[6] et l'a soudée, sans aucun souci de l'unité, à un membre de la phrase de Théodose, et, là même, il a remplacé un mot pour rappeler le membre précédent qu'il a rejeté.

La définition ainsi comprimée et rognée est l'abrégé d'une explication plus détaillée familière aux lecteurs de Balsamon dans la seconde moitié du XIIe siècle et déjà déformée dès lors. En 1200, Antoine de Novgorod rapporte que les grecs ont un simandre d'après l'enseignement des anges[7]. » Il veut dire, sans doute, en suivant leur exemple; Théodore Studite, en deux de ses épigrammes, compare aussi le simandre à la trompette. Comme il écrit ailleurs que la croix met en fuite toute la phalange des démons[8], que la prière les brûle[9], comme il est probable qu'il a écrit lui-même l'office de Théodose le Cénobiarque[10], d'après Théodore de Petræ, on peut se demander s'il ne s'est pas inspiré de la métaphore de ce dernier. Mais en parlant de « sonner le bois », Théodore songe à la musique, non à la bataille.

Ἀρχιγὸς ἐστὼς τῆς λύρας τῶν ᾀσμάτων
Σάλπιγξ φάνηθι τῇ μελουργίᾳ ξένῃ
Σάλπιζε καιρῷ τὸ ξύλον, καθὼς δέοι.
Κίνει δέ σου τὴν γλώτταν ὡς πληκτρον φέρων[11].

« Toi [le canonarque] qui es le maître de la lyre des chants, montre-toi trompette par une mélodie étrange; sonne en temps le bois comme il faut; puis meus ta langue comme un archet. » On voit la caractéristique du simandre, c'est une musique sévère comme celle de la trompette, que les souvenirs de l'ancienne Loi et des monastères égyptiens associaient au simandre. Participant à la dignité et à la vertu du chant ecclésiastique, le grand simandre acquit la puissance de détruire les démons, de les tenir à distance. C'est une superstition antique qui reparaîtra au moyen âge et trouvera l'occasion de s'expliquer en formules énigmatiques, en combinaisons bizarres pour lesquelles l'Orient rivalisera avec l'Occident[12] sans autre résultat qu'une littérature à peine digne de retenir l'attention.

XVII. Bibliographie. — Barraud, *Notice sur les cloches*, dans le *Bulletin monumental*, 1844, t. X, p. 93-129; cf. *Annales archéologiques*, 1856-1859, t. XVI, p. 325-337; t. XVII, p. 104-112, 278-281, 357-362; t. XVIII, p. 57-61, 145-163, 206-211, 288-300; t. XIX, p. 307-313. — J. Berthelé, *Enquêtes campanaires*, dans le *Bull. de la Société nationale des antiquaires de France*, 1904, p. 106-107, et *Enquêtes campanaires, notes, études et documents sur les cloches et les fondeurs de cloches du VIIIe au XXe siècle*, in-8°, Montpellier, 1903. — J.-S. Blavignac, *La cloche, études sur son histoire et sur ses rapports avec la société aux différents âges*, in-8°, Genève, 1877. — L. Bruzza, *Intorno ad un campanello d'oro trovato sull' Esquilino e all' uso del suono per respingere il fascino*, dans *Annali dell' Istituto di corrispondenza archeologica*, 1875, p. 50-68. — Cancellieri, *Le due nuove campane di Campidoglio*, in-4°, Roma, 1806; *De tintinnabulis templi Vaticani*, dans *De secretariis basilicæ Vaticanæ veteris ac novæ libri II*, in-4°, Roma, 1786, p. 1993 sq. — J. Corblet, *Notice historique et liturgique sur les cloches*, dans *Mémorial de Fribourg*, 1857, t. IV, p. 116-139, 161-169; *De la liturgie des cloches*, in-12, Amiens, 1855; cf. *Revue de l'art chrétien*, 1869, p. 74, 281; 1874, p. 122; 1890, p. 1. — J. Deligny, *Études liturgiques. Les cloches. Origine et baptême*, dans la *Revue augustinienne*, 1907, t. VI, p. 578-585. — N. Descoins, *Les cloches, leurs usages religieux, civils*, dans *Revue de Marseille*, 1879, t. XXV, p. 61-83, 549-558. — Farnier, *Notice historique sur les cloches*, in-8°, Mirecourt, 1882. — G. Rohault de Fleury, *La messe, Études archéologiques*, in-4°, Paris, 1888, t. VI, p. 145-153. — L. Gougaud, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*,

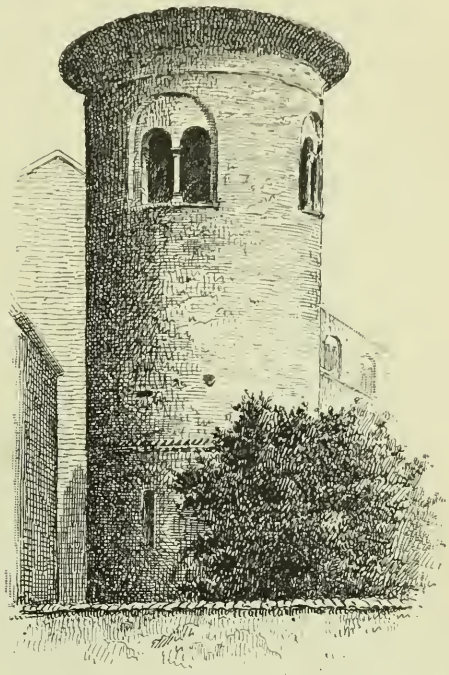
[1] Pour toute cette question, nous citons en les résumant quelques pages de G. Millet, *op. cit.*, p. 132-141. — [2] G. Millet, J. Pargoire, *Recueil des inscriptions chrétiennes de l'Athos*, in-8°, Paris, 1904, n. 333. — [3] H. Usener, *Der heilige Theodosios*, in-8°, Leipzig, 1890, p. 86; K. Krumbacher, *Studien zu den Legenden des heil. Theodosios*, dans *Sitzungsberichte d. phil. hist. Klasse d. Königl. bayer. Akad. d. Wissensch.*, 1892, p. 318. — [4] Germain, *Historia ecclesiastica et mystica contemplatio*, *P. G.*, t. XCVIII, col. 385. — [5] Sur ces écrits, voyez Krasnoselcev, *O drevnich liturgiceskich tolkovanijach*, dans *Ljetopis istor.-filolog. obvestva* d'Odessa, 1894, t. IV, p. 178 sq. — [6] *Ibid.*, p. 202. — [7] *Pravoslavnij Palest. Sbornik*, 1899, t. XVII, fasc. 3, p. 18. — [8] Théodore Studite, *Epigramm.*, LIII, *P. G.*, t. XCIX, col. 1796. — [9] *Epigramm.*, XCI, *P. G.*, t. XCIX, col. 1804. — [10] K. Krumbacher, *Studien zu den Legenden d. heil. Theodosios*, p. 332, 337. — [11] *Epigramm.*, X, *P. G.*, t. XCIX, col. 1784. — [12] E. Le Blant, *D'un verset de saint Luc inscrit sur quelques anciennes cloches d'églises*, dans le *Bulletin monumental*, 1894, t. LIX, p. 244-251.

1907, t. VIII, p. 199-200. — Hersart de la Villemarqué, *Mémoire sur l'inscription de la cloche de Stival, près Pontivy, en Bretagne*, dans *Mémoires de l'Académie des inscript. et belles-lettres*, 1864, t. XXIV, 2e partie, p. 387-400. — De Laborderie, *Histoire de Bretagne*, in-8°, Paris, 1896, t. I, p. 345-346. — E. Le Blant, *D'un verset de saint Luc inscrit sur quelques anciennes cloches d'églises*, dans *Bulletin monumental*, 1894, t. LIX, p. 244-251. — P. Lejay, *Ancienne philologie chrétienne*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1904, t. IX, p. 202-204. — Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, in-fol., Venetiis, 1736, l. III, c. XIII, p. 68. — G. Millet, *Recherches au Mont-Athos. III. Phiale et simandre à Lavra*, dans le *Bulletin de correspondance hellénique*, 1905, t. XXIX, p. 123-141. — L. Morillot, *Étude sur l'emploi des clochettes chez les anciens et depuis le triomphe du christianisme*, dans le *Bulletin hist. et archéol. du diocèse de Dijon*, 1887, t. V, p. 117-157, 189-218, 245-283, 322-354; 1888, t. VI, p. 27-61; et tirage à part, in-8°, Dijon, 1888; *Les roues à cloches*, dans *Revue archéologique*, 1889, IIIe série, t. XIII, p. 115-118; cf. Gaidoz, t. XII, p. 116-118. — Munz, *Glockensurrogate*, dans F. X. Kraus, *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer*, in-8°, Freiburg, 1880, t. I, p. 623-625. — J. B. Nordhoff, *Zur Geschichte der Erzgiesserkunst*, dans *Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden in Rheinlande*, 1883, t. LXXVI, p. 176-186. — H. Otte, *Glockenkunde mit Holzschnitten und einer lithographirten Tafel, vermehrte Auflage*, in-8°, Leipzig, 1884. — A. S. Pease, *Notes sur quelques usages des cloches chez les Grecs et les Romains*, dans *Harvard studies in classical philology*, 1904, t. XV. — L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1851-1855, t. IV, pl. VIII, n. 7-11. — J. J. Raven, *The bells of England*, in-8°, London, 1906. — Robert, *Notice ou étude sur les cloches, leur origine, leur destination, les souvenirs qu'elles rappellent*, dans le *Bulletin de la Société des antiquaires de la Morinie*, 1872. — J.-B. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 586, 616, note 4; *Cloche, avec inscription dédicatoire du VIIIe ou IXe siècle, trouvée à Canino*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1890, t. XI, p. 1-5. — J.-P. Rossignol, *Discussion sur l'authenticité d'une clochette d'or lettrée découverte à Rome*, in-8°, Paris, 1883. — C. Sauvageot, *Étude sur les cloches*, dans *Annales archéologiques*, 1862, t. XXII, p. 213-244. — M. Stokes, *Early christian art in Ireland*, in-8°, London, 1887, p. 59 sq. — J.-B. Thiers, *Traité des cloches et de la sainteté de l'offrande de pain et de vin aux messes de morts*, in-12, Paris, 1721. — H. Thurston, *The early history of Church bells*, dans *The month*, juin 1907, p. 634-637; nov. 1909, p. 483-501 : *Book, bell and candle, a study in anathemas*. — E. Vacandard, *Notes sur l'origine des cloches*, dans la *Revue du clergé français*, 1902, t. XXIX, p. 337-355; *Le baptême des cloches*, dans même revue, 1908, t. LIV, p. 257-274. — J. O. Westwood, *On the ancient portable hand bells of the British and Irish Church*, dans *Archæologia Cambrensis*, 1849, t. IV, p. 13-18. — E. von Wölfflin, *Beiträge zur lateinischen Lexikographie, Campana, Glocke*, dans *Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse, der königl. bayer. Akad. d. Wissensch. zu München*, 1900, p. 2-3; dans *Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik*, 1900, t. XI, p. 537-540.

H. LECLERCQ.

CLOCHER. — « Les églises bâties pendant les premiers siècles du christianisme, ne possédant pas de cloches, étaient naturellement dépourvues de clochers. Si, déjà, au VIIIe siècle, l'usage des cloches destinées à sonner les offices ou à convoquer les fidèles était répandu, ces cloches n'étaient pas d'une assez grande dimension pour exiger l'érection de tours considérables, et ces instruments étaient suspendus dans de petits campaniles élevés à côté de l'église, ou au-dessus des combles, ou dans des arcatures ménagées au sommet des pignons, ou même à de petits beffrois dressés sur la façade ou les murs latéraux [1]. »

Les clochers n'ont cependant pas attendu le VIIIe siècle pour faire leur apparition. Sans revenir sur ce que nous avons dit des « tours-lanternes » élevées au point d'intersection de la nef et du transept des basiliques [2]



3057. — Clocher de Sainte-Agathe.
D'après R. Sturgis, *A history of architecture*, t. II, p. 169, fig. 154.

et qui offrent, sinon la destination, au moins l'apparence d'un clocher, nous savons que, dès le Ve siècle, les basiliques commencent à être pourvues de clochers de forme circulaire. A *San Apollinare nuovo* et à *San Apollinare in classe* de Ravenne, une tour ronde est accolée à la basilique et sa construction est peut-être un peu postérieure à l'édifice (fig. 3057). La mosaïque de Sainte-Marie-Majeure, à Rome, exécutée sous Sixte III (432-440), nous montre deux églises également pourvues de tours rondes [3]. La basilique de Saint-Martin à Tours, achevée en 470, possédait une tour dont nous parlerons dans un instant [4]; la pyxide nous montre une basilique flanquée de deux tours rondes [5]. Voir *Dictionn.*, t. II, col. 577, fig. 1440. Ce sont des minarets, semble-t-il, dont l'emplacement n'a rien de fixe. Sur la pyxide, les deux tours sont affrontées à la façade de la basilique; à *San Apollinare in classe*, la tour s'élève près de l'abside; à *San Apollinare nuovo*, elle se dresse près de l'entrée. Au VIIIe siècle, la tour de la basi-

[1] Viollet-le-Duc, *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XIe au XVIe siècle*, in-8°, Paris, 1857, t. III, p. 286. — [2] *Dictionn.*, t. II, col. 572-574. — [3] Venturi, *Storia dell'arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 123, fig. 111. — [4] Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule, antérieures au VIIIe siècle*, in-4°, Paris, 1856, t. I, p. 231, n. 170. — [5] J. Strzygowski, *Kleinasien*, in-8°, Leipzig, 1903, p. 214, fig. 150.

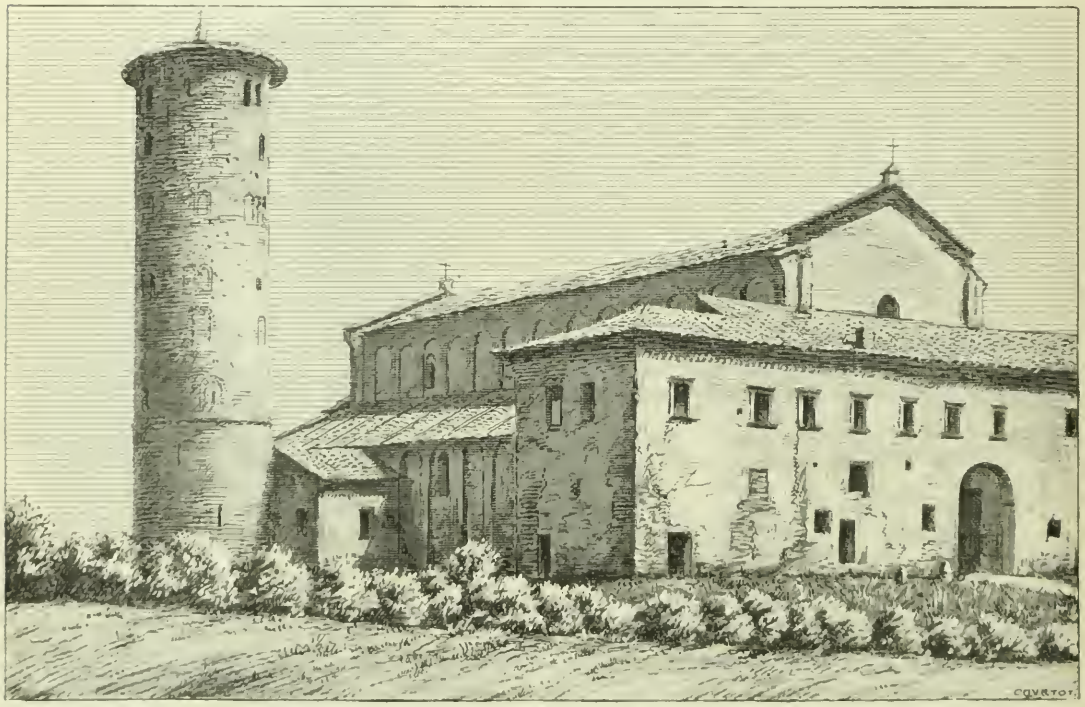
lique du Vatican s'élève près de l'abside. Parmi ces clochers nous ne comptons pas les tours carrées, peu élevées, surmontées de frontons, que nous font connaître la basilique de Tourmanin en Syrie (*Dictionn.*, t. II, col. 577, fig. 1439) et un panneau de la porte de Sainte-Sabine (*ibid.*, fig. 1438); rien ne prouve que ces tours aient alors renfermé des cloches. La forme sur plan circulaire prévaut décidément à l'époque que nous étudions et ne sera abandonnée que vers le temps de la renaissance carolingienne.

Une des inscriptions qui ornaient la basilique élevée par saint Perpet à saint Martin de Tours porte ces mots [1] :

ITEM PRIMI IN TVRRE A PARTE ORIENTIS

Il existait donc à côté ou au-dessus de la basilique une tour dont J. Quicherat a fait une tour-lanterne placée sur le transept [2], parce qu'il a jugé que ces mots : *item primi in turre a parte orientis* indiquaient qu'elle était à l'orient de l'église, par conséquent auprès de l'abside, et « comme il résulte, dit-il, d'un texte formel que le fond de l'abside de Saint-Martin était dégagé à l'extérieur, » il en a conclu que la tour ne pouvait être que sur le carré du transept. Mais la rubrique précitée peut aussi être interprétée autrement, et l'on peut dire que les mots *a parte orientis* indiquent, non la place de la tour par rapport à l'église, mais la place de l'inscription par rapport à la tour. Celle-ci pouvait donc être à l'entrée de l'église. Cette interprétation trouve sa confirmation dans les expressions : INGREDIENS TEMPLVM.... INTRATVR·ALLAM....TEMPLA DEI PETITVRVS, etc., qu'on remarque dans ces vers. Elles prouvent, ce semble, que les inscriptions placées sur la tour s'adressaient aux fidèles qui allaient entrer dans l'église. Elles deviennent peu explicables, s'il fallait s'avancer jusqu'au transept pour les lire. Un autre argument à l'appui de cette manière de voir a été donné par Quicherat lui-même : « Il est visible, dit-il, que les inscriptions ont été copiées dans l'ordre où elles se présentaient aux visiteurs entrant dans la basilique par la nef [3]. Or, les trois inscriptions de la tour précédant dans tous les manuscrits celle de la porte d'entrée, j'en conclus que cette tour était placée en avant de la basilique [4]. »

Quelques siècles plus tard, les *Gesta abbatum Fontanellensium* félicitent l'abbé Ermharius, mort en 738, d'avoir placé une cloche dans une tourelle de la basilique qu'il avait fait construire suivant l'usage : *Constructa hac basilica, campanam in turricula collocandam ut moris est ecclesiarum, facere præcepit Ermharius* [5].



3058. — Basilique et clocher de Saint-Apollinaire à Ravenne. D'après une photographie.

Nous avons à Rome des documents historiques d'une haute valeur relatifs aux cloches placées dans les tours de la basilique, au VIIIe et au IXe siècle, par Étienne II, Hadrien Ier et Léon IV [6]. Le pape Étienne II, nous apprend sa notice du *Liber pontificalis*, fit construire un clocher qui abrita trois cloches : *Fecit super basilicam B. Petri apostoli turrem quam ex parte inauravit et ex parte argento vestivit, in qua tres posuit campanas quæ clerum et populum ad officium Dei*

[1] E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule, antérieures au VIIIe siècle*, t. I, p. 231. — [2] J. Quicherat, *Restitution de la basilique de Saint-Martin de Tours*, dans la *Revue archéologique*, 1869; et *Mélanges d'archéologie et d'hist.*, in-8°, Paris, 1885, p. 45. — [3] *Mélanges*, p. 45. — [4] R. de Lasteyrie, *L'église Saint-Martin de Tours, Étude critique sur l'histoire et la forme de ce monument du Ve au VIe siècle*, dans les *Mémoires de l'Acad. des inscript.*, 1892, t. XXXIV, part. 2, p. 11. Cf. De Rossi, *Cloche avec inscription dédicatoire du VIIIe ou du IXe siècle, trouvée à Canino*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1890, t. XL, p. 1-5. — [5] *Gesta abbatum Fontanellensium*, c. X, édit. Löwenfeld, p. 33. — [6] Cancellieri, *De secretariis novæ basilicæ Vaticanæ*, in-4°, Romæ, 1786, t. III, p. 1342-1362.

convocarent[1]. Ces trois cloches eurent tant de réputation qu'Amalaire, abbé et ensuite évêque de Trèves, contemporain de Charlemagne, crut qu'elles étaient les premières qu'on eût vues, au moins à Rome[2].

« Je crois, écrivait J.-B. De Rossi, avoir retrouvé dans un manuscrit l'inscription métrique de la tour à cloches d'Étienne II : on y lit, au milieu d'autres épigraphes se rapportant pour la plupart à la basilique Vaticane, une des épigrammes de la basilique de Saint-Martin de Tours, mais modifiée et substituant, contrairement aux lois de la mesure, *Stephanus* et *Stephanum* à *Martinus* et *Martinum*. Voici en regard l'inscription des cloches de Tours et celle des cloches du Vatican; la comparaison se fera sans peine[3] :

Incipiunt versus basilicæ : item primi in turre a parte orientis

Ingrediens templum refer ad sublimia vultum
Excelsos aditus suscipit alta fides
Esto humilis sensu sed spe sectare vocantem
Martinus reserat quas venerare fores
Hæc tuta est turris trepidis objecta superbis
Elata excludens mitia corda tegens
Celsior illa tamen quæ cœli vexit ad arcem
Martinum astrigeris ambitiosa viis
Unde vocat populos qui prævius ad bona Xpi
Sidereum ingressus sanctificavit iter

Stephanus reserat quas venerare fores
Hæc tuta a turris trepidis objecta superbis
Elata excludens mitia cordū tegens.
Ingrediens tēplū refert ad sublia vultum ;
Excelsus additus suspicit alta fides ;
Esto humilis sensu sed spe sectare vocante ;
Celsior illa tamen quæ cœli vexit ad arcem ;
Stephanū astrigeris ābiciosa viis ;
Unde vocat populus qui prævius ad bona xpi
Sidereum ingressus sēificavit iter ;

Cette épigramme parle, on le voit, de la *turris unde Stephanus vocat populus*. L. Duchesne supposait que, dans cette inscription de Tours modifiée à Rome, *Stephanus* n'est point le pape Étienne, mais le premier martyr auquel étaient dédiés les deux monastères du Vatican; mais J.-B. De Rossi a, avec toute raison, maintenu l'attribution au pape Étienne II. Le campanile fut élevé devant l'*atrium* de la basilique, dans le vestibule de l'église dédiée à la Vierge Marie et qui dut à cette circonstance son nom de *Sancta Maria in Turri*. Étienne II mourut avant d'avoir achevé l'édifice, terminé plus tard et consacré par son frère et successeur Paul Ier. L'épigramme qui parle d'Étienne *prævius ad bona Christi*, appelant le peuple à la prière du haut du ciel plutôt que du haut de cette tour, est suivie de vers en l'honneur de la Vierge écrits au nom *nostri Rectoris*. Cet ensemble de particularités convient à merveille à l'oratoire de *S. Maria in Turri* achevé par Paul Ier et au fameux campanile élevé par son frère et prédécesseur Étienne II, *prævius ad bona Christi*. Les tours à cloches des deux monastères du Vatican n'ont jamais été mentionnées nulle part et n'eurent rien de remarquable[4].

En Irlande et en Écosse, il existe encore un certain nombre de tours rondes au sujet desquelles nous renvoyons à ce qui a déjà été dit. *Dictionn.*, t. II, col. 2935-2938, fig. 2315-2317.

En Angleterre, nous trouvons, en 801, une lettre d'Alcuin à Eanbald II, archevêque d'York, lui annonçant l'envoi d'un présent d'étain pour couvrir la *domuncula cloccarum* de son église[5], et si les vers de Tatwin, archevêque de Cantorbéry (731-734), sont authentiques, nous y rencontrons une mention plus ancienne encore de l'airain sonore, *superis suspensus in auris*.

En Allemagne, le plan de Saint-Gall figure deux tours d'escaliers cylindriques, analogues de forme à celles d'Aix-la-Chapelle, mais plus importantes et entièrement détachées de l'église dont elles flanquent l'abside orientale.

En Picardie, la vue de l'ancienne abbatiale de Saint-Riquier montre les absides de l'est et de l'ouest flanquées ou précédées d'une ou de deux tours cylindriques auxquelles sont accolées des tourelles cylindriques d'escaliers. Sur le dessin de Saint-Riquier (voir *Dictionn.*, t. II, col. 571, fig. 1137), les tourelles se terminent par un lanteron à arcades coiffé d'un toit en poivrière; les grosses tours ont un couronnement plus compliqué : c'est une toiture en cône tronqué dont les tuiles ou essaules dessinent des écailles imbriquées et que couronne une superposition de trois lanternes à arcades. On n'y voit aucune cloche suspendue, mais les ouvertures semblent closes de grillages[6].

Les clochers cylindriques de Ravenne sont en briques et se divisent en huit étages, les deux premiers éclairés de quelques étroites fenêtres, les deux suivants par des baies plus larges, les quatre derniers enfin largement ajourés de groupes de baies cintrées séparées par des colonnettes de marbre[7] (fig. 3058).

H. Leclercq.

CLOCHETTES CELTIQUES. — I. Description. II. Classification. III. Usages. IV. Les écrins à clochettes. V. Bibliographie.

I. Description. — Les clochettes dont nous avons à traiter sont de deux sortes. Les unes sont fabriquées, très primitivement, au moyen d'une ou de plusieurs lames de fer façonnées au marteau de manière à former un tronc de pyramide quadrilatéral et ajustées par des rivets. L'instrument sonore ainsi obtenu ne diffère guère des clochettes que l'on suspend, dans certains pays, au cou des moutons ou des vaches. Toutefois, ces dernières clochettes sont, en général, de moindres dimensions que celles dont nous avons à parler. Celles-ci ont une hauteur qui varie entre $0^{m}12$ et $0^{m}35$, poignée comprise, et elles mesurent, à la base, de $0^{m}06 \times 0^{m}07$ à $0^{m}16 \times 0^{m}23$. Pour souder les jointures du vase ainsi obtenu et en augmenter la solidité, on le trempait ordinairement dans un bain de bronze.

L'autre catégorie de clochettes ecclésiastiques celtiques comprend celles de bronze, de même forme que les précédentes, mais fondues.

Les plus anciennes sont les clochettes de fer. En effet, la forme quadrangulaire, bien plus aisée à réaliser dans le cas d'une clochette de fer travaillée au marteau, n'a plus la même raison d'être dans le cas d'une cloche fondue; c'est donc que la clochette de bronze n'est qu'une copie de la clochette de fer; on tenait à conserver la forme traditionnelle[8]. En outre,

[1] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 454. — [2] Amalric, *Ad Hidulphum abbatem*, dans *Neues Archiv*, 1887, t. XIII, p. 312. — [3] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, part. 1, p. 275, n. 19-20. — [4] De Rossi, *Cloche avec inscription dédicatoire, du VIIIe ou du IXe siècle, trouvée à Canino*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1890, t. XL, p. 4. — [5] Alcuin, *Epist.*, IV, dans *Mon. Germ. hist., Script.*, p. 379. — [6] C. Enlart, *Manuel d'archéol. française*, 1902, t. I, p. 174-175. — [7] *Ibid.*, p. 174. — [8] Je ne connais qu'un très petit nombre de clochettes celtiques en bronze de forme circulaire : celle de S. Cuana (British Museum), figurée chez H. T. Ellacombe, *The church bells of Devon*, Exeter, 1872, fig. 21, p. 345; celle qui est conservée au collège de Saint-Columba, à Rathfarnham, près de Dublin (Ellacombe, *op. cit.*, fig. 42, p. 388) et la *Clog-na-righ* de Foxfield, près Fenagh (comté de Leintrim). On cite, d'autre part, une cloche hexagonale, celle de Saint-Symphorien, conservée à Paule (arrondiss. de Guingamp, Côtes-du-Nord) : *Archæologia Cambrensis*, 1858, IIIe série, t. IV, fig. de la p. 350; Ellacombe, *op. cit.*, fig. 31, p. 382.

les clochettes de bronze sont de formes plus régulières; quelques-unes même sont ornées[1].

Les plus anciennes clochettes de fer remonteraient au ve ou au vi^e siècle, tandis que les clochettes de bronze ne semblent avoir commencé à être en usage que vers la fin du ixe siècle [2].

Ces clochettes portatives, soit de fer, soit de bronze, ont joué un rôle très important dans la vie chrétienne des pays celtiques. Elles furent surtout employées en Irlande et en Écosse; mais on en conserve aussi dans le pays de Galles, en Bretagne armoricaine et dans les pays visités, du ve au xie siècle, par les missionnaires irlandais, en France et en Suisse [3]. D'après le *Landnámabôk*, les premiers Scandinaves qui s'établirent en Islande trouvèrent là des livres, des crosses et aussi des cloches, qui avaient été apportées dans l'île par des ecclésiastiques irlandais appelés *Papas* [4]. Le bâton, le livre et la clochette étaient des objets dont les anciens missionnaires celtiques ne se séparaient guère. On trouve quelquefois ces trois objets sculptés ensemble, notamment sur un panneau de la croix de Old Kilcullen, dans le comté de Kildare [5].

On a constaté que certaines clochettes manquaient de battant, et que le battant de certaines autres était moins ancien que le corps de la cloche. Il se peut que cela soit simplement imputable à l'usure. Mais il se pourrait aussi que les premières clochettes aient été privées de battant et qu'on les ait fait sonner en les frappant à l'extérieur [6]. Plusieurs textes, en effet, nous font savoir que, lorsqu'un saint avait à se plaindre des agissements d'un puissant personnage, il frappait, en signe de malédiction, sa clochette du bout de son bâton [7].

II. Classification. — Les deux collections qui renferment le plus grand nombre de clochettes celtiques sont le *National Museum* de Dublin (collection de la *Royal Irish Academy*) [8] et le *National Museum of antiquities of Scotland* d'Édimbourg [9]. Le British Museum en possède une douzaine. Beaucoup sont conservées dans des collections particulières des Iles Britanniques.

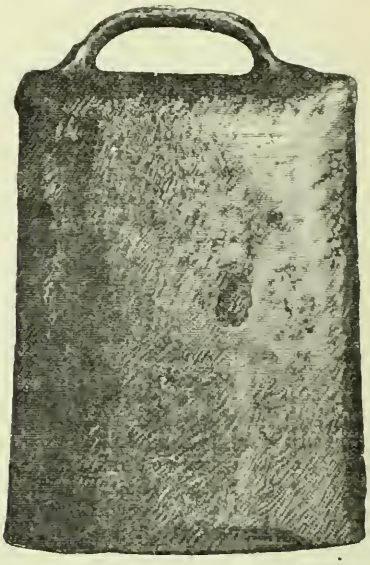
Nous croyons bon d'adopter la classification qu'a donnée Romilly Allen [10]. Cet archéologue divise les clochettes portatives en cinq catégories. La première comprend les clochettes de fer, lesquelles sont toutes dépourvues d'ornementation; la seconde, les clochettes de bronze non ornées; la troisième, les clochettes de bronze non ornées, mais portant une inscription; la quatrième, les clochettes de bronze à poignée ornée; la cinquième, celles dont le corps même est orné.

La clochette la plus grande de la première catégorie, mesurant 0^m31 de hauteur et, à sa base, 0^m18 × 0^m13, appartient à l'église de Birnie, près d'Elgin (Écosse) [11]. La plus petite est, sans doute, celle qui fut trouvée à Burrian, dans les Orcades, en 1870. Elle n'a que 0^m06 de haut [12].

A la première catégorie appartient la cloche de saint Patrice (fig. 3059) dite « cloche du testament » (*clog-an-udachta*), qui est probablement la plus ancienne de toutes [13]. Elle ne mesure que 0^m15 de hauteur. D'après la tradition, elle aurait été déposée dans le tombeau de Patrice, d'où l'aurait retirée saint Columba pour en faire don à l'église d'Armagh. Elle est mentionnée, à ce propos, dans les *Annales d'Ulster*, sous la date de 552. Elle est maintenant conservée au *National Museum* de Dublin. Elle est très fruste et fortement corrodée.

La seconde catégorie (cloches de bronze non ornées) est la plus nombreuse. Romilly Allen en mentionne des spécimens irlandais, écossais, gallois. La cloche armoricaine de saint Goulven, à Goulien, près de Pont-Croix (Finistère), est à ranger dans ce groupe [14].

Une autre clochette bretonne, celle de saint Méria-



3059. — Clochette de saint Patrice.
D'après une photographie.

dec, conservée à Stival (Morbihan), appartient à la classe des cloches portant inscription (fig. 3050). Elle porte, gravés de haut en bas, sur l'une de ses petites faces, les mots *Pirlur ficisti*, où H. de la Villemarqué a voulu voir des vocables vieux bretons signifiant : *Que tu sonnes doucement*. M. J. Loth déclare qu'il est difficile de se prononcer sur l'interprétation de ladite inscription. Certains auteurs ont considéré le premier terme comme le nom du fondeur et le second

[1] J. Romilly Allen, *Celtic art in pagan and christian times*, 2e éd., Londres, [1912], p. 197-198; George Coffey, *Guide to the Celtic antiquities of the christian period preserved in the National Museum, Dublin*, Dublin, 1910, p. 66. — [2] G. Coffey, *loc. cit.* — [3] Margaret Stokes, *Six months in the Apennines in search of the Irish saints in Italy*, London, 1892, fig. 62, p. 179; de la même, *Three months in the forests of France in search of vestiges of Irish saints*, London, 1895, fig. 7, 8, p. xxx, xxxi; E. A. Stückelberg, [*Mémoire sur les reliques de saint Irmier*], dans *Bulletin de la Soc. nat. des antiquaires de France*, 1905, p. 344; J. Anderson, *Scotland in early christian times*, Édimbourg, 1888, 1re sér., p. 214. — [4] Éd. Vigfusson et Powell, *Origines Islandicæ*, Oxford, 1905, t. i, p. 13. — [5] G. Coffey, *op. cit.*, fig. 64. Voir aussi une sculpture de Glendalough reproduite chez H. T. Ellacombe, *The church-bells of Devon*, Exeter, 1872, p. 336. — [6] G. Coffey, *op. cit.*, p. 65. — [7] Whitley Stokes, *The Bodleian Amra Choluimb Chille*, dans *Revue celtique*, 1899, t. xx, p. 427-428; Wh. Stokes, *The death of Muirchertach mac Erca*, *ibid.*, 1902, t. xxiii, p. 403. — [8] G. Coffey, *op. cit.*, p. 65-67. — [9] *Catalogue of the National Museum of antiquities of Scotland*, Édimbourg, 1892, p. 282-284. — [10] Romilly Allen, *op. cit.*, p. 197-203. — [11] R. Allen, *op. cit.*, p. 197. Figure chez Anderson, *op. cit.*, p. 178. — [12] Figure chez Anderson, *op. cit.*, p. 175. — [13] J. B. Bury, *The life of saint Patrick and his place in history*, London, 1905, p. 320-321; G. Coffey, *op. cit.*, fig. 52. — [14] La cloche formée de deux lames de cuivre cintrées et rivées avec une anse façonnée en torsade que Rohault de Fleury donne comme la cloche de saint Goulven (*La messe*, t. vi, pl. cdxcviii; cf. p. 151) est, en réalité, celle de saint Renan, gardée à Locronan (Finistère). Fig. de la cloche de saint Goulven chez Abgrall, dans *Bulletin de la Soc. arch. du Finistère*, 1895, t. xxii, en face de p. 17, et chez J. Coleman, *Irish bells in Britany*, dans *Journal of the Society of antiquaries of Ireland*, 1898, V^e sér., t. viii, p. 167.

comme une forme fautive du verbe latin *facere*. On obtient ainsi *Pirtur m'a faite*. Cette interprétation ne paraît pas déraisonnable [1].

La cloche de Clogher (*National Museum* de Dublin) [2] porte simplement en capitales romaines le mot « Patrici ». La cloche d'Armagh (même collection) [3] porte en écriture et en langue irlandaises :

✠ OROIT AR CHŪ
MASCACH M̄
AILLELO

« Une prière pour Cumascach fils d'Ailill. » Cumascach, fils d'Ailill, dont la mort est rapportée, dans les *Annales d'Ulster*, à l'année 908, fut quelque chose comme le cellérier du monastère d'Armagh.

Comme exemples de clochettes dont le trait caractéristique est une poignée décorée d'ornements zoomorphiques ou phyllomorphiques, nous citerons :

1° Celle de Llangwynodl, en la possession de W. C. Yale-Jones-Parry, Esq., de Madryn Castle, Pwllheli (Carnavonshire);

2° Celle de saint Fillan, la plus célèbre des cloches écossaises, qui, à la suite de nombreux avatars, a été recueillie par le musée d'Édimbourg [4];

3° Celle de Ruadhan (British Museum) [5];

4° Celle de Saint-Pol-de-Léon (Finistère) [6]. En vérité la décoration est ici très sobre.

La dernière catégorie comprend seulement trois clochettes, dont le corps même est orné de dessins. La plus belle est la clochette de Lough Lene Castle (Westmeath), maintenant au musée de Dublin (fig. 3060) [7]. Sur chacune de ses faces principales est gravée une croix auréolée, du type celtique, et, tout autour de l'orifice, circule une bande formée de dessins géométriques et d'entrelacs angulaires. Deux autres cloches irlandaises présentent des ornements semblables à ceux de cette cloche, celle de Bangor, maintenant en la possession du colonel Mac Cana, de Holywood (comté de Down) [8], et une autre, trouvée à Cashel, appartenant au comte de Dunraven, d'Adare Manor (comté de Limerick) [9]. La cloche de Bangor atteint la hauteur tout à fait exceptionnelle de 0m365.]

III. Usages. — En premier lieu, ces cloches portatives servirent à appeler les fidèles à la prière et les moines aux divers exercices de la vie conventuelle [10].

Un texte nous apprend que saint Patrice fit passer par le Shannon, entre autres objets liturgiques, cinquante cloches destinées à être distribuées aux pasteurs des églises récemment fondées [11]. Dans un passage des additions aux notes biographiques de Tirechan sur Patrice, où se trouve racontée l'ordination épiscopale de Fiace, la clochette apparaît comme une sorte d'insigne épiscopal, au même titre que le bâton pastoral [12].

Il est très fréquemment fait mention de ces cloches à main dans les documents hagiographiques celtiques. Un saint transmettait à un autre sa cloche en signe de communion ou d'amitié [13]. Une foule de prodiges sont rapportés comme ayant été opérés par ces objets. Détail à noter, au XVIIe siècle, Michel Le Nobletz se servait encore d'une clochette, à la manière des anciens missionnaires celtiques, pour rassembler les fidèles, au cours de ses tournées apostoliques en Bretagne, et, pour donner en quelque sorte l'investiture de ses missions à son successeur, le P. Maunoir, il lui remit sa clochette [14].

La cloche portative, dont la mission ordinaire était

3060. — Clochette de Lough Lene Castle.
D'après une photographie.

d'appeler les fidèles à l'église, devenait quelquefois un instrument de malédiction. Nous avons déjà vu que, lorsqu'un saint voulait frapper de sa malédiction quelque méchant personnage, il faisait retentir sa clochette en sa présence. Columcille aurait ainsi maudit Conall Mac Aed en frappant trente-neuf fois sa

[1] H. de la Villemarqué, *Mémoire sur l'inscription de la cloche de Stival*, dans *Mém. de l'Académie des inscript. et belles-lettres*, 1864, t. XXIV, 2e part., p. 387-399; J. Loth, *Chrestomathie bretonne*, Paris, 1890, p. 85-86; J.-M. Abgrall, *Quatre vieilles cloches et deux pierres sonnantes*, dans *Bulletin de la Soc. archéologique du Finistère*, 1895, t. XXII, p. 19. Suivant La Villemarqué, *op. cit.*, p. 388, et Rohault de Fleury, *La messe*, t. VI, p. 151, cette cloche n'aurait pas été fondue, mais battue au marteau. Suivant M. Abgrall, au contraire, elle ne porte pas trace d'une fabrication au marteau. « La forme des trois cloches de saint Mériadec, de saint Goulven et de saint Pol, leur épaisseur et leurs parois absolument lisses indiquent nettement qu'elles ont été coulées. » Abgrall, *op. cit.*, p. 17. — [2] R. Allen, *op. cit.*, p. 200; G. Coffey, *op. cit.*, fig. 65. — [3] G. Coffey, *op. cit.*, fig. 66. — [4] *Catalogue of the Museum of antiquities of Scotland*, fig. KA 2; J. Anderson, *op. cit.*, p. 186-194. — [5] Figure chez Anderson, *op. cit.*, p. 187. — [6] Figure chez Rohault de Fleury, *La messe*, t. VI, pl. CDXCVIII; Ellacombe, *op. cit.*, fig. 32, p. 383. — [7] G. Coffey, *op. cit.*, fig. 67; R. Allen, *op. cit.*, fig. en face de la p. 202. — [8] H. T. Ellacombe, *op. cit.*, fig. 12, p. 340. — [9] Caroline, countess of Dunraven, *Memorials of Adare Manor*, Oxford, 1865, p. 152; Ellacombe, *op. cit.*, fig. 11, p. 340. — [10] Jonas, *Vita Columbani*, I, 17, dans *Monum. Germ.*, *Script. rer. Merov.*, t. IV, p. 85; *Vita Columbæ*, I, 8; II, 42, éd. Fowler, p. 24, 118; *Ordo monasticus de Kil-Ros, P. L.*, t. LIX, col. 564 D. — [11] *The tripartite life of saint Patrick*, éd. Wh. Stokes, London, 1887, p. 300. — [12] *Tripartite life*, p. 344-345. — [13] Colgan, *Acta sanctorum Hiberniæ*, Lovanii, 1645, p. 345 *a*; Whitley Stokes, *Lives of saints from the book of Lismore*, Oxford, 1890, p. 278, l. 4470; W. J. Rees, *Lives of Cambro-British saints*, Llandovery, 1853, p. 59. — [14] X.-A. Séjourné, *Histoire du vén. serviteur de Dieu Julien Maunoir*, 1895, t. II, p. 349.

cloche « contre lui [1] ». C'est ce qui explique le sens d'un vers irlandais qui se lit dans la marge du missel de Drummond : « La malédiction sort de la cloche [2]. »

La clochette d'un saint personnage qui avait été vouée à d'aussi saints et d'aussi redoutables usages devenait vite après sa mort un objet de vénération. On la considérait comme une très précieuse relique. Sa garde en était confiée à un clan, à une famille, d'où elle ne devait jamais sortir. C'est aux soins vigilants de ces gardiens séculaires que nous devons la conservation d'un grand nombre de ces objets.

Quelques-unes de ces cloches, auxquelles le nom d'un saint demeurait attaché, avaient le don de procurer la victoire au clan qui la possédait héréditairement et qui, pour cela, la portait sur les champs de bataille. D'autres, en grand nombre, passaient pour opérer divers miracles [3].

En Irlande, aussi bien qu'en Galles et qu'en Écosse, au témoignage de Giraud le Cambrien, on prêtait serment sur les cloches sacrées, ainsi que sur les bâtons pastoraux de certains saints nationaux, et l'on craignait beaucoup plus d'émettre un faux serment sur ces objets que sur les Évangiles eux-mêmes [4].

En Bretagne, on professe, de nos jours encore, une grande vénération pour les cloches-reliques. Celle de Stival est gardée dans la sacristie de l'église paroissiale, dans une petite armoire, et enveloppée d'une sorte de robe ou pavillon en soie blanche. « On lui attribue, dit le chanoine Abgrall, les mêmes vertus miraculeuses qu'aux cloches de saint Pol et de saint Goulven pour guérir les douleurs de tête et d'oreilles. Comme elles, on l'impose aussi sur la tête et on la fait sonner; et c'est par milliers que les visiteurs viennent chaque année lui demander guérison ou soulagement. » Dans le pays, on l'appelle « bonnet de saint Mériadec [5] ».

IV. Les écrins a clochettes. — Ces vieilles clochettes celtiques furent l'objet d'une telle vénération qu'on fabriqua pour elles des sortes de reliquaires en métal, affectant, comme les cloches, la forme d'un tronc de pyramide quadrilatérale, ornés quelquefois richement et avec goût.

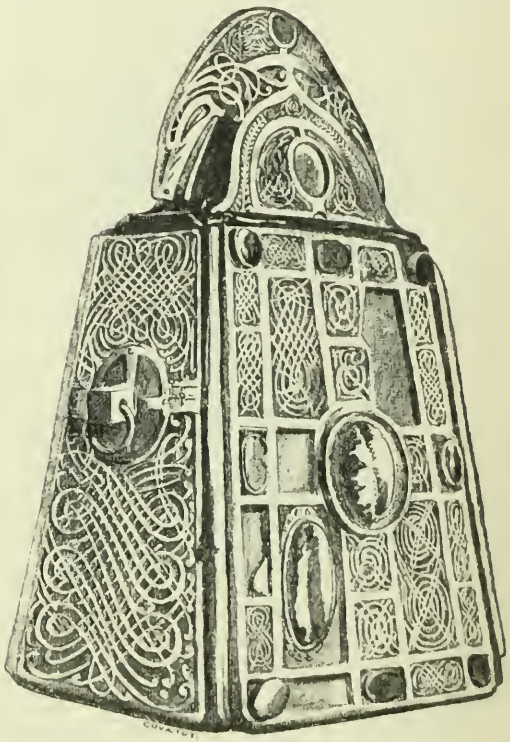
Dans certains cas, c'est même directement sur la cloche vénérée que furent appliquées des plaques de bronze ou de cuivre, enrichies elles-mêmes de métaux précieux et de pierres. On voit au British Museum une clochette de fer dite de Conall Cael qui est ainsi revêtue en partie d'une monture de bronze, sur laquelle sont gravés une croix, des entrelacs et des dessins géométriques [6]. La cloche de saint Mura (*Wallace collection*, Londres) porte deux appareils superposés de décoration, fixés à sa surface, à plusieurs siècles d'intervalle sans doute, celui de l'extérieur vers le XIIIe siècle [7].

Mais, d'ordinaire, les clochettes de fer ou de bronze ont été conservées dans leur état primitif. La piété populaire s'est contentée de les pourvoir de coffrets ou d'écrins destinés à les préserver des injures du temps, à les transporter d'un lieu à un autre, comme le prouvent les anneaux de suspension dont la plupart sont encore pourvus, et surtout à attester la haute vénération dont ces cloches étaient environnées.

D'après une inscription qui se lit sur le fragment qui nous reste de l'écrin dit de Maelbrigde, on croit pouvoir dater cette pièce d'orfèvrerie — qui serait la plus ancienne du genre — des environs de l'an 954. Mais l'identification sur laquelle repose cette conclusion est sujette à caution : il y a eu tant de Maelbrigde (Tonsuré de Brigid) dans l'Irlande médiévale [8] !

Il nous reste à donner la liste de tous les écrins à clochettes celtiques actuellement connus :

1° Écrin de la cloche de saint Patrice (fig. 3061). — Destiné à la cloche de saint Patrice, dite du testament, dont nous avons parlé ci-dessus. Conservé,



3061. — Écrin de la cloche de saint Patrice.
D'après une photographie.

comme la cloche elle-même, au *National Museum* de Dublin. C'est incontestablement le plus beau spécimen du genre et, peut-être, le produit le plus artistique de l'art industriel irlandais du moyen âge. Cet écrin est en cuivre, il est orné de filigranes d'or et d'argent doré très finement travaillés. Il porte une inscription, d'après laquelle on le date des années 1091-1105. Il est orné sur ses côtés d'entrelacs très élégants. De chaque côté est fixé un anneau de suspension. L'une des deux

[1] *Book of Lismore*, p. 311; Wh. Stokes, *The Bodleian Amra Choluimb chille*, dans *Revue celtique*, 1899, t. XX, p. 427-428; Wh. Stokes, *The death of Maircherlach mac Erra*, dans *Revue celtique*, 1902, t. XXIII, p. 403; J. O' Donovan, *The banquet of Dáu na-n Gal* (*Irish archæological Society*), Dublin, 1842, p. 387; W[hitley] S[tokes], *Three Irish glossaries*, London, 1862; Glossaire d'O'Davoren, au mot *Cimbal*, p. 62; J. Anderson, *Scotland in early christian times*, 1re sér., p. 205. — [2] Voir *Dictionnaire*, art. Celtiques (*Liturgies*), t. II, 2e part., col. 3025-3026. — [3] Cf. C. Plummer, *Vitæ sanctorum Hiberniæ*, Oxford, 1910, t. I, p. CLXXVI-CLXXVII. — [4] Giraldus, *Topographia Hibernica*, dist. III, c. XXXII, *Opera*, éd. J. F. Dimock, London, 1867, t. V, p. 179; Th. L. Cooke, *Description of the Barnaan Cuilawn*, dans *Transactions of the Royal Irish Academy*, 1825, t. XIV, p. 35-37; du même, *On ancient Irish bells*, dans *Transactions of the Kilkenny archæological Society*, 1852-1853, t. II, p. 51. — [5] Abgrall, *art. cité*, p. 28. — [6] Westwood, *On the ancient portable hand-bells of the British and Irish churches*, dans *Archæologia Cambrensis*, 1849, t. IV, fig. de la p. 15. — [7] John Mac Clelland, *The bell of saint Mura*, dans *The Ulster journal of archæology*, 1853, t. I, p. 274-275; *Catalogue of the furniture, marbles, bronzes, etc., in the Wallace collection*, 6e éd., p. 86, n. 498. — [8] W. Reeves, *On an ancient inscribed shrine-arch*, dans *Journal of the hist. and arch. Association of Ireland*, 1868, IIIe sér., t. I, p. 355.

grandes faces présente une ornementation cruciforme, tandis que l'autre est divisée en une trentaine de compartiments de formes variées remplis de filigranes, de pierres ou de cabochons. La partie supérieure, d'une rare élégance de dessin, offre des ornements zoomorphiques. Cet objet a 35 centimètres de haut. Il mesure à sa base 15 centimètres de long et 10 de large. Représentation des quatre faces, chez H. T. Ellacombe, *op. cit.*, fig. 2, 3, 4 et 5 (p. 355 et 357), et chez Anderson, *Scotland in early christian times*, Ire sér., fig. 72-75 (p. 200-203).

2° Écrin de la cloche de saint Culan. — British Museum. Fer, bronze et cuivre, ornements (entrelacs) niellés; quelques traces d'émail; XIIe siècle (?). Figures représentant les deux faces principales, chez Margaret Stokes, *Early christian art in Ireland*, p. 62, 63.

3° Écrin de la cloche de saint Mogue. — Fragments, bronze et argent. Ellacombe, *op. cit.*, fig. 23, p. 347.

4° Écrin à cloche de Maelbrigde. — Voir ci-dessus.

5° Écrin de la cloche de saint Mura. — Bronze et argent; gros cristal au centre de la face principale; compartiments ornés d'entrelacs et de dessins divers. Anneaux de suspension. Sommet en partie en argent, XIIIe siècle (?). Ellacombe, *op. cit.*, fig. 13 et 14, p. 363; *Ulster journal of archæology*, 1853, t. I, fig. 1 et 2, précédant la p. 274.

6° Écrin de la cloche de Conall Cael. — British Museum. Orné de figures sur les deux faces principales (crucifixion sur l'une d'elles), gros cristal. Anneaux et chaînette de suspension, XVe siècle. Représentation des quatre faces, chez Ellacombe, *op. cit.*, pl. V, VI, VII, VIII.

7° Écrin de la Clog Oir, ou cloche dorée. — Cette cloche aurait appartenu à saint Senan, de l'île de Scattery. Bronze. Ornementation zoomorphique et phyllomorphique dénotant une époque tardive. Représentation des quatre faces, chez Ellacombe, *op. cit.*, pl. IX, X, XI, XII, et dans *Journal of the Soc. of antiquaries of Ireland*, 1900, Ve sér., t. X, p. 238, 239, 243.

8° Écrin de la cloche de Kilmichael Glassary. — Au musée d'Édimbourg. En cuivre; très orné. Crucifixion; poignée au sommet; anneaux de suspension de chaque côté. Ornementation phyllomorphique d'époque tardive (XIIIe-XIVe siècle). Anderson, *Scotland in early christian times*, Ire sér., fig. 78, p. 207; Ellacombe, *op. cit.*, pl. I.

9° Écrin de la cloche de Guthrie Castle (Forfarshire, Écosse). — En bronze et argent. Ornements niellés. Traces de dorure. Personnages sur la face principale et sur les côtés. Crucifixion sur la face principale. Inscription en caractères gothiques du XIVe siècle : *Johannes Alexandri me fieri fecit.* Anderson, *op. cit.*, fig. 79, p. 209; Ellacombe, *op. cit.*, pl. II.

10° Écrin appelé «Corp Naomh» (c'est-à-dire : le saint corps), possédé par la *Royal Irish Academy*, en bronze et argent, orné de cristaux, et dont la partie supérieure est très originale, avec ses deux cavaliers, deux oiseaux et la figure d'un ecclésiastique au centre. Mais il n'est pas absolument sûr que cet écrin ait été destiné à renfermer une cloche. Cf. W. Frazer, *On Patrick crosses*, dans *Journal of the Royal Society of antiquaries of Ireland*, 1899, Ve sér., t. IX, fig. de la p. 37.

V. Bibliographie. — A mentionner, en premier lieu, les papiers de feu Romilly Allen relatifs aux clochettes celtiques, qui ont été acquis, à sa mort, par le British Museum et très habilement classés par M. R. Flower. On les trouvera dans le ms. addit. *37593*, n. 202-424 : *Celtic metalwork; Christian period : quadrangular bells.* — J.-M. Abgrall, *Quatre vieilles cloches et deux pierres sonnantes*, dans *Bulletin de la Société archéologique du Finistère*, 1895, t. XXII, p. 17-23. — J. Romilly Allen, *Celtic art in pagan and christian times*, Londres, 2e éd. [1912]. — Joseph Anderson, *Notice of a Celtic bell of bronze from Little Dunkeld*, dans *Proceedings of the Society of antiquaries of Scotland*, 1888-1889, t. XXIII, p. 118-121. — Le même, *Notice on a bronze bell of Celtic type at Forteviot, Perthshire*, même recueil, 1891-1892, t. XXVI, p. 434-439. — Le même, *Scotland in early christian times*, Édimbourg, 1888, Ire série. — E. L. Barnwell, *On some ancient Welsh bells*, dans *Archæologia Cambrensis*, 1871, IVe série, t. II, p. 271-275. — J. Coleman, *Irish bells in Britany*, dans *Journal of the Society of antiquaries of Ireland*, 1898, Ve sér., t. VIII, p. 167-170. — T. L. Cooke, *Description of the Bearnaan Cuilawn*, dans *Transactions of the Royal Irish Academy*, 1825, t. XIV, p. 31-45. — Le même, *On ancient Irish bells*, dans *Transactions of the Kilkenny archæological Society*, 1852-1853, t. II, p. 47-63. — William J. Doherty, *Some ancient crosses and other antiquities of Inishowen, County Donegal : IX. saint Boedan's bell*, dans *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 1891-1893, IIIe série, t. II, p. 114-116. — H. T. Ellacombe, *The church bells of Devon with a list of those in Cornwall to which is added a supplement on various matters relating to bells of the church*, Exeter, 1872, c. VII : *Ancient ecclesiastical hand-bells*, p. 297-388. — A. W. Franks, *Four ancient Irish bells*, dans *Proceedings of the Society of antiquaries of London*, 1864-1867, IIe série, t. II, p. 149-151. — William Frazer, *On Patrick's crosses : stone, bronze and gold*, dans *Journal of the Society of antiquaries of Ireland*, 1899, Ve série, t. IX, p. 35-39. — G. de Keranflec'h, *Portable bells in Britany : St. Symphorian's bell*, dans *Archæologia Cambrensis*, 1858, IIIe série, t. IV, p. 349-350. — F. de Lasteyrie, *Histoire de l'orfèvrerie*, Paris, 1875, p. 133. — J.-M. Le Mené, *Histoire du diocèse de Vannes*, Vannes, 1883, t. I, p. 129. — M. C. J., *Celtic bells from Llangystenyn*, dans *Collections historical and archæological relating to Montgomeryshire and its borders*, Londres, 1891, t. XLIX, p. 327-348. — John Mac Clelland, *The bell of saint Mura*, dans *The Ulster journal of archæology*, 1853, t. I, p. 274-275. — S. F. Milligan, *Ancient ecclesiastical bells in Ulster*, dans *Journal of the Society of antiquaries of Ireland*, 1903, t. XXXIII, p. 46-58. — L. Morillot, *Étude sur l'emploi des clochettes chez les anciens et depuis le triomphe du christianisme*, dans *Bulletin d'histoire et d'archéologie religieuses du diocèse de Dijon*, 1887, 5e année, p. 117 sq.; 1888, 6e année, 27 sq. (tirage à part, Dijon, 1888). — R. Perrot, *Notes on portable hand-bells, principally in Britany*, dans *Archæologia Cambrensis*, 1856, IIIe série, t. II, p. 315-318. — George Petrie, *Ancient Irish consecrated bells*, dans *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 1836-1840, t. I, p. 174, 477. — William Reeves, *On certain Irish ecclesiastical bells in the collection of the lord Primate*, dans *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 1861-1864, t. VIII, p. 441-450. — Le même, *On an ancient inscribed shrine-arch*, dans *Journal of the historical and archæological Association of Ireland*, 1868, IIIe série, t. I, p. 353-356. — Le même, *On the bell of saint Patrick called the Clog an Edachta*, dans *Transactions of the Royal Irish Academy*, 1877-1886, t. XXVII, p. 1-30. — Rohault de Fleury, *La messe, études archéologiques*, Paris, 1888, t. VI, p. 147-151 et planches. — William Barlow Smythe, *On the bell from Lough Lene in the Academy's Museum*, dans *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 1879-1888, IIe série, t. II, p. 164-166. — Andrew Spence of Derry, *The antiquities of Fahan in Inis-Eoghan*, dans *The Ulster journal of archæology*, 1911, t. XVII, p. 17-31. — Margaret Stokes, *Early christian art in Ireland*, Londres, 1875. — H. Thurston, *The early history of church bells*, dans *The month*, juin 1907, p. 634-637. — J. H. Todd, *The*

bell of saint Marus, dans *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 1850-1853, t. v, p. 206-207. — E. Vancadard, *Notes sur l'origine des cloches*, dans *Revue du clergé français*, 1902, t. XXIX, p. 337-355. — H. de la Villemarqué, *Mémoire sur l'inscription de la cloche de Stival*, dans *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1864, t. XXIV, 2e partie, p. 387-399. — F. E. Warren, *The liturgy and ritual of the Celtic Church*, Oxford, 1881, p. 92-93. — T. J. Westropp, *The Clog an oir or bell shrine of Scattery*, dans *Journal of the Society of antiquaries of Ireland*, 1900, Ve série, t. x, p. 237-241. — J. O. Westwood, *On the ancient portable hand-bells of the British and Irish churches*, dans *Archæologia Cambrensis*, 1848, t. III, p. 230-239, 301-309; 1849, t. IV, p. 13-18, 167-176. — E. Perceval Wright, *On the bell of Kilmainham*, dans *Journal of the Society of antiquaries of Ireland*, 1900, Ve série, t. x, p. 41-43.

L. Gougaud.

CLOISONNÉ. Voir Émaillerie.

CLOÎTRE. Le mot *cloître* n'a pas eu primitivement le sens exclusivement monastique qu'il a de nos jours. Isidore de Séville en donne probablement la meilleure étymologie quand il écrit : *Claustra, ab eo quod claudantur, dicta*[1]. Les anciens écrivaient *claustrum* et *clostrum*, de même que *claudo* et *clodo*; on rencontre même *clustrum*. Pour eux, *claustrum* signifie une barre, une chaîne, un verrou, en un mot tout ce qui assure la fermeture d'une barrière et même d'un obstacle quelconque. Lucrèce emploie cette expression : *Naturæ claustra confringere*, pour désigner les secrets, les mystères de la Nature.

Le sens est donc clair et l'application à un lieu déterminé, fermé, se fait naturellement. Virgile représente les vents : *illi indignantes... circum claustra fremunt*[2]; Ovide parle des *claustra urbis*[3]; Sénèque, d'un labyrinthe qu'il nomme *Dædalea claustra*; Tacite, d'un fossé : *Ut aquam pabulumque eriperet, contrahit claustra*[4]; le Code théodosien, d'une prison : *Si quis in ea culpa vel crimine fuerit deprehensus, quod dignum claustris carceris et custodiæ squalore videtur*[5], — *Sancimus, ut... sexum tamen disparem diversa claustrorum habere tutamina jubeatur*[6], — *Claustra carceralia*[7]. Les historiens et les géographes se servent de ce même mot pour désigner un lieu d'accès difficile, une vallée encaissée, un cirque naturel. Paul Orose mentionne les *claustra Pyrenæorum*[8]. Enfin, avec Prudence, nous arrivons au sens qui doit nous retenir[9] :

Hic primus e septem viris,
Qui stant ad aram proximi,
Levita sublimis gradu
Et cæteris præstantior
Claustris sacrorum præerat,
Cælestis arcanum domus
Fidis gubernans clavibus
Votasque dispensans opes.

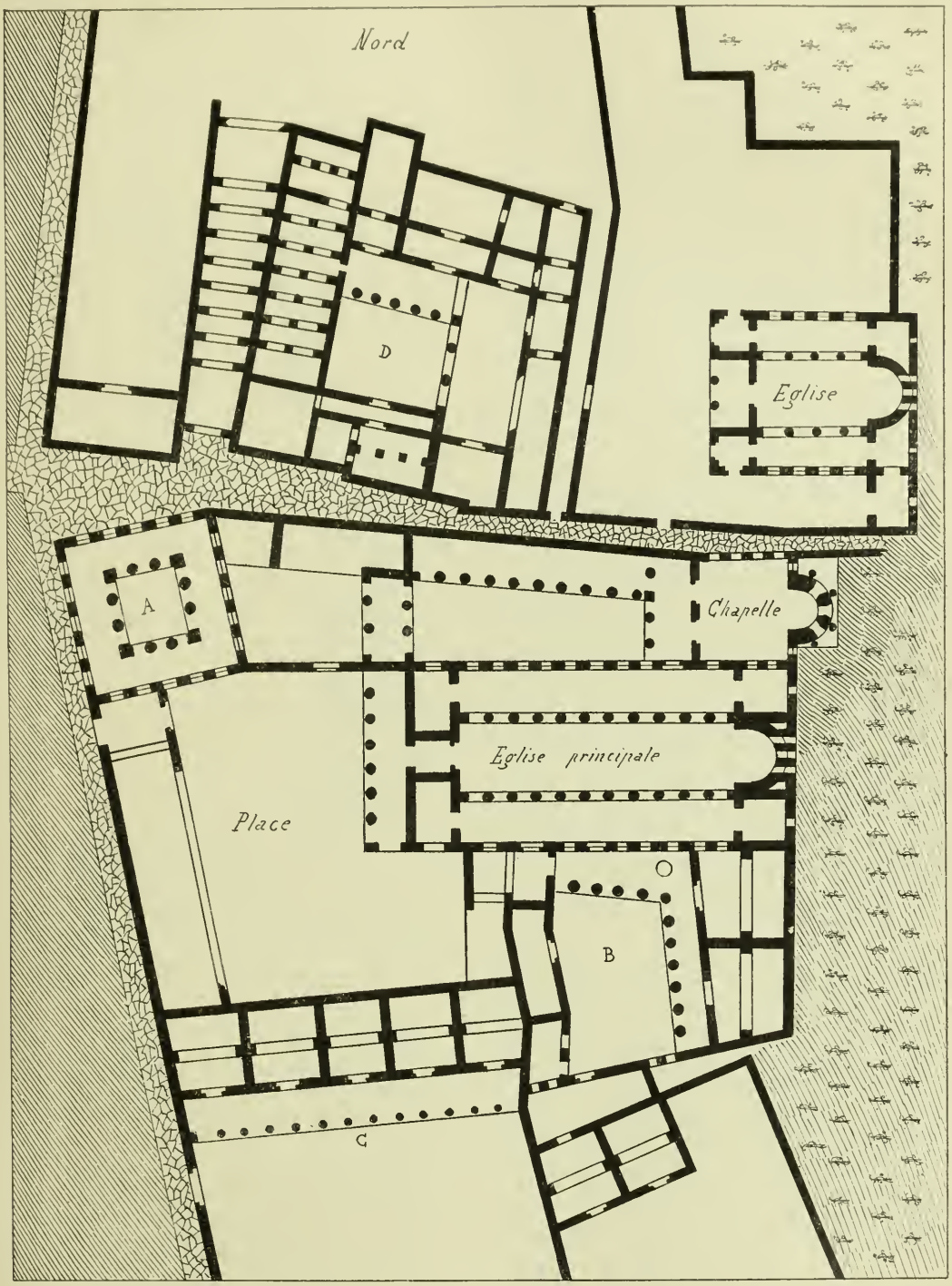
Les plus anciennes règles monastiques font mention expresse d'une enceinte que les religieux ne doivent pas franchir sans permission du supérieur. La règle de saint Pakhôme prescrit que : *Nullus neque exeundi in agrum, neque ambulandi in monasterio, neque extra murum monasterii foras habeat facultatem, nisi interrogaverit præpositum et ille concesserit*[10]. Même mention dans les règles de saint Basile[11], de saint Ferréol, des saints Paul et Étienne, etc. Mais ce n'est pas la législation que nous étudions ici; il n'est question que du mot et du lieu.

Le mot, nous le rencontrons dans la règle de saint Benoît à deux reprises : *claustra monasterii*[12] désignant l'enceinte du monastère et pas encore ce qu'on appellera plus tard le *cloître*. C'est encore ce sens que nous trouvons dans les textes de l'époque carolingienne : *De monasterio... ut habeat oratorium intra claustra*, prescrit le concile de Francfort en 794[13] : *monachi... in eorum claustro permaneant*, concile de Mayence, 813[14]. Le concile de Tours, en 813 : *Simili modo et abbates monasteriorum, in quibus canonica vita antiquitus fuit vel nunc videtur esse, sollicite suis prævideant canonicis, ut habeant claustra et dormitoria...*[15]. Enfin le concile d'Aix-la-Chapelle, en 816, recommande *ut claustra canonicorum diligenter custodiantur* et en particulier : *feminis non solum in mansionibus et claustris canonicorum prandendum aut requiescendum non est, quia potius nec in ea intrandi, excepto in ecclesiam, ulla tribuenda facultas, quia valde hoc a sanctis patribus inhibitum*[16]. Plusieurs capitulaires de Charlemagne font également mention des *claustra monachorum, canonicorum, clericorum*, sans entrer dans des détails plus précis. D'ailleurs, ce que nous leur devons, c'est précisément l'imprécision, le sens encore vague de ce terme enveloppant l'enceinte entière du monastère, tel qu'il était défini par le *Breviloquium* en ces termes : *Claustrum dicitur inhabitatio religiosorum, vel domus includens monachos et moniales sub certa regula viventes.*

L'idée de grouper les appartements indispensables à la vie monastique à proximité de l'église est si instinctive qu'il peut sembler superflu d'y insister. Ces appartements, désignés depuis sous le nom générique de « lieux réguliers », sont de deux sortes, suivant qu'ils servent aux exercices de la vie commune : chapitre (voir ce mot), réfectoire, dortoir, bibliothèque, ou qu'ils abritent des services distincts : cuisine, boulangerie, travaux manuels. Ceux qui vivaient dans ces divers locaux étant fréquemment convoqués à l'église pendant la journée — et même la nuit — le bon sens invitait à rendre le trajet aussi facile et aussi rapide que possible, afin d'éviter la perte de temps entraînée par les allées et venues, les inconvénients inséparables d'un déplacement prolongé : pluie, boue, vent, refroidissements. Cependant, la distribution des différents locaux autour d'un préau attenant et communiquant à l'église n'a pas été uniformément entendue. Le plan du monastère égyptien de Chaqqara (voir ce mot, *Dictionn.*, t. III, fig. 2600) nous montre l'église complètement isolée et enveloppée par une sorte de chemin de ronde autour duquel s'entassent, chevauchant les unes sur les autres dans le plus complet désordre, les chambres, cellules, officines diverses. Mais ce monastère nous montre un exemple déjà tardif; cependant la disposition est le fait qui nous intéresse. A Baouit, le monastère occupe un vaste espace enfermé dans une enceinte qui ne mesure pas moins de 700 mètres du nord au sud et de l'est à l'ouest. Dans l'enceinte on trouve, vers le centre, deux églises entourées de cellules, de magasins, d'ateliers, etc. A proprement parler, ce n'est pas le *cloître*, tel que nous l'entendons; mais nous aurons l'occasion de revenir sur la distribution des monastères égyptiens. Voir Delta.

[1] Isidore de Séville, *Etymolog.*, l. XV, c. VII, n. 5, *P. L.*, t. LXXXII, col. 58. — [2] Virgile, *Æneid.*, I, 56. — [3] Ovide, *Metam.*, IV, 86. — [4] Tacite, *Annal.*, l. IV, 49. — [5] *Code théodos.*, l. IX, tit. III, leg. 2. — [6] *Ibid.*, l. IX, tit. III, leg. 3. — [7] *Ibid.*, l. IX, tit. XL, leg. 23. — [8] Orose, *Hist.*, l. VII, c. XL. — [9] Prudence, *Peri Stephanon*, hymn. II, vs. 37-41, *P. L.*, t. LX, col. 298. — [10] *Regula S. Pachomii*, n. 84, *P. L.*, t. XXIII, col. 74. — [11] S. Basile, *Regulæ brevius tractatæ*, interr. CXX, *P. G.*, t. XXXI, col. 1164. — [12] S. Benoît, *Regula*, c. IV, LXVII, édit. Butler, 1912, p. 24, 118. — [13] *Conc. Francofurt.*, 794, can. 15, édit. Vermingholf, p. 168. — [14] *Conc. Moguntinense*, 813, can. 12, édit. Vermingholf, p. 264. — [15] *Conc. Turon.*, 813, can. 24, édit. Vermingholf, p. 289. — [16] *Conc. Aquisgran.*, 816, can. 141, édit. Vermingholf, p. 418.

En Syrie centrale, nous avons déjà signalé le monastère de Chaqqa (voir ce mot, *Dictionn.*, t. III, col. 514, fig. 2578), qui doit être compté sans hésitation parmi les plus anciens spécimens d'architecture monastique. Cette construction paraît appartenir au ve siècle; les moines utilisèrent probablement deux tours déjà existantes, A et B, et logèrent entre ces tours les nefs inférieures de leur église ouvrant par trois portes sur l'extérieur, lesquelles donnaient accès au public. Les moines ne faisaient pas usage de ces entrées; ils pénétraient dans l'église par une petite porte latérale s'ouvrant dans le mur de gauche. Nous



3062. — Établissements religieux d'El-Barah. D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 60.

avons déja décrit la distribution intérieure; ici, il n'est question que de faire remarquer la cour intérieure contiguë à l'église et attenant de tous côtés aux bâtiments claustraux. Cette cour intérieure, c'est déjà un cloître tel qu'on l'entendra depuis, c'est-à-dire un préau entouré d'un portique adjacent à l'église et aux lieux réguliers. On remarquera que le portique n'est pas continu et cette disposition se rencontre ailleurs, notamment à El-Barah où nous trouvons trois églises juxtaposées (fig. 3062). L'église principale, accompagnée d'une chapelle, est précédée et flanquée de préaux bordés de portiques irréguliers. Nous y avons trois exemples de cloîtres de deux côtés seulement. Mais cette construction d'El-Barah mérite une plus ample description.

Trois églises sont juxtaposées. L'église principale, flanquée d'une chapelle, est entourée de cours spacieuses bordées de portiques. Ce grand îlot forme deux pâtés de maisons séparées par une ruelle et situées d'une part sur la rue, de l'autre sur un jardin. L'entrée du pâté qui comprend l'église principale se trouve sur la rue par une porte semblable à celles des maisons de la ville. A gauche, un bâtiment carré avec portique intérieur n'a pas d'attribution certaine; ce fut peut-être une école. De l'autre côté de la porte, un bâtiment actuellement détruit et qui a pu servir de logement au portier. La maison B était consacrée à l'habitation du clergé qui pouvait pénétrer dans l'église par une porte latérale. Cette maison se développe autour d'un préau dont deux côtés sont bordés d'un portique et, sous ce portique, une grande cuve ronde en pierre servant aux ablutions. Ce type ne s'éloigne guère de celui de Chaqqa et nous en pouvons conclure qu'il offrait des avantages déjà suffisamment appréciés pour se faire adopter de préférence à celui que nous rencontrons dans le second pâté de maisons. Ici encore une église, mais complètement isolée et enveloppée d'une enceinte vide de toute construction. Cette enceinte est percée de deux portes donnant l'une sur la petite ruelle, l'autre sur l'enclos dans lequel se trouve bâtie une maison qui, selon toute vraisemblance, a dû être une maison de clercs ou de moines. Ici encore, nous trouvons une cour intérieure, cloître à deux portiques irréguliers, autour duquel toute la maison s'est tassée; mais ce préau intérieur, cette disposition concentrique, l'existence d'une grande salle offraient assez de ressemblance avec le type ordinaire des maisons d'El-Barah — le type de la maison C — pour qu'il semble nécessaire d'admettre que D a été affecté au logement d'une communauté.

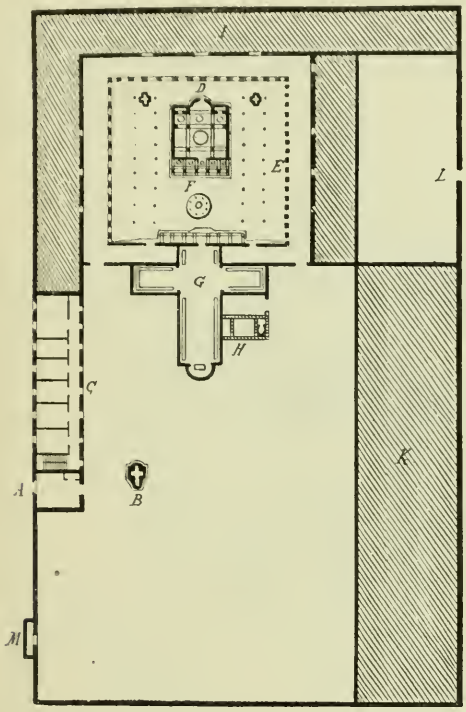
En ce qui concerne la distribution des appartements rayonnant ainsi autour du préau à portique, nous n'avons aucune indication certaine, mais si la conjecture est parfois permise, c'est ici assurément où elle ne s'avance qu'à coup sûr. A condition de ne pas préciser la destination d'un local pris en particulier, rien n'est plus légitime et plus aisé que de répartir dans la maison D, à l'entour du préau, les officines qui pourvoient aux besoins de la communauté, les lieux qui servent aux différentes assemblées. La vraie originalité de cette maison D est son éloignement de l'église; sur ce point, toute explication risquerait d'être fantaisie pure. Cependant, on s'attend à voir une communication en face de celle qui coupe l'enclos de l'église proche de la maison, mais le mur n'en offre aucune trace, bien qu'il ne soit guère vraisemblable que cette porte n'eût aucune utilité; on peut croire que la partie restante du mur n'offre pas trace d'une ouverture qui a dû exister et qui a pu se trouver surélevée de quelques pieds, avec une sorte de perron, ou un simple escalier.

Mais il faut bien se garder d'infliger à tout l'Orient monastique une uniformité qu'il n'a ni connue ni voulue et qu'il eût hautement repoussée, si elle lui eût été proposée. Le goût de l'indépendance s'accommodait à merveille avec la vertu et la pratique de l'obéissance, mais chaque petit groupe vivait distinct et gardait une sorte d'originalité dans son ensemble, les cellules étaient voisines, les individus demeuraient séparés : *Manent separati, sed junctis cellulis*, écrit à leur sujet saint Jérôme à Eustochius. Ces petits groupes de dix hommes sous un maître ne ressemblaient à aucune des formes monastiques qui se sont répandues plus tard. Vivant de peu, travaillant, priant, ces petits groupes ne connaissaient que par ouï-dire la majestueuse distribution des grands monastères, ne se faisaient probablement qu'une idée assez confuse d'un cloître, à supposer qu'ils arrivassent à se le représenter à peu près. Le samedi, un bâton à la main, ils s'acheminaient vers l'église où ils assistaient aux offices et le lendemain regagnaient leurs cellules; comme nous le voyons dans la vie de saint Gérasime : *Gerasimus, qui Jordanis solitudinis civis fuit... cum maximum ibi lauram, quæ non pauciores quam septuaginta anachoretas habebat, construxisset, et præterea cœnobium in medio ejus optime conlocasset, curabat, ut qui introducebantur quidem monachi, manerent in cœnobio, et vitam monasticam exercerent; qui autem crebris et longis se laboribus exercuerant, et ad perfectionis mensuras jam pervenissent, eos in iis, quæ vocantur, cellis conlocans, sub hac jubebat vivere regula, ut quinque dies hebdomadæ et quisque in sua cella sileret, nihil gustans quod esset esculentem nisi panem, et aquam et dactylos. Sabbata et dominica venientes in ecclesiam, cum participarent sanctificata, eto ulerentur in cœnobio et sumerent parum vini*[1]. Dans cette organisation, point de cloître, point de lieux réguliers; c'est quelque chose qui a pu ressembler dans une certaine mesure au type resté en vigueur à l'Athos. Une ancienne vue du monastère de Rôssicon[2] nous montre ainsi l'église dans un enclos élevé renfermant les habitations des moines. Les bâtiments réguliers comportent l'église (τὸ καθολικόν), la bibliothèque, le réfectoire (ἡ τράπεζα) avec la cuisine et la boulangerie (μαγεῖρον, φοῦρνος). Entre l'église et le réfectoire, le canthare ou cuve aux ablutions (ἡ σπάλη); en dehors de l'enclos, le cimetière (κοιμητήριον). La Sainte-Laure offre plus de ressemblance avec le type des monastères occidentaux[3]. Une part est abandonnée aux choses profanes et extérieures, une autre part est réservée aux exercices réguliers. Le sujet est assez intéressant pour obtenir quelques détails.

Le plus grand, le plus complet, le plus ancien monastère de l'Athos est celui de Sainte-Laure. Les autres, pour les dimensions, le plan, la distribution, procèdent tous de celui-là, dont ils reproduisent, en les réduisant le plus souvent, les dispositions caractéristiques. D'après le plan d'ensemble (fig. 3063), on distingue les bâtiments répartis dans l'enclos, vaste emplacement rectangulaire, disposé de l'ouest à l'est. La conception est identique à celle de saint Benoît, de saint Pakhôme et des autres législateurs monastiques : grouper dans l'enclos tous les services sans exception qui assurent la vie matérielle et morale de la communauté. Pour assurer les besoins religieux, une vaste église et divers oratoires pour les dévotions particulières[4]; pour la vie matérielle, des moines vignerons, laboureurs, bergers font croître le raisin, pousser le blé, paître les bestiaux

[1] *Vita S. Gerasimi*, c. LVII, dans Surius, *Vitæ sanct.*, t. I, 20 janvier. C.f. S. Vailhé, *La laure de saint Gérasime*, dans *Échos d'Orient*, 1898, p. 1-6. — [2] Publiée par Didron, *Annales archéologiques*, 1846, t. V, p. 148. Voir une vue de Rossicon dans *Dictionn.*, t. II, col. 699, fig. 1477 (détail). — [3] Didron, *Annales archéologiques*, 1845, t. IV, p. 140. — [4] Au Mont-Cassin, dès le temps de saint Benoît, il existait un oratoire dédié à saint Jean-Baptiste, un autre à saint Martin.

que les moines tonneliers, meuniers, boulangers, tisserands, tailleurs transformeront d'après leur nature en vue des besoins de la communauté. On entrevoit ce que cette organisation réclame de terres cultivées, de pâturages, de locaux tels qu'étables, pressoirs, fours, crémerie et les officines des ouvriers qui confectionnent le drap, les vêtements, les chaussures. Des bûcherons, des charpentiers et menuisiers, des carriers, des maçons, autant de corps de métiers qui réclament chacun leur installation; ainsi, à Sainte-Laure, toute une portion du monastère est occupée par les cordonniers, cordiers, tonneliers, cuisiniers, boulangers, sommeliers. Une autre partie est réservée à la première classe des caloyers, à ceux qui gouvernent le monastère, chantent au chœur, célèbrent les offices, étudient la théologie, se livrent aux sciences ou à la prière. Il faut encore des locaux pour la bibliothèque, pour l'école, pour la salle du conseil, pour les hôtes.



3063. — Plan des bâtiments de Sainte-Laure.
D'après les *Annales archéologiques*, t. IV, p. 140.

A, Entrée. — B, Chapelle de la Vierge portière. — C, Logement des étrangers. — D, Catholicon ou grande église. — E, Cloître. — F, Fontaine ou Pighi. — G, Réfectoire. — H, Cuisines. — I, Logement de caloyers. — K, Bâtiments d'exploitation. — L, Poterne. — M, Donjon.

La grande entrée du monastère est au sud; à peine a-t-on franchi le seuil qu'on rencontre la petite chapelle dédiée à la Panaghia-Portaïtissa [1]; sur la gauche, l'hôtellerie, la cave, la buanderie, la cordonnerie. Tout à l'orient, au delà du catholicon, le logement du grammaticos ou secrétaire et des deux épitropes ou gouverneurs. Une répartition fondée sur l'expérience a fait attribuer aux moines artisans les logements à l'ouest; au contraire, les choristes, les théologiens, les intellectuels et autrefois les artistes sont groupés à l'est, d'où vient la lumière.

Dans la partie qui confine à l'entrée du monastère, la portion la plus rapprochée de la porte est affectée aux étrangers, aux voyageurs, aux pèlerins, tenus à distance des habitations monastiques dont le silence et la tranquillité ne pourraient s'accommoder de la dissipation et du mouvement de l'hôtellerie. En Occident, dans la plupart des monastères bénédictins, la maison des hôtes se rattache à la demeure des moines par l'infirmerie de ces derniers; même disposition à la Sainte-Laure.

Une autre partie comprend les jardins potagers, la cave, la cuisine, le four, la buanderie, dont les titulaires et les employés secondaires occupent les locaux d'exploitation. De même les cordonniers, chanvriers, menuisiers, tailleurs, maçons et, à leur retour des champs ou des bois, vignerons, laboureurs, bergers, bûcherons. C'est la partie bruyante et affairée du monastère. Tous ces bâtiments aboutissent à un édifice commun, le réfectoire, vaste monument revêtu de peintures et tout rempli de tables de marbre.

A l'est, dans la région la plus éloignée de l'entrée, la partie silencieuse du monastère, moins étendue, mais plus remplie de constructions et de vrais édifices. Un grand cloître carré borde et double l'intérieur des murs de l'enceinte. Au rez-de-chaussée sont les arcades, la galerie ouverte sous laquelle on se promène en temps de pluie ou d'extrême chaleur. Au-dessus de cette galerie, s'élèvent les logements occupés par les moines qui se livrent à des travaux d'art ou d'esprit. Écoles des jeunes moines et des bambins, cellules de leurs maîtres. Cellules des contemplatifs, des artisans vieillis et retirés des gros travaux. Au centre des bâtiments, tout à fait à l'orient, dans l'endroit le plus honorable, habitent les deux chefs à qui une antichambre sert de salle du conseil; ils ont auprès d'eux le secrétaire.

Le catholicon (l'église) et le réfectoire sont les deux locaux qui servent aux réunions de la communauté.

Le catholicon est entouré de toutes parts par une grande cour ou jardin, le préau, circonscrit par un portique. Ce préau est beaucoup plus étendu que ne l'était le cloître en Occident, puisque le centre est occupé par une église et que sur le côté méridional s'élève une petite chapelle, la chapelle du cimetière. De grandes allées de cyprès règnent parallèlement aux arcades du cloître.

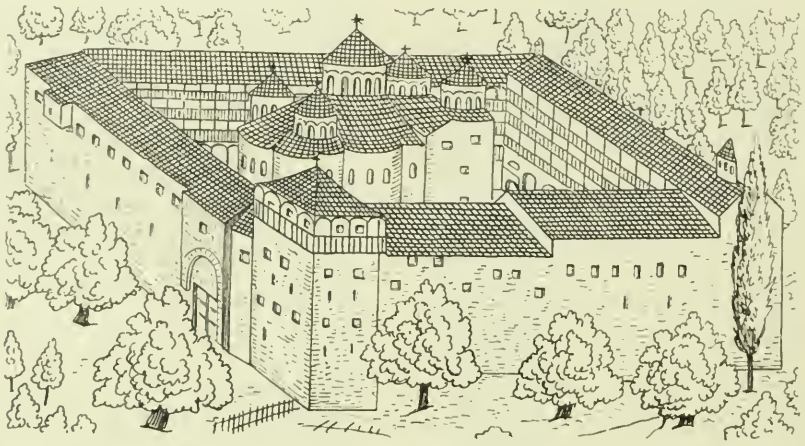
Le réfectoire est un vaste et remarquable édifice dont l'entrée est tournée à l'orient du côté de la fontaine. Sa forme est un rectangle terminé à l'occident par une abside et traversé comme une église par un transept [2].

Tous les bâtiments où logent les hôtes, les artisans et les lettrés s'appuient au dedans contre la grande muraille d'enceinte. Cette muraille, du moins au premier étage, est percée de fenêtres qui donnent vue sur la campagne ou sur la mer. L'enceinte est rectangulaire; elle emprisonne tout le monastère dans un mur épais, solide, haut et crénelé. Près de la porte, le mur s'épaissit et forme saillie pour permettre la construction de la tour de garde, véritable donjon. Un peu plus loin, au contraire, la muraille offre un retrait où s'encadre la porte du monastère. Sur le côté sud, une petite poterne, aujourd'hui condamnée. L'enceinte au rez-de-chaussée est solide et aveugle; au premier étage, sur trois côtés seulement, au nord, à l'est, au sud, elle est percée de fenêtres. La longueur totale de l'enceinte mesure un kilomètre.

Cette longue description d'un monastère du XIe siècle vaut pour les monastères de l'époque que nous étudions. Déjà ils étaient, en principe, enfermés dans

[1] La Vierge-Portière. — [2] De Beylié, *L'habitation byzantine*, in-4°, Paris, 1902, p. 66.

une enceinte carrée, sur les quatre faces de laquelle étaient disposées les cellules. Dans le monastère de Kalat-Seman (voir *Dictionn.*, t. I, col. 2381, fig. 801), deux faces et demie seulement étaient occupées par les bâtiments : H est une vaste salle à deux étages, L un couloir desservant les cellules, M un portique à trois étages superposés décorant une façade de trente mètres de long[1]. Cette forme carrée des monastères, renouvelée des formes égyptiennes, est assez typique et nous la retrouvons en Grèce, au monastère de Daphni, construit au ve ou au vi^e siècle. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 3075-3079, fig. 1083[2]. L'enceinte est un carré légèrement irrégulier formant un rempart flanqué de tours et crénelé avec un chemin de ronde circulant derrière les créneaux. Les petites salles rectangulaires (2^m70 sur 3 mètres au nord et 2^m83 sur 2^m80 à l'est) de l'angle nord-est, adossées au mur, s'ouvraient, comme les pièces des maisons syriennes, sous un portique dont le soubassement existe par places. est préférable à la disposition qui a prévalu en Occident où l'église se développe au détriment du reste. Au lieu d'être au centre de l'enclos, elle forme un des côtés du cloître dont l'un, ordinairement celui du midi, est accolé à la longueur de la nef. Ce cloître est écrasé et obscurci par le voisinage d'un énorme édifice dont la disposition contribue à transformer le préau en un lieu humide et froid, au centre duquel la fontaine grecque est remplacée par un puits. Sur les quatre faces de ce préau muré s'appuient les divers bâtiments nécessaires aux réunions de la communauté : bibliothèque, réfectoire, salle capitulaire, dortoir, logement des hôtes, infirmerie. Chez les grecs, les bâtiments sont disposés avec plus d'art et une entente plus pratique de la vie et de ses nécessités; l'église, la bibliothèque, l'infirmerie sont peu étendues, au contraire le réfectoire est immense; la salle capitulaire compte à peine et son rôle est insignifiant, le dortoir est remplacé par des chambrées et des cellules.



3064. — Monastère du Sauveur, à Démétrias, d'après Barsky. D'après de Beylié, *L'habitation byzantine*, 1902, p. 68.

L'édifice avait un premier étage qui a laissé des traces au mur, et sans doute un double portique décorait toute la façade[3]. On peut se rendre un compte encore exact du plan primitif d'après les ruines actuelles. « Près de l'entrée, un grand bâtiment, s'étendant sur toute la largeur de l'enceinte, recevait les services publics du monastère : hôtellerie, hôpital, asile et peut-être école. En le traversant par un spacieux vestibule, on arrivait en face de l'église et l'on trouvait à gauche la salle d'honneur; au delà de cette salle et sur le côté de l'église, une cour retirée, loin du mouvement des pèlerins, donnait accès aux cellules groupées. Elles formaient un vrai cloître par lequel on pouvait se rendre soit au conseil, soit à l'office, sans sortir de la solitude. Les cellules ne laissent pas de surprendre. Le régime monastique était alors la vie commune. Aux termes des *Novelles*, les moines devaient non seulement manger, mais aussi dormir ensemble. Ils n'avaient pas les vastes dortoirs que l'on construisit plus tard en Occident, mais ils se répartissaient en quelques salles spacieuses, telles qu'en renferment encore les ruines de Kalat-Séman, d'Assouan et de Tébessa[4]. »

Didron fait observer avec raison que la disposition des bâtiments, telle qu'on vient de l'indiquer,

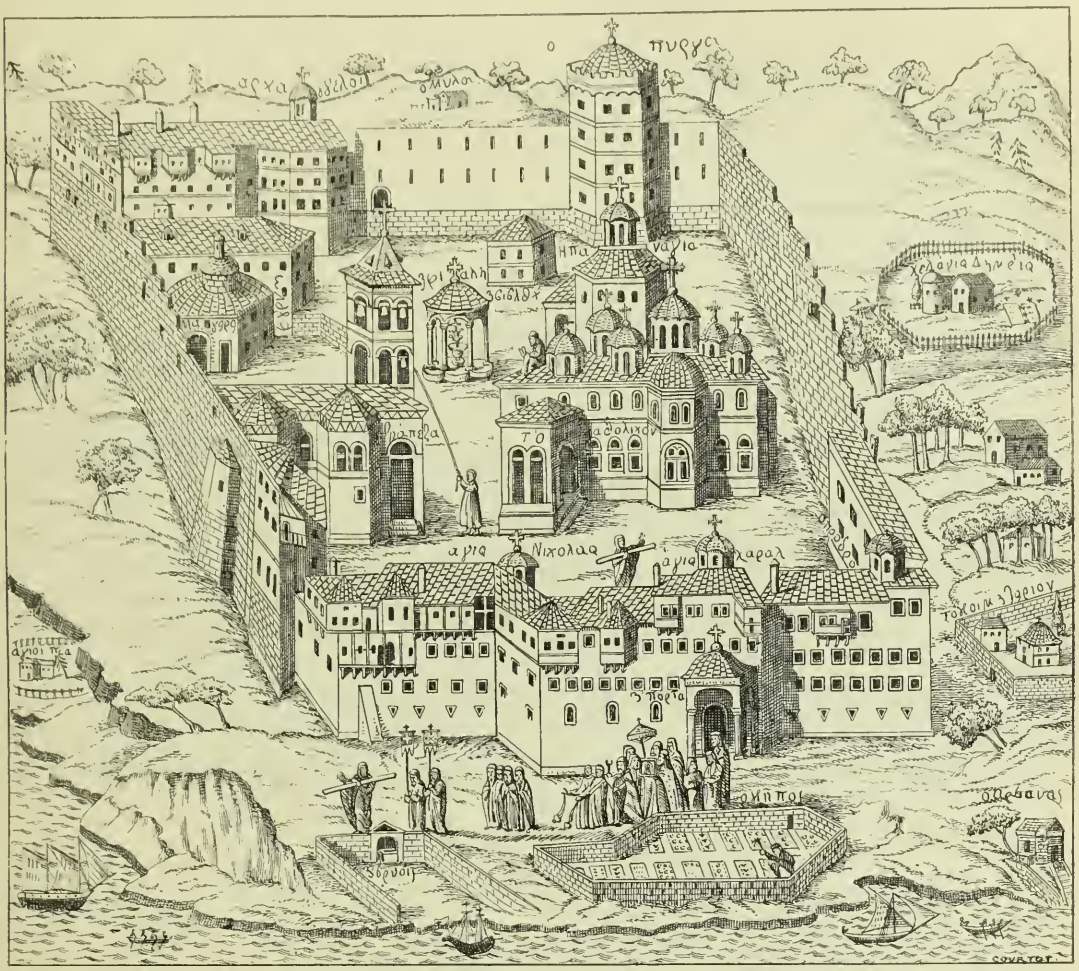
Ce qui, au point de vue architectural, est important à constater, c'est la ressemblance frappante qui existe dès le vi^e siècle entre les monastères de Grèce et ceux de Syrie. L'influence de ce dernier pays est manifeste et nous pouvons en conclure qu'à Byzance les monastères étaient élevés d'après les mêmes principes. Les monastères, on ne saurait trop se le rappeler et le redire, ont rempli dans la vie byzantine un rôle artistique au moins égal à leur rôle politique et social. Tandis que presque tout ce qui est habitation privée a péri, les monastères conservés presque immuables, au moins jusqu'à la fin du xviiie siècle, nous font connaître ce qu'étaient les maisons ordinaires, les ateliers, les casernes et les grandes exploitations rurales de cette époque, car, comme l'a dit L. de Beylié, il y avait un peu de tout dans ces immenses agglomérations de bâtisses, des hôtels particuliers, des couvents, des églises, des ateliers, des groupes ruraux, etc.

A l'Athos, des traditions plus respectables que solides font remonter les monastères au temps de Constantin et de Théodose; en réalité, les plus anciens ne peuvent guère exhiber leurs titres au delà du xe siècle et les fréquents incendies n'ont laissé subsister que bien peu de monastères pouvant dater de plus de quatre

[1] Il est à remarquer que le troisième étage des portiques est toujours moins élevé que les deux autres. — [2] A. Daphné, les murs de l'enceinte ont un peu moins de 100 mètres de chaque côté. — [3] Ces portiques de façade se sont conservés avec un caractère plus ou moins architectural dans les monastères grecs jusqu'aux époques les plus récentes. — [4] G. Millet, *Le monastère de Daphné*, in-4°, Paris, 1899, p. 1 sq.

siècles. Il est donc difficile de faire une critique sérieuse au point de vue archéologique de ces divers monastères, mais on peut cependant admettre que leur forme est restée sensiblement la même qu'à l'époque des empereurs de Byzance. Les règles suivies par les moines pour peindre ou bâtir ont peu varié depuis mille ans et nous avons la conviction que les cadres, c'est-à-dire les murs d'enceinte, certaines églises, les réfectoires et les salles officielles de réunion, n'ont pas changé.

centrale (fig. 3061); le monastère des Saints-Archanges, près de Vostitza, dans le Péloponèse, est presque aussi caractéristique; celui de Xéropotamon, à l'Athos, offre non pas trois, mais quatre hauteurs de portiques; celui de Saint-Paul a son mur d'enceinte presque couvert sans discontinuer de galeries en encorbellement. Mais nulle part mieux que dans le dessin de Barsky, consacré à l'habitation métropolitaine voisine de la Petite Métropole, à Athènes, on ne peut mieux se convaincre de l'expansion et de l'influence



3065. — Rôssicon, monastère du Mont-Athos, d'après un ancien dessin grec, dans *Annales archéologiques*, 1846, t. v, p. 147.

Les précieux dessins du voyageur Barsky (1728-1744) nous montrent les monastères à une époque où l'Orient n'avait encore subi que d'insignifiantes transformations. On y remarque que tous les bâtiments d'habitation sont à plusieurs étages, dans le genre de certains monastères ou de certaines hôtelleries de Syrie et particulièrement de Kalat-Séman. Les chambres débouchent sur des galeries en bois ou en maçonnerie servant de dégagement à toutes les pièces d'un même étage. Les galeries en bois sont souvent en encorbellement au-dessus des murs d'enceinte, souvent ce sont de simples petites tribunes semblables à des moucharabiés. Le monastère du Sauveur, à Démétrias, nous offre un spécimen bien franc de ce type monastique à enclos carré ou rectangulaire et église

du type syrien caractérisé par les escaliers extérieurs, portiques et cours. Voir *Dictionn.*, t. I, au mot Amrah, col. 1778, fig. 470; Banaqfour, col. 172, fig. 1245; Baqouza, col. 475, fig. 1385.

Une autre représentation, celle du monastère de Rôssicon, avec sa gaucherie d'exécution, complétera utilement certains détails. Situé au bord de la mer, le monastère s'étage sur les pentes de la montagne que le mur d'enceinte escalade. Au centre de l'enclos, le catholicon (τὸ καθολικόν) à croisillons et abside triangulaires, avec coupoles nombreuses. En face, le réfectoire (ἡ τράπεζα) surmonté d'un clocher carré pourvu de cloches dont on fait usage concurremment avec le simandre. Entre l'église et le réfectoire, un peu à gauche, la fontaine (ἡ φιάλη). Au nord de l'église,

un petit bâtiment carré, la bibliothèque (ἡ βιβλιοθήκη) et en face, la cuisine circulaire (μαγειρεῖον) et le four (φοῦρνος). Les logements des moines s'appuient contre les murs de clôture du monastère, murs crénelés et troués de meurtrières. Au nord, la tour du guet (ὁ πύργος) hexagonale, à quatre étages, crénelée, couverte, pourvue de machicoulis. Dans l'enclos, divers oratoires : Notre-Dame (ἡ Παναγία), Saint-Nicolas, Saint-Charalampos, le Précurseur (ὁ πρόδρομος), les Archanges. — A l'extérieur, nous voyons, au nord, le moulin (ὁ μύλος); à l'est, la cellule de Saint-Démétrius (κέλλιον ἁγίου Δημητρίου), les cabanes et le cimetière (τὸ κοιμητήριον), au milieu duquel s'élèvent la coupole de la chapelle funéraire et un cyprès. Au sud, près de la mer, l'arsenal (ἡ ἀρσανάς); le jardin (ὁ κῆπος) où un moine bêche des carrés de légumes, la fontaine d'eau douce (ἡ βρύσις); à l'ouest, la cellule de Tous-les-Saints. C'est sur le flanc méridional que s'ouvre la grande entrée du monastère (ἡ πόρτα) (fig. 3065).

L'exceptionnelle conservation des édifices syriens ou grecs dont nous venons de parler s'explique par la nature des matériaux employés dans leur construction et par la clémence d'un climat généralement sec. En Occident, ces deux conditions ont fait défaut et nous n'avons guère que des textes à invoquer, tandis que l'Orient offre des monuments. Au VIIe siècle encore, nombre de monastères occidentaux sont des maisons de bois. La Vie de saint Eugende signale : *omne illud monasterium... ex lignis fabricatum antiquitus* [1], et au IXe siècle, un grand réformateur monastique, saint Benoît d'Aniane, lutte contre la tendance au confortable : *non enim ornatis parietibus tegulisque rubentibus, vel pictis laquearibus, sed stramine vilique maceria cooperire vel facere domos decreverat* [2]. Il est clair que des maisons bâties de la sorte ne duraient guère; ce qui est d'autant plus regrettable qu'elles nous eussent parfois réservé plus de surprises, par exemple le monastère d'Abingdon au VIIe siècle, sous l'abbé Heane, avec son cloître ovale : *Habebat in long. CXX pedes et erat rotundum, tam in parte occidentali quam in parte orientali. Fundatum erat hoc monasterium ubi nunc est cellarium monachorum... In circuitu hujus monasterii erant habitaculaXII et totidem capellæ, et in habitaculis XII monachi ibidem manducantes et bibentes et dormientes; nec habebant clausum sicut nunc habent, sed erant circumdati muro alto, qui erat eis pro claustro... nec aliquis morabatur nisi tantum monachi XII illi et abbas XIIIus habebant juxta portam domum pro locutorio, in qua cum notis et amicis, si forte necessarium, loquebantur. Diebus dominicis et præcipuis festivitatibus simul conveniebant, et in ecclesia missam celebrabant et simul manducabant* [3].

Nous rencontrons bien loin de la Grande-Bretagne, en Piémont, au monastère de Novalèse [4], au VIIIe siècle, un autre exemple de vie monastique imité des lauras palestiniennes : *Antiquis vero temporibus... mos erat illorum abbatum ob jura sanctitatis custodienda, remoti vel separati manere cum aliquantis senis senioribus ad ecclesiam Domini Salvatoris. Aliorum autem caterva senum, quorum multitudo in unum habitare non quibat, in diversis cellulis in circuitu manebant ecclesiarum, de quibus luguriolis, nisi cum nimia infirmitas obstitisset, oportunis horis ad capitulum et ad mensam pariter occurrebant. Turba juvenum fratrum regularium omnis summa cum custodia infra claustra inclusi retinebantur monasterii. Erat autem vallis ipsa valde decora, hominibus copiosa et perlustrata ecclesiis, capellis, Deo in orationibus ubi tantus monachorum orabat exercitus; in qua nonnullæ erant ecclesiæ, in quibus divisi prædicti manebant monachi seni vel duodeni, qui omnes cibo et vestimento a seniore accipiebant monasterii. Cœnobitæ ergo ut diximus, hi sunt, qui plures in commune habitant... Si vero quis ægrotare cœpisset, transferebatur ad exedram latiorem et tanto senum ministerio fovebatur*, etc. [5].

C'était là une survivance anormale d'une pratique contre laquelle les conciles et les règles monastiques réagirent dès le VIe siècle [6]. On remarque dès lors la tendance à grouper les cénobites dans une enceinte, *claustra, septa monasterii*. Le concile d'Agde [7] interdit *ne monachis ad solitarias cellulas liceat a congregatione discedere, nisi forte probatis post emeritos labores, aut propter infirmitatis necessitatem asperior ab abbatibus regula remittatur, quod ita demum fiat, ut intra eadem monasterii septa manentes sub abbatis tamen potestate separatas habere cellulas permittantur. Abbatibus quoque singulis diversas cellulas aut plura monasteria habere non liceat, nisi tantum propter incursum hostilitatis intra muros urbis receptacula, quæ hospitia vocant, collocare tantum propter incursum hostilitatis intra muros urbis receptacula, quæ hospitia vocant, collocare.*

Dès l'année 510, on voit passer de la théorie à la pratique. L'abbé Agendus, à Tarnate [8], préconise et applique la règle qui concentre les moines autour de l'abbé, dans un même enclos où ils trouveront leur nourriture et leur repos [9].

La règle de saint Benoît entre pleinement dans l'esprit qui domine alors, esprit de concentration et de centralisation. Outre les garanties intrinsèques de succès que cette règle portait en elle, deux causes devaient concourir puissamment à assurer son triomphe sur toutes les autres règles concurrentes. Par une rencontre qu'on ne saurait attribuer à l'habileté ou au calcul du saint rédacteur, mais qui, pour être purement fortuite, n'en devait pas être moins efficace, la règle de saint Benoît devait, de par son institution même, être propagée et exaltée d'un commun accord par les moines et par les abbés, dont les intérêts ne sont pas toujours si heureusement d'accord. La règle favorisait les moines en allégeant le poids des observances communes, elle favorisait les abbés en les constituant, sans contestation possible, *primi inter pares*. Une conception si avantageuse aux uns et aux autres ne pouvait tarder à s'imposer et avec elle les notions lucides, les définitions nettes qui émaillaient ce code monastique.

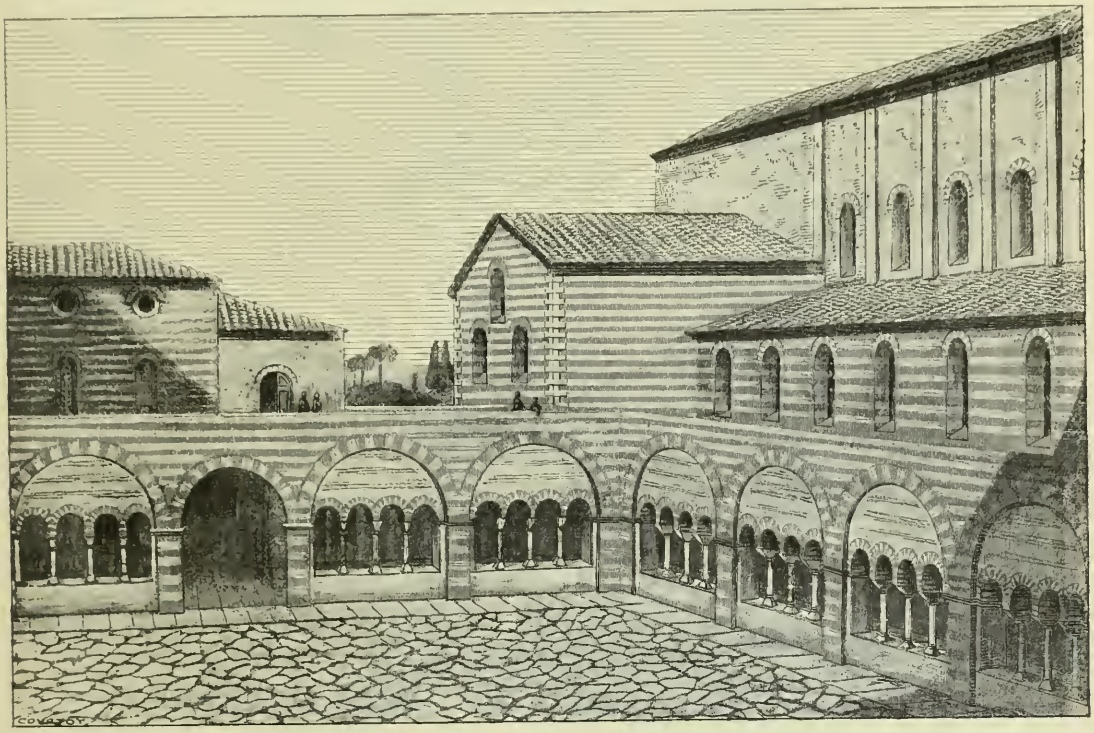
Sur la disposition et la distribution du monastère, la règle était claire : *Monasterium autem, si fieri potest, ita debet construi, ut omnia necessaria, id est aqua, molendinum, hortus, pistrinum vel artes diversæ intra monasterium exerceantur* [10]. Et, dans la pratique, lorsqu'il fonde un monastère à Terracine, saint Benoît procède conformément à la théorie [11]. Il envoie à l'avance une petite colonie prendre possession du terrain, mais il leur annonce sa visite à jour dit, *ego venio et ostendo*

[1] *Vita S. Eugendi*, c. XVIII, dans Mabillon, *Acta sanct. O. S. B.*, t. I, p. 558. — [2] *Vita S. Benedicti Anianensis*, c. XIV, dans *Acta sanct. O. S. B.*, t. IV, part. I, p. 189. — [3] *De abbat. Abendoniæ in Chron. monast. de Abend.*, édit. Stevenson, t. II, appendix II, p. 272. — [4] Au pied du Mont-Cenis. — [5] *Chron. Novalic.*, II, 1. — [6] *Conc. Venet.*, 465, can. 7; *Conc. Aurelian. I*, 511, can. 22. Cf. A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, in-8°, Leipzig, 1887, t. I, p. 225; J. Schlosser, *Die abendländische Klosterantage des früheren Mittelalters*, in-8°, Wien, 1899. — [7] *Conc. Agathense*, 506, can. 38. Voir *Dictionn.*, t. I, au mot AGDE. — [8] Dans le Jura. — [9] *Acta sanct. O. S. B.*, t. I, append. 2, p. 679. Mabillon s'exprime ainsi : *Iste etiam refutato archimandritarum orientalium more, utilius omnes univit in medium. Destructis namque mansionum ædiculis, uno cuncto secum xenodochio quiescere fecit; ut quos causa unitæ refectionis una claudebat ædicula, discretisque lectulis una ambiret et mansio.* — [10] S. Benoît, *Regula*, c. LXVI, édit. Butler, 1912, p. 117. — [11] S. Grégoire, *Vita S. Benedicti*, c. XXII, *P. L.*, t. LXVI, col. 174.

vobis in quo loco oratorium, in quo refectorium fratrum, in quo susceptionem hospitum, vel quæque sunt necessaria ædificare debeatis. On peut soutenir sans s'aventurer que saint Benoît ait appliqué dans sa fondation du Mont-Cassin les règles posées par lui-même, mais la discussion topographique de ce dernier point est trop complexe pour qu'il nous soit possible de l'aborder ici [1].

En 567, le concile de Tours indique assez clairement que les monastères doivent désormais posséder un local destiné à recevoir les frères qui souhaiteront faire la lecture et c'est dans le cloître que les usages monastiques et les règles postérieures nous montrent en effet les religieux profitant des beaux jours de l'année pour faire leur lecture : *nec liceat monachis cellulas habere communes, ubi aut bini maneant aut peculiares reponi possint; sed schola labore communi construatur, ubi omnes jaceant, aut abbate aut præposito gubernante ut dum duo vel tres vicissim legant et excubent, alii consolentur, ut non solum sit custodia corporum sed et surgat protectione assidua profectus animarum* [2]. Plus curieux encore et plus détaillé, ce texte de saint Isidore de Séville : *Monasterii autem munitio tantum* JANUAM *extrinsecus habeat, unum* PORTICUM, *per quem eatur ad* HORTUM. VILLA *sane longe remota debet esse a monasterio*...CELLULÆ *fratribus* JUXTA ECCLESIAM *constituantur, ut possint properare quantocyus ad officium.* LOCUS *autem* ÆGROTANTIUM *remotus erit a basilica, vel cellulis fratrum, ut nulla inquietudine vel clamoribus impediantur.* CELLARIUM *monachorum* JUXTA CŒNACULUM *esse oportet, ut secus positum sine mora mensis ministerium præbeat.* HORTULUS *sane intra monasterium sit inclusus, quatenus, dum intus monachi operantur, nulla occasione exterius evagentur* [3].

Enfin, nous allons commencer à entrevoir quelque chose de réel, grâce à la Vie de saint Philibert, qui construisit l'église et le monastère de Jumièges : *Ubi ejus providentia construxit per quadrum mœnia turrita mole surgentia, claustra receptionis mira, adventantibus opportuna. Introrsus domus alma fulget habitantibus digna : ab Euro surgens ecclesia crucis instar erecta cujus apicem obtinet b. Virgo Maria... Operosa saxis claustra comitantur arcus, variumque decus oblectans animum cinctum triumphantibus lymphis. Duplex vergens ad Austrum 290 ped. long. 50 in lat. eminet domus quiescendi obtentu. Singula per tecta lux radiat fenestras, vitrum penetrans, tychnus fovet adspectus legentis. Subter ædes geminæ duobus officiis opportunæ. Hinc faterna servanda conduntur, hinc prandia clara parantur; ibique conveniunt qui digne Christo deserviunt...* [4]. Ce qui subsiste aujourd'hui de l'ancienne abbaye de Jumièges est d'époque postérieure [5], mais le texte qu'on vient de lire permet d'entrevoir une disposition qui commence à se rapprocher de celle qui prévaudra finalement dans les monastères d'Occident où le cloître deviendra le triomphe de l'alignement et de la régularité des lignes architecturales la plus inflexible et la plus artificielle et la moins favorable à l'inspiration artistique.



3066. — Vue de la basilique et du cloître de Saint-Vincent aux trois fontaines.
D'après Hübsch, *Die altchristlichen Kirchen*, 1862, pl. XLVI, n. 5.

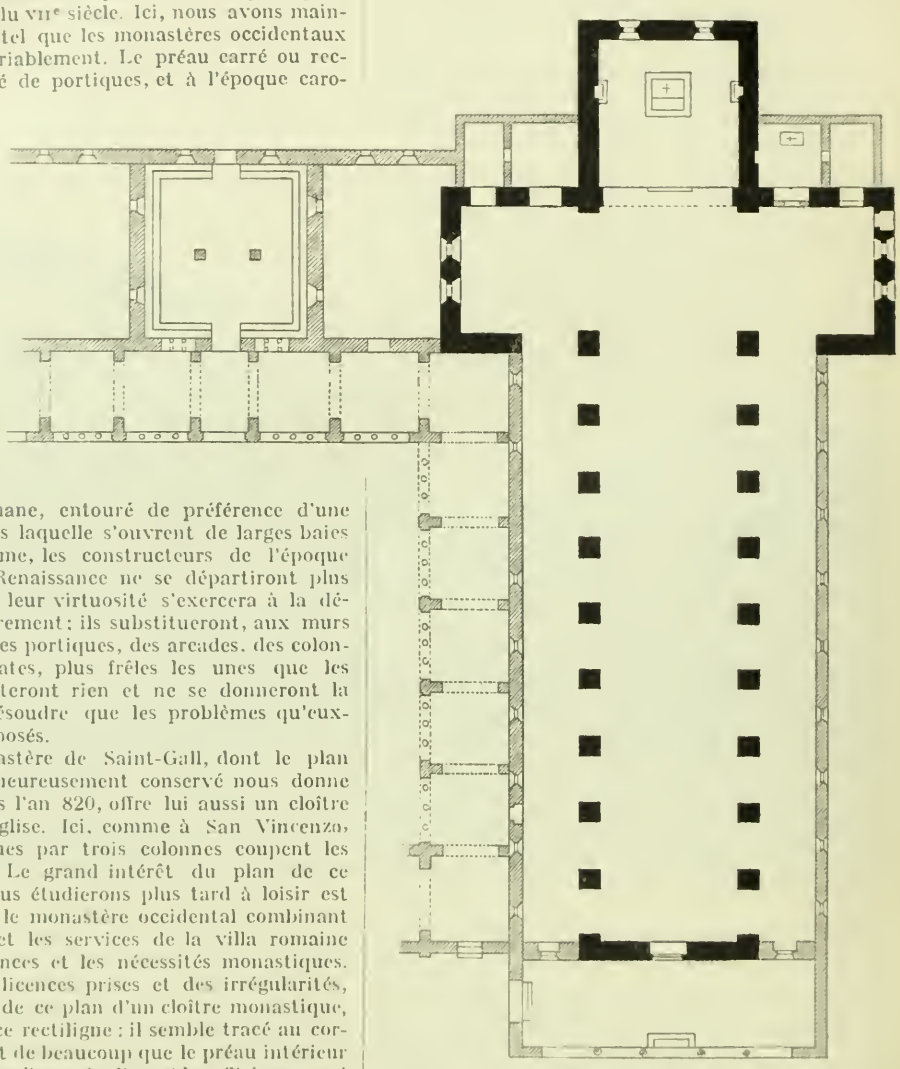
[1] CI. G. Morin, *Pour la topographie ancienne du Mont-Cassin*, dans la *Revue bénédictine*, 1908, t. XXV, p. 277-303, 468-497. — [2] *Concil. Turon.*, 567, can. 14, édit. Maassen, *Conc. ævi Merovingici*, p. 126. — [3] Holsten, *Codex regularum*, t. I, p. 188; *Regula S. Isidori*, c. I. — [4] *Vita S. Filiberti, abbat. Gemeticensis*, c. VII, dans Mabillon, *Acta sanct. O. S. B.*, t. II, ad ann. 684. — [5] A. K. Porter, *Medieval architecture. Its origins and development, with lists of monuments and bibliographies*, in-8°, New York, 1909, t. I, p. 290-291, fig. 121-124.

Hubsch[1] fait remonter au VIIe siècle le petit cloître contigu à la basilique de *San Vincenzo a tre fontane* à Rome. Ce serait, en Occident, le plus ancien spécimen conservé de cloître (fig. 3066-3068). On peut discuter sur la date, retarder cette construction jusqu'aux dernières années du VIIIe siècle, ou même le début du IXe siècle, nous croyons toutefois qu'on peut admettre la date du VIIe siècle. Ici, nous avons maintenant un cloître tel que les monastères occidentaux l'entendront invariablement. Le préau carré ou rectangulaire entouré de portiques, et à l'époque carolingienne et romane, entouré de préférence d'une galerie murée dans laquelle s'ouvrent de larges baies à jours. En somme, les constructeurs de l'époque ogivale et de la Renaissance ne se départiront plus de ce plan, toute leur virtuosité s'exercera à la décoration, à l'ajourement; ils substitueront, aux murs percés de baies, des portiques, des arcades, des colonnettes plus délicates, plus frêles les unes que les autres, ils n'inventeront rien et ne se donneront la satisfaction de résoudre que les problèmes qu'eux-mêmes se seront posés.

Le grand monastère de Saint-Gall, dont le plan célèbre qui s'est heureusement conservé nous donne la disposition vers l'an 820, offre lui aussi un cloître sur le flanc de l'église. Ici, comme à San Vincenzo, des baies soutenues par trois colonnes coupent les murs du cloître. Le grand intérêt du plan de ce Saint-Gall que nous étudierons plus tard à loisir est de nous montrer le monastère occidental combinant les installations et les services de la villa romaine avec les convenances et les nécessités monastiques. Malgré bien des licences prises et des irrégularités, la caractéristique de ce plan d'un cloître monastique, c'est son apparence rectiligne : il semble tracé au cordeau et il s'en faut de beaucoup que le préau intérieur suffise à desservir les lieux réguliers et les officines; aussi on en a pris son parti et les officines ont été reléguées et dispersées dans différentes directions. Le cloître est maintenant destiné à remplir un rôle analogue à celui du *peristylium* dans l'ancienne maison romaine, il dessert les lieux réguliers comme le péristyle desservait les « appartements nobles ».

Si l'on se contente de jeter un coup d'œil sur le plan de la maison romaine et sur celui du monastère occidental, l'analogie paraît si évidente que l'un paraît avoir procédé de l'autre. L'assimilation souffre cependant, à l'examen, quelques difficultés. La maison romaine offre une succession de trois cours nettement séparées et dont il semble même qu'on s'ingénie à rendre la communication malaisée; chacune de ces cours a une destination distincte et si, tardivement, nous pouvons rapprocher le cloître avec sa ceinture de lieux réguliers du péristyle avec son entourage d'appartements nobles, nous ne sommes pas en mesure d'affirmer que ce soit là autre chose et plus qu'une coïncidence fortuite.

Aucun monument, aucun texte, à notre connaissance du moins, ne nous a permis d'entrevoir la transition évidente entre la maison romaine et le cloître monastique. Ce qui plaiderait en faveur de cette assimilation, ce serait le caractère discret qui s'attache au péristyle dans lequel pénétraient seuls les parents et les amis et qui s'attache également au cloître réservé aux moines et à de rares familiers dont on peut répondre. Mais c'est là une ressemblance assez superficielle. Cependant, il n'est pas impossible de pousser plus loin. Le cloître serait la maison ro-



3067. — Plan de l'église et du cloître de Saint-Vincent aux trois fontaines.

D'après Hubsch, *Die altchristlichen Kirchen*, 1862, pl. XLV, n. 1.

[1] Hübsch, *Die altchristlichen Kirchen nach den Baudenkmälern und älteren Beschreibungen und der Einfluss des altchristlichen Baustyls auf den Kirchenbau aller späteren Perioden*, 1862, pl. IV, fig. 17; pl. XLV, fig. 1, 2; pl. XLVI, fig. 5-8.

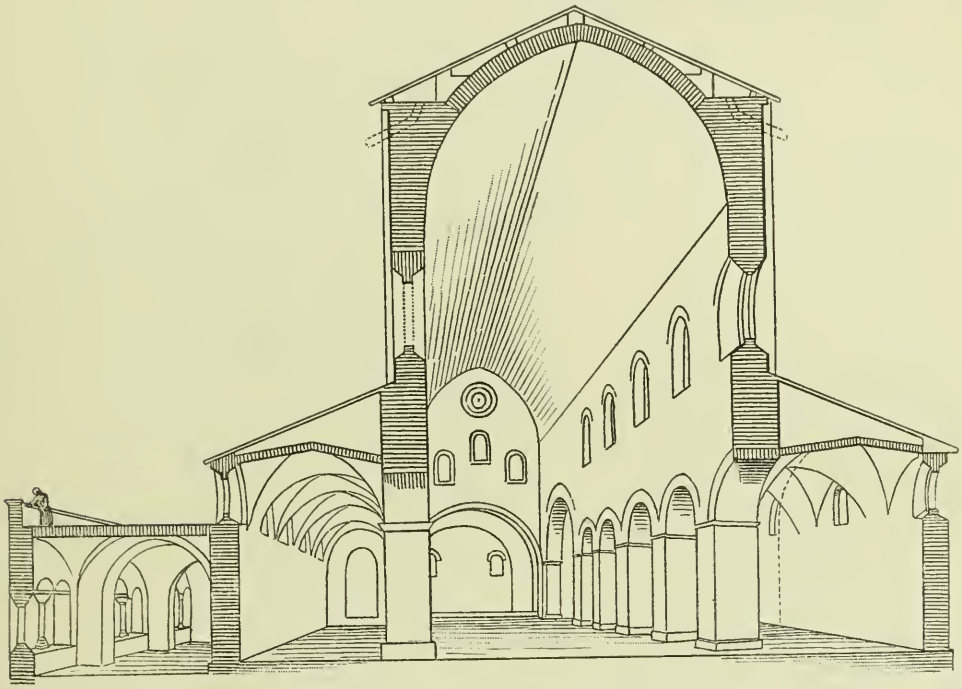
maine sectionnée du *gynæceum*; il n'en est, bien entendu, plus question et, allégée d'autant, la maison romaine est amputée de la première cour jusqu'au *tablinum*. Cette cour réservée au portier, aux ateliers, aux logements des serviteurs, aux approvisionnements, formera dans le monastère un éparpillement suivant les nécessités et les convenances.

Ce n'est là toutefois, selon nous, qu'une explication quand même dont on peut se passer. En se constituant, le monastère se préoccupe d'assurer ses *claustra*, c'est-à-dire son isolement du monde par l'éloignement et par l'enclos; lorsque le recrutement amène un nombre croissant de sujets et que le type de vie conventuelle prévaut définitivement en Occident sur le type individuel, que le cénobitisme centralisé et discipliné s'organise, légifère, tend à établir dans la mesure du possible l'uniformité de vie commune et d'exercices en commun, la nécessité s'impose de bâtir des locaux capables de recevoir le grand nombre des frères. Tandis qu'en Orient, une partie seulement de la communauté peut pénétrer dans l'église, en Occident, on se préoccupe de la rassembler à l'aise non seulement à l'église, mais au réfectoire, au dortoir, dans la salle capitulaire. Ces lieux vastes se trouvent nécessairement rapprochés, parce que les règles monastiques et notamment la règle de saint Benoît ont morcelé les heures de la journée par de fréquentes réunions; aussi, sous peine de passer le temps qui sépare ces réunions en marches et en contre-marches, il a fallu grouper le plus possible l'église, où on se rend au minimum quatre fois par jour, souvent plus, le réfectoire, où on prend au moins deux repas, la salle capitulaire, où se donne une instruction quotidienne, le dortoir, où les frères dorment et font la sieste. C'est la nécessité qui a groupé les locaux, c'est vraisemblablement la commodité, peut-être une réminiscence de la maison romaine, qui les a fait distribuer autour d'un préau. Si ce préau a un puits, une fontaine, est-ce un souvenir de l'*impluvium*? C'est possible, c'est surtout nécessaire. Cette fontaine, n'est-ce pas le lavabo de tous ceux qui, passant d'un exercice à un autre, ont souci de se rafraîchir la figure, les mains ou la gorge?

Des conditions d'existence absolument différentes se sont donc accommodées d'installations analogues; il n'en faut pas conclure rigoureusement que le cadre antique s'est imposé à l'adaptation monastique, tout au plus peut-on croire qu'on l'a employé sans y réfléchir, instinctivement, parce qu'on en avait toujours fait usage et qu'on n'imaginait pas pouvoir s'en passer.

S'il fallait à tout prix trouver au cloître carré un prototype, n'est-ce pas dans l'*atrium* carré qui précède les basiliques depuis le IVe siècle qu'il faudrait le chercher? Les premiers essais de vie monastique en Occident s'organisent et s'abritent à proximité d'une basilique, comme nous croyons l'avoir montré en étudiant le cénobitisme. Voir ce mot.

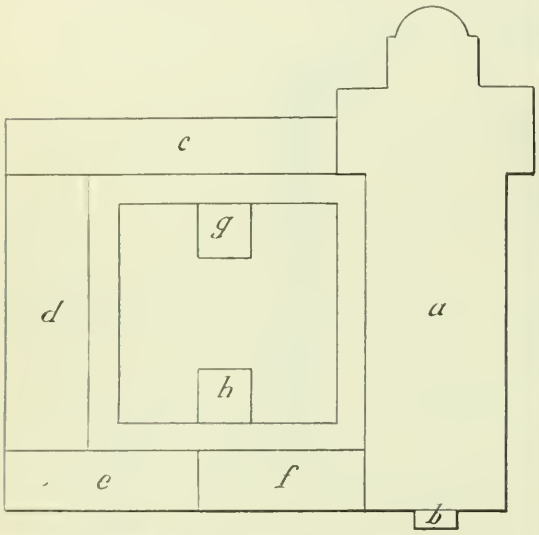
Or, à Verceil, à Milan, à Rome, à Hippone, à Carthage, partout où nous voyons préluder aux communautés futures, les groupes se rapprochent le plus possible de l'église dans laquelle ils célébreront la louange divine. Probablement, ils se logent là où nous pouvons entrevoir quelque indice, il semble que ces monastères s'installent dans les bâtiments de l'église, *in atrio ecclesiæ*. C'est là que, tant bien que mal, on s'entasse, dans les maisonnettes qui enserrent l'*atrium*. Vienne une circonstance favorable, on établira des locaux plus spacieux et comme, pour l'ordinaire, l'*atrium* borde la voie publique, qu'il est impossible d'empiéter sur celle-ci, on se rejettera sur un côté de l'église, tout en gardant cette disposition d'une cour carrée dont l'habitude est prise désormais. Une autre circonstance influera sur ce déplacement. Tandis qu'ils habitent les maisonnettes, les salles qu'ils ont accrochées



3068. — Coupe de la basilique et du cloître de Saint-Vincent aux trois fontaines.
D'après Hübsch, *Die altchristlichen Kirchen*, 1862, pl. XLV, fig. 2.

tout autour de l'*atrium*, les clercs se trouvent encore engagés et mêlés dans la foule laïque qui traverse l'*atrium* pour pénétrer dans la basilique, stationne sous le portique, parle, trouble la paix et le silence. Mais ces clercs tendent rapidement à s'absorber dans l'institution monastique dont le recueillement et la solitude sont incompatibles avec ce mouvement et ce bruit, on déserte donc l'*atrium* et on le recommence, mais plus spacieux, mieux combiné, hors de portée du public qui pénétrera dans l'église par le *narthex*, tandis que les moines auront une entrée latérale réservée à eux seuls.

De textes formels en faveur de cette opinion, nous n'en pouvons citer; cependant, quoique tardif, nous en rencontrons un qui ne laisse pas d'être intéressant. Dans la Vie de saint Grégoire le Grand par Jean



3009. — Plan schématique de Fontenelle.
D'après O. Hager.

a, église; *b*, narthex; *c*, dortoir; *d*, *domus major*; *e*, réfectoire; *f*, celier; *g*, archive; *h*, bibliothèque.

Diacre, écrite au IXe siècle, nous lisons : *In cujus venerabilis monasterii atrio juxta nymphæum.* Cet *atrium* du monastère et cette fontaine, c'est le cloître et le puits. A cette date du IXe siècle, la position du cloître par rapport à l'ensemble des bâtiments du monastère ne paraît pas encore irrévocablement fixée. Lors de la reconstruction du monastère de Fulda, l'abbé saint Eigil (817-822) *claustrum monasterii ex novo construere cogitavit. Vocantur ad consilium fratres, quæsitum est, in quo loco ædificatio claustri congruentius posset optari. Quidam dederunt consilium, contra partem meridianam basilicæ,* JUXTA MOREM PRIORIS; *quidam autem* ROMANO MORE *contra plagam occidentalem satius poni confirmant, propter vicinitatem martyris, qui in ea basilicæ parte quiescit. Quorum consilio adsensum præbuere fratres, concordabat nihilominus et reliqua pars fratrum*[1].

A Fontenelle, l'abbé Anségise (822-833) bâtit un cloître dont on a proposé la reconstitution que nous donnons ici[2] (fig. 3059)

Ædificia[3] *autem publica ac privata ab ipso cœpta et consummata hæc sunt. In primis dormitorium fratrum nobilissimum construi fecit longitudinis pedum ducentorum octo, latitudinis vero viginti septem; porro omnis ejus fabrica porrigitur in altitudine pedum sexaginta quatuor; cujus muri de calce fortissima ac viscosa arenaque rufa et fossili lapideque tofoso ac probato constructi sunt. Habet quoque solarium in medio sui, pavimento optimo decoratum, cui desuper est laquear nobilissimis picturis ornatum; continentur in ipsa domo desuper fenestræ vitreæ, cunctaque ejus fabrica excepta maceria de materia quercuum durabilium condita est, tegulæque ipsius universæ clavis ferreis desuper affixæ; habet sursum trabes et deorsum. Post quod ædificavit aliam domum quæ vocatur refectorium, quam ita per medium maceria ad hoc constructa dividere fecit, ut una pars refectorii, altera foret cellarii, de eadem videlicet materia similique mensura sicut et dormitorium; quam variis picturis decorari in maceria et in laqueari fecit a Madalulfo, egregio pictore Cameracensis ecclesiæ. Tertiam nempe fecit domum egregiam construi quam majorem vocant, quæ ad orientem versa, ab uno fronte contigit dormitorium, ab altera adheret refectorio, ubi cameram et caminatam necnon et alia plurima ædificari mandavit; sed adveniente morte ejusdem, hoc opus ex parte imperfectum remansit. Hæc tria egregia tecta ita constituta sunt; dormitorium videlicet ab una fronte versum est plagæ septentrionali, ab altera australi et adheret ab ea basilicæ sancti Petri; refectorium similiter versum est eisdem plagis, et est fere contiguum a parte meridiana absidæ basilicæ sancti Petri; porro illa major domus sicut supra diximus constituta est. Ecclesia autem sancti Petri a parte meridiana sita est, versa tamen ad orientem; ipsa etiam a parte occidentali triginta pedum in longitudine ac totidem in latitudine accrevit, constructoque desuper cœnaculo, quam in honore domini Dei salvatoris nostri Jesu Christi dedicandum fore præoptabat; sed et ipsum opus propter mortem ejus tam citum imperfectum remansit. In eadem autem basilica sancti Petri pyramidem quadrangulam altitudinis triginta quinque pedum de ligno tornatili compositam, in culmine turris ejusdem ecclesiæ collocari jussit; quam plumbo, stanno ac cupro deaurato cooperiri jussit, triaque ibidem signa posuit; nam antea nimis humile hoc opus erat. Ipsam namque turrim simulque absidam tegulis plumbeis ac novo cooperiri jussit.*

Jussit præterea aliam condere domum juxta absidam basilicæ sancti Petri ad plagam septentrionalem, quam conventus sive curiæ quæ græce beleuterion (βουλευτήριον) *dicitur appellari placuit, propter quod consilium in ea de qualibet re perquirentes, convenire fratres soliti sint; ibi namque in pulpito lectio quotidie divina recitatur, ibi quicquid regularis auctoritas agendum suadet, deliberatur; in qua etiam monumentum nominis sui collocari jussit, ut dum vitæ præsentis terminum daret, illic a suis deponeretur. Item ante dormitorium, refectorium et domum illam quam majorem nominavimus, porticus honestus cum diversis pogiis* [= *gradibus*] *ædificari jussit quibus trabes imposuit ac juxta mensuram eorumdem tectorum in longum extendit; in medio autem porticus quæ ante domitorium sita videtur, domum cartarum constituit; domum vero qua librorum copia conservaretur, quæ græce pyrgiscos dicitur, ante refectorium collocavit cujus tegulas clavis ferreis configi fecit.*

H. LECLERCQ.

CLONMACNOIS. I. Le monastère et son fondateur. II. Les églises. III. Les tours rondes. IV. Les croix de pierre. V. Les pierres tombales. VI. Objets divers. VII. Bibliographie.

I. LE MONASTÈRE ET SON FONDATEUR. — Clonmac-

[1] Candidus, *Vita Eigilis*, c. XXII. — [2] La reconstitution de O. Hager, *Zur Geschichte der abendländischen Klosteranlage*, dans *Zeitschrift fur christliche Kunst*, 1901, t. XIV, p. 97-106, 139-146, 170-186, 193-203, me paraît mieux entendue que celle de Schosser. — [3] *Gesta abbatum Fontanellensium*, c. XVII, dans *Monum. Germ. hist.*, *Scriptores*, t. II, p. 296.

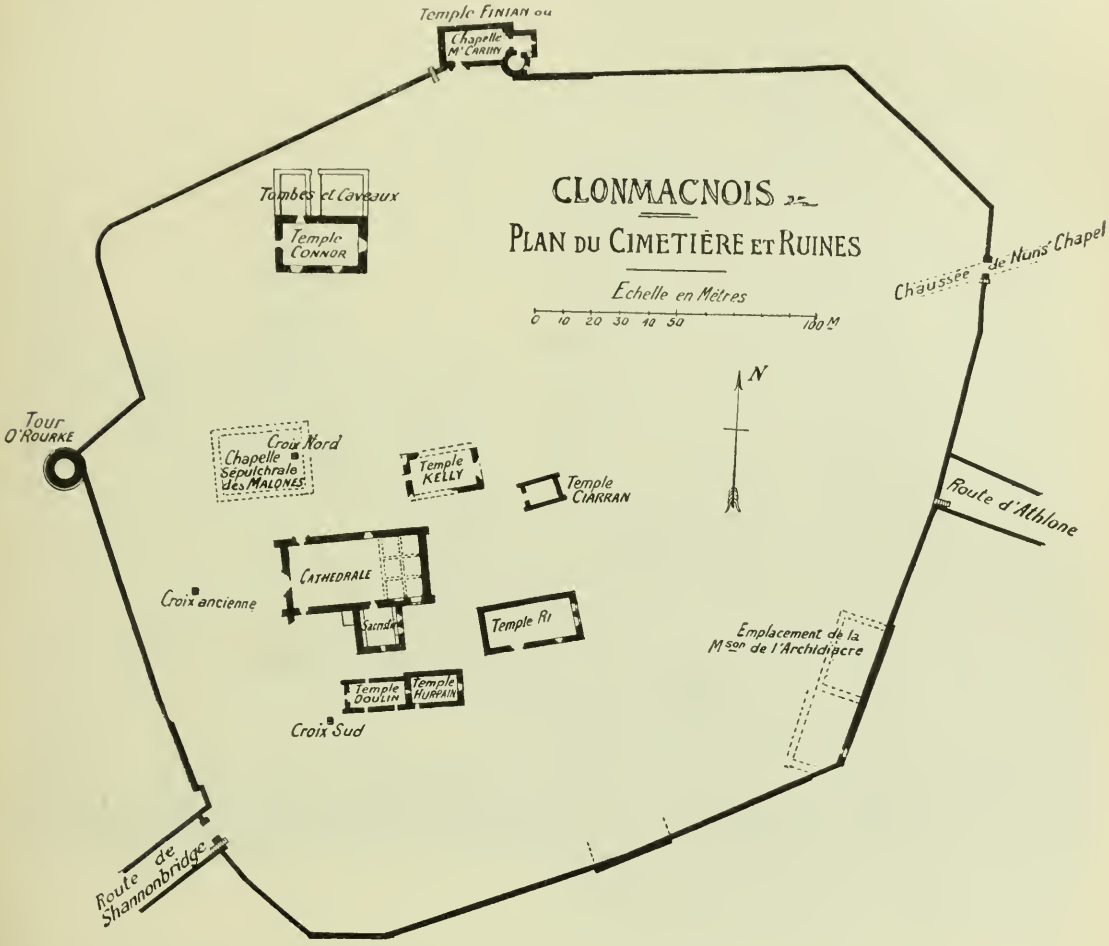
nois est situé au centre de l'Irlande, dans le King's County, sur la rive gauche du Shannon, à 9 milles environ au sud de la ville d'Athlone. Son nom (Cluain Maccu Nois) signifie « la prairie de la *gens* de Nos ».

Saint Ciaran, surnommé « le fils du charpentier », y fonda, aux environs de l'an 545, un monastère à la tête duquel il ne demeura pas longtemps, seulement un an, d'après l'un de ses biographes. Le même auteur fait mourir le saint à l'âge de trente-trois ans [1]. Il fut enterré à Clonmacnois. Au temps, relativement peu ancien, où écrivait le biographe dont je viens de parler, on conservait religieusement dans ce monastère la pierre dont Ciaran s'était servi comme de chevet [2]. Il ne reste plus trace de son tombeau.

Malgré sa courte carrière, le fondateur de Clonmacnois a pris rang parmi les saints les plus célèbres d'Irlande. Le *Catalogue des saints*, écrit au VIIIe siècle [3], et le *De controversia paschali* de Cummian (vers 632) [4] le nomment avec honneur.

Clonmacnois devint bientôt l'une des abbayes les plus renommées de l'île des Saints. Beaucoup d'autres monastères modelaient leurs observances sur les siennes [5]. Le territoire soumis à sa juridiction ou à son influence était très étendu [6].

L'auteur d'une *Vita Ciarani* mentionne l'abbé de Clonmacnois au nombre de ceux qu'il appelle « les huit principaux auteurs de règles de l'Irlande . » On ne peut affirmer qu'il soit question, dans ce texte, de règles monastiques. Une autre *Vie* parle de règles et de coutumes introduites par Ciaran à Clonmacnois et qui, de là, se seraient répandues « dans tous les monastères des saints d'Irlande [8]. » En fait, il nous est parvenu un écrit ascétique en vers sous le nom d'un Ciaran, qui est soit celui de Clonmacnois, soit son homonyme de Saigir [9].



3070. — Plan du cimetière de Clonmacnois.
D'après Stewart Macalister, *The memorial slabs of Clonmacnois*, frontispice.

[1] *Vita sancti Ciarani de Cluain*, 32, dans C. Plummer, *Vitæ sanctorum Hiberniæ*, Oxonii, 1910, t. I, p. 215. — [2] *Vita sancti Ciarani, loc. cit.* — [3] Ed. Haddan et Stubbs, *Councils and ecclesiastical documents relating to Great Britain and Ireland*, Oxford, 1869-1878, t. II, p. 292-294. — [4] *P. L.*, t. LXXXVII, col. 977 *a*. — [5] *Betha Ciarain*, dans les *Lives of saints from the Book of Lismore* de Wh. Stokes, Oxford, 1890, p. 118, 263. — [6] *Et parrochia eius per circuitum multum dilatata est. Vita sancti Ciarani*, 28, éd. Plummer, p. 211. — [7] Chez Colgan, *Trias Thaumaturga*, Lovanii, 1647, p. 471; P. Fleming, *Collectanea sacra*, Lovanii, 1667, p. 433. — [8] *Betha Ciarain*, du *Livre de Lismore*, *loc. cit.* — [9] Cette règle en vers attribuée à un Ciaran a été publiée par J. Strachan, dans *Erin*, t. II, 1905, p. 227-228. Voir mon *Inventaire des règles monastiques irlandaises*, dans *Revue bénédictine*, 1908, t. XXV, p. 178-179.

Dès le haut moyen âge il y eut une école très brillante à Clonmacnois. L'un des correspondants d'Alcuin, Colgu († vers 794), a été identifié par Dümmler et plusieurs autres, comme l'un des maîtres de cette école [1]. C'est à Clonmacnois que furent composées les plus anciennes annales irlandaises que nous possédions. Elles sont l'œuvre d'un abbé de ce monastère, Tigernach, mort en 1088 [2]. C'est également là que, au XIe siècle, Maelmuire mac Ceileachaia copia une partie du plus ancien des manuscrits irlandais, le *Leabhar na h-Uidre* (livre de la vache brune) [3]. D'après les pièces très variées contenues dans ce manuscrit et d'après les sources reconnaissables des *Annales* de Tigernach, on peut se faire une idée approximative de la richesse de la bibliothèque de l'abbaye au XIe siècle, après les ravages des Danois. L'annaliste a eu notamment à sa disposition les *Chroniques* de saint Jérôme, de Julius Africanus (?), de Bède, les *Histoires* de Paul Orose, les *Étymologies* d'Isidore, une traduction latine des *Antiquités judaïques* de Josèphe, etc. [4].

En 1152, Clonmacnois est devenu un évêché dépendant de la métropole de Tuam [5]. Mais c'est surtout comme nécropole princière que ce lieu fut célèbre au moyen âge. C'est là que se faisaient enterrer les rois de Connaught et les Hy Neills du sud [6]. « Presque depuis sa fondation en 547, dit M. Stewart Macalister, la renommée de la sainte cité de Ciaran se répandit dans toute l'Irlande : en son vaste cimetière s'accumulèrent les ossements de près de cinquante générations, apportés là de tous les points de l'île pour y être enterrés [7]. » Les poètes ont chanté le mélancolique aspect de ce champ funèbre et les souvenirs qui s'y rattachent [8] (fig. 3071). De nos jours, l'archéologue trouve là de nombreux monuments d'un haut intérêt. Sur la pente qui descend doucement vers la rive du Shannon, parmi les innombrables débris dispersés confusément, on aperçoit, rongées par le temps, croix, églises, tours rondes, et surtout maintes pierres tombales marquées d'inscriptions et de dessins remontant à une très haute antiquité. C'est sur ces derniers monuments que nous devrons insister.

3071. — Vue du cimetière de Clonmacnois. D'après une photographie.

II. Les églises. — On trouve assez souvent, en Irlande, des groupes de sept églises [9]. Ce nombre s'est présenté jadis à Clonmacnois. Actuellement, il ne subsiste que des ruines d'édifices religieux remontant au bas moyen âge ou même à une époque plus récente,

[1] *Epistolæ Karol. ævi*, dans *Monum. Germ. hist.*, t. II, p. 32; cf. *ibid.*, p. 33-34. — [2] Éd. Whitley Stokes, dans la *Revue celtique*, 1895-1897, t. XVI-XVIII. Ne pas confondre l'œuvre de Tigernach avec les *Annales de Clonmacnois*, dont il n'existe qu'une traduction anglaise exécutée en 1627. Ces dernières ont été publiées par D. Murphy, à Dublin, en 1896. — [3] Voir *Leabhar na h-Uidhri, a Collection of pieces in prose and verse in the Irish language*, Dublin, 1870. — [4] C.J. Whitley, Stokes, *The annals of Tigernach*, dans la *Revue celtique*, 1895, t. XVI, p. 375. — [5] Voir mes *Chrétientés celtiques* Paris, 1911, p. 366. — [6] *Vita Ciarani*, 18, éd. C. Plummer, p. 211. — [7] R. A. Stewart Macalister, *The memorial slabs of Clonmacnois*, Dublin, 1909, p. 96. — [8] Voir Petrie, *Christian inscriptions in the Irish language from the earliest known to the end of the twelfth century. Edited with introd. by Margaret Stokes*, Dublin, 1870-1878, t. I, p. 79-81, et surtout, *The graves of the kings at Clonmacnois*, texte publié avec traduction par R. I. Best, dans *Erin*, 1905, t. II, p. 163-171. — [9] Wh. Stokes, *The tripartite life of St. Patrick and other documents*, London, 1887, p. CLVII, p. 587.

et dont nous n'avons pas à parler ici. Au milieu du groupe des sept églises s'élevait la cathédrale, Teampull Dermot, appelée aussi *Damhliag mór* (la grande église de pierre). Lorsque, dans le second quart du IXe siècle, le chef danois Turgeis pilla les monastères de Meath et de Connaught, celui de Ciaran n'échappa pas au désastre, et une chronique nous montre Ota, la femme du Viking, proférant ses oracles, assise sur l'autel de Clonmacnois, « sur l'autel de la grande église, » dit une autre recension du même texte [1].

La cathédrale fut brûlée à plusieurs reprises, en 985, 1020, 1077.

III. Les tours rondes. — Il y en a deux à Clonmacnois, la tour d'O'Rourke et celle de Mac Carthy. La première, d'après Petrie, daterait de l'an 908, mais l'examen de la maçonnerie a amené M. Westropp à la croire moins ancienne [2]. On lit dans la *Chronicum Scotorum*, sous la date de 1120, que « le grand beffroi de Clonmacnois fut achevé par Gillachrist Ua Maeileoin et Toirdhealbhach Ua Conchobhair [3]. » Ce « grand beffroi » doit être identifié avec la tour d'O'Rourke.

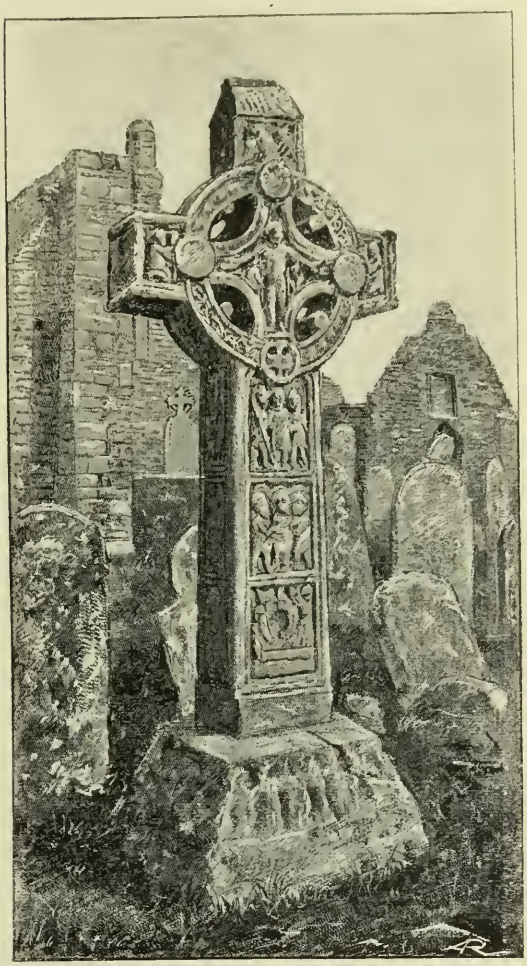
Cette tour a été décapitée par la foudre en 1135. Elle n'a plus actuellement que 19 mètres de haut, et cependant elle est encore visible de très loin. On sait que la porte d'entrée des tours rondes est généralement placée à une certaine hauteur au-dessus du sol pour qu'on ne puisse y accéder qu'au moyen d'une échelle. Le seuil de la porte de la tour d'O'Rourke est maintenant à 3m40 au-dessus du sol.

La tour de Mac Carthy est complète. Elle ne mesure que 17m10 de hauteur. Elle est accolée à l'une des églises, Teampull Finghin. On n'est pas d'accord sur la question de savoir si la tour et l'église sont contemporaines. Elle ne remonte pas, sans doute, plus haut que le XIIe siècle [4].

IV. Les croix de pierre. — On trouve à Clonmacnois deux anciennes croix de cimetière complètes, le fût d'une troisième et des fragments ayant appartenu soit à cette dernière, soit à d'autres du même genre, aujourd'hui disparues.

La croix du sud, ou petite croix, est située à l'angle sud-ouest du temple Dowling. C'est une de ces croix que les archéologues des Iles Britanniques appellent *ringed-crosses* (croix à anneau) ou bien *wheel-crosses* (croix à roue), parce que les bras et le montant sont réunis par un cercle de pierre ayant pour centre leur point de jonction. Celle-ci présente, sur ses quatre faces, des compartiments ornés d'entrelacs et de spirales : un seul compartiment offre des figures humaines. Elle mesure 2m75 de hauteur [5].

La croix de l'ouest, ou grande croix, se dresse à l'ouest de la cathédrale et non loin de la tour ronde d'O'Rourke. Elle est du même type que la précédente. Elle mesure 3m05 de hauteur (3m95 si l'on tient compte du socle). A la différence de la précédente, elle offre un grand nombre de figures et peu d'ornements. Chaque face du fût est divisée en trois compartiments. Comme sur beaucoup d'autres croix irlandaises, on y distingue des scènes bibliques (fig. 3072). C'est, sans doute, la raison pour laquelle les *Annales* lui ont donné le nom de *Cros-na-sereaptra* (croix des Écritures) [6]. La tête de croix aussi est sculptée. Dans la partie inscrite dans le cercle de pierre, on remarque la crucifixion (face ouest) et le jugement dernier (face est). MM. H. S. Crawford et T. J. Westropp ont donné une description détaillée des diverses scènes qui figurent sur cette croix [7]. Ce qui n'est pas moins intéressant, c'est l'inscription en langue irlandaise qu'elle porte à sa base. Assez maltraitée par le temps, elle est maintenant extrêmement difficile à déchiffrer. Voici comment George Petrie l'a lue en 1822 : « Prière pour



3072. — Grande croix du cimetière.
D'après une photographie.

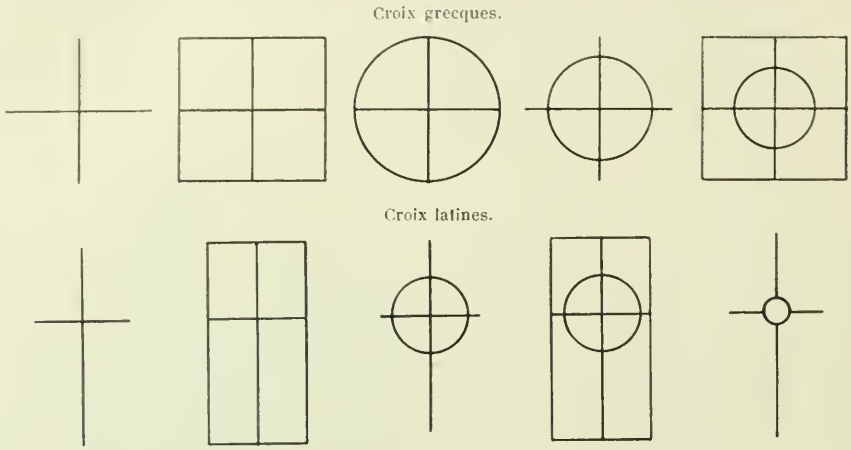
Fland, fils de Mael-Sechlaind. Colman qui fit cette croix pour le roi Fland [8]. »

En ce Fland, on s'accorde à reconnaître un roi d'Irlande mort vers 915 et en Colman un abbé de Clonmacnois mort vers 925 [9]. Si ce déchiffrement et ces identifications étaient justes, nous connaîtrions

[1] *The war of the Gædhil with the Gaill*, éd. J. H. Todd, London, 1867, p. 12-13, 226. — [2] T. J. Westropp, *A description of the ancient buildings and crosses at Clonmacnois*, dans *Journal of the Royal Society of antiquaries of Ireland*, 1907, Ve sér., t. XVII, p. 290. — [3] *Chronicum Scotorum*, éd. W. H. Hennessy, Londres, 1866, p. 324-325. Les *Annales des quatre maîtres* placent cet événement en 1124. — [4] A. C. Champneys, *Irish ecclesiastical architecture*, Londres, 1910, p. 60, 208-211. — [5] Figures dans Champneys, *op. cit.*, pl. XXXII; Henry O'Neill, *The most interesting of the ancient crosses of ancient Ireland*, London, 1853, pl. 25, 26. — [6] Voir *Annales des quatre maîtres*, s. a., 1060. — [7] H. S. Crawford, *A descriptive list of the early Irish crosses*, dans *Journal of the Roy. Soc. of antiquaries of Ireland*, 1907, Ve sér., t. XVII, p. 224-225, pl. IV en face de la p. 218; T. J. Westropp, *op. cit.*, p. 293. — [8] George Petrie, *Christian inscriptions in the Irish language from the earliest known to the twelfth century*, Dublin, 1870-1878, t. I, p. 42. — [9] G. Petrie, *op. cit.*, t. I, p. 42-44; Romilly Allen, *Celtic art in pagan and christian times*, Londres [1904], p. 190; Champneys, *Irish ecclesiastical architecture*, 1910, p. 84; Westropp, *op. cit.*, p. 291-292.

d'une façon approximative la date de l'érection d'une des plus belles croix d'Irlande.

V. Les pierres tombales. — Nous avons dit quelle importance eut longtemps Clonmacnois comme lieu de sépulture. En 1822, date à laquelle George Petrie visita le cimetière en vue de réunir les matériaux de son futur ouvrage sur les inscriptions chrétiennes en langue irlandaise, il put examiner environ 270 pierres tombales. Plus de soixante d'entre elles avaient disparu en 1898 [1]. Depuis lors on a pris des mesures pour conserver ces monuments d'un si grand intérêt pour l'archéologue, le linguiste et l'historien. Quelques-unes de ces dalles, remarquables soit par leur ornementation, soit par leurs inscriptions, sont d'une antiquité fort vénérable, puisqu'il en est qui datent du VIIIe siècle. On a enfermé entre les murs en ruines des églises toutes celles qui ont un intérêt archéologique [2]. Aucun des monuments que nous avons passés en revue jusqu'ici ne permet de remonter aussi haut dans l'histoire de Clonmacnois. Un épigraphiste très distingué, M. R. A. Stewart Macalister, a consacré un excellent ouvrage à l'étude de ces dalles funéraires, *The memorials slabs of Clonmacnois*, Dublin, 1909. Nous ne saurions suivre un meilleur guide pour mettre brièvement en évidence la valeur de ces monuments.



3073. — Différentes formes de croix sur les dalles.

3074. — Dalle, n. 237.
D'après S. Macalister, *op. cit.*, p. 97, fig. 15.

3075. — Dalle, n. 93.
D'après S. Macalister, *op. cit.*, pl. XIII.

[1] Date du premier voyage d'étude de M. Macalister à Clonmacnois. Voir ses *Memorial slabs*, p. VII-VIII. — [2] Pourquoi a-t-on laissé la dalle n. 141 du catalogue de Macalister près de la fontaine de Saint-Ciaran, distante de 500 mètres environ de l'enceinte du cimetière? Le 15 mai 1912, j'ai pu constater que cette dalle ancienne gisait en ce lieu écarté.

Ces dalles sont en granit ou en calcaire. Généralement elles ont une épaisseur de 75 millimètres environ. Leur forme primitive paraît avoir été assez variable; souvent elles durent avoir, même neuves, des contours irréguliers. Quant à leur position sur le sol, les unes étaient dressées verticalement, les autres couchées sur la tombe [1].

Ces pierres, ou ce qui en reste dans l'état actuel, présentent soit une croix, soit un fragment de croix, une inscription ou un fragment d'inscription, soit, comme il arrive souvent, croix et inscription coexistant sur la même dalle. Tantôt, c'est la croix grecque, tantôt la croix latine. Parfois le dessin est d'une extrême simplicité, d'autres fois, il est enrichi d'ornements variés. J'emprunte à M. Macalister les diagrammes de la fig. 3073 qui montrent les combinaisons diverses dans lesquelles entre, comme élément primordial, l'un ou l'autre des deux types de croix susdits.

Dans les croix les mieux décorées, l'ornementation se présente principalement dans l'expansion, généralement circulaire, qui règne au point de jonction des bras et aussi aux quatre extrémités de la croix, les-

3076. — Dalle, n. 22.
D'après S. Macalister, *op. cit.*, pl. III.

quelles sont très souvent en forme de demi-cercle. On remarque dans ces demi-cercles des ornements géométriques à base de T ou de Z que les archéologues d'outre-Manche appellent *key-patterns, step-patterns.* Ce type de croix à expansion centrale circulaire et à extrémités semi-circulaires est, peut-être, remarque M. Macalister, le plus caractéristique de l'art de Clonmacnois [2] (fig. 3074). L'entrelacs n'apparaît pas souvent sur ces dalles. Les éléments zoomorphiques et phyllomorphiques sont encore plus rares.

Les inscriptions sont en caractères gaéliques. Une seule pierre, qui existait encore du temps de Petrie, mais qui est aujourd'hui perdue, portait un mot en écriture oghamique [3]. La langue des inscriptions est l'irlandais. La formule funéraire se borne à exprimer une très brève demande de prière pour le défunt.

« Une prière pour Ferdamnach » (fig. 3075). *Oroit* est la forme irlandaise qui signifie prière; lat. *oratio.* Presque toujours l'abréviation *or* tient place de ce mot. On n'a découvert, à Clonmacnois, qu'un seul fragment de dalle qui porte une inscription latine, laquelle est d'ailleurs très mutilée [4]

Il nous reste à parler des pierres tombales sur lesquelles figurent les inscriptions les plus anciennes. Les personnages qui y sont mentionnés peuvent être identifiés quelquefois avec une certaine probabilité à l'aide des *Annales* irlandaises. Toutefois, il y aurait danger à s'efforcer de réaliser un trop grand nombre d'identifications. Petrie n'a pas su résister à cette tendance. Nous préférons suivre les principes plus sûrs et plus critiques de M. Macalister [5].

On connaît par les *Annales* le nom de Cuindles, abbé de Clonmacnois mort vers l'an 720. C'est là un nom peu fréquent. Il apparaît sur la pierre n. 108 de la classification de Macalister. Les caractères de l'inscription ont un aspect archaïque, mais la croix auréolée gravée sur la pierre paraît à cet archéologue d'un type trop développé pour être du premier quart du VIIIe siècle.

La pierre n. 116, qui porte le nom de Cellach, commémore-t-elle un abbé de Clonmacnois de ce nom mort vers 735? On est également porté à en douter, si l'on examine le caractère développé de la croix auréolée

3077. — Dalle, n. 39.
D'après S. Macalister, *op. cit.*, pl. VI.

qui accompagne l'inscription; et, d'ailleurs, Cellach est un nom commun en Irlande.

La dalle n. 22, avec sa petite croix pattée gravée à côté de l'inscription (fig. 3076), paraît, au contraire, d'une grande antiquité. C'est le seul exemple d'inscription se terminant par le mot *Amen.* Un abbé de Clonmacnois, mort vers 757, s'est appelé Cormac; mais ce nom est extrêmement commun.

Tel n'est pas le cas du nom Rectnia qui figure au-dessus d'une croix d'un dessin primitif, sur la dalle n. 39 (fig. 3077). Il est bien possible que ce soit la pierre tombale d'un abbé de Clonmacnois de ce nom mort en 779.

On peut également sans témérité proposer d'identifier le Snedreagol de la pierre n. 19 avec l'abbé du même monastère, Sneadreaghail († 781), nom qui ne se présente qu'une seule fois dans les *Annales* (fig. 3079).

La dalle n. 55 est, peut-être, celle de Murghal († 784), le successeur de Sneadreaghail.

Le n. 59 représente une croix grecque à quatre lignes inscrites dans un carré au contour formé de trois lignes parallèles (fig. 3078). Comme le nom Dathal est extrêmement rare, nous avons quelque chance d'avoir ici la pierre de cet évêque (*epscop*) Dathal Ua Duibhlemi

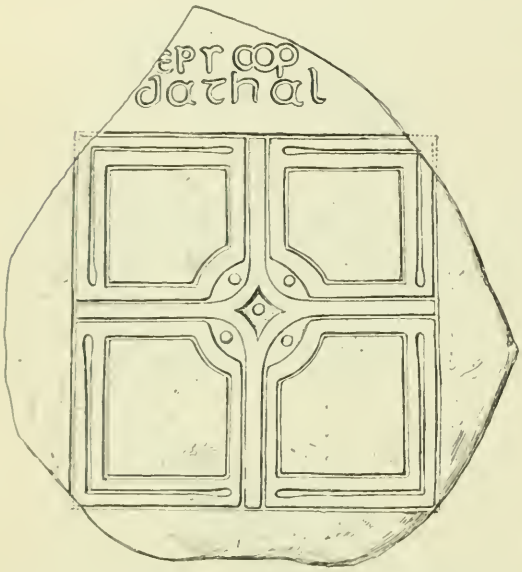
[1] Macalister, *op. cit.*, p. 51-53. — [2] Macalister, *op. cit.*, p. 25. Voir aussi Champneys, *op. cit.*, p. 74; G. Coffey, *Guide to the Celtic antiquities of the christian preserved in the National Museum Dublin*, Dublin, 1910, p. 18-19. — [3] C'est le n. 208 du catalogue de Macalister. Cf. p. 79. — [4] Macalister, fig. 14, p. 3. — [5] Il les a exposés aux p. 96-97 de son livre.

que les *Annales d'Ulster* qualifient encore « scribe et anachorète, » sans indiquer le lieu où il vécut, et relatent sa mort sous l'année 816 [1].

Nous avons déjà reproduit l'inscription du n. 93 (fig. 3075).

M. Macalister ne voit rien qui empêche d'y reconnaître une commémoration de Ferdomnach II, abbé de Clonmacnois, mort vers 870.

Le dessin de la dalle n. 237, aujourd'hui introuvable, nous a heureusement été conservé par Petrie (fig. 3074). Nous avons sûrement ici la pierre tombale de Suibhne, fils de Mailchumai, anachorète et scribe de Clonmacnois, dont la mort, arrivée entre 877 et 892, est relatée, non seulement dans les *Annales* d'Irlande, mais même dans les *Annales Cambriæ*, dans la *Chronique anglo-saxonne* et jusque dans le *Chronicon* de Florent de Worcester [2]. C'est qu'il s'agit d'un personnage éminent par le savoir. Les *Annales Cambriæ*



3078. — Dalle, n. 59.
D'après S. Macalister, *op. cit.*, pl. VIII.

l'appellent *Subin Scotorum sapientissimus* et la *Chronique saxonne*, « le plus savant maître qui fût parmi le Scots. » Il doit donc prendre rang, à côté de Colgu et de Tigernach, dans la liste des représentants les plus distingués de l'école de Clonmacnois.

VI. Objets divers. — Les pillages des Danois, les incendies et le temps ont fait disparaître une foule d'objets mobiliers appartenant aux établissements de Clonmacnois. Cependant il en subsiste encore quelques-uns : j'en signalerai quatre :

1° Une meule de moulin à bras (*mola versatilis*), conservée au National Museum de Dublin. On y voit gravés des ornements dérivés de l'art de La Tène. Suivant M. George Coffey, cette meule, trouvée, croit-on, à Clonmacnois, aurait été en usage dans les six premiers siècles de l'ère chrétienne [3].

2° Une broche d'une forme très spéciale qui ne se peut guère comparer qu'avec le bijou du roi Alfred, conservé à l'Ashmolean Museum d'Oxford. On en trouvera la description et la reproduction chez Romilly Allen, *Celtic art*, p. 219 sq.; G. Coffey, *op. cit.*, p. 32; Macalister, *op. cit.*, p. 155-156.

3° La crosse dite de Clonmacnois, conservée au National Museum de Dublin. Voir au mot Crosse. Reproduction chez G. Coffey, *op. cit.*, pl. XV; Macalister, *op. cit.*, p. 155 et pl. XL.

4° La crosse dite de saint Ciaran, conservée dans la même collection que la précédente. Elle aurait été trouvée à Clonmacnois. Le Dr Frazer l'acheta, en 1888, à une famille irlandaise établie à Londres, qui la possédait depuis fort longtemps.

Il en a donné une reproduction dans le travail qu'il a consacré à cet objet, *On an Irish crozier... probably the missing crozier of St. Ciaran of Clonmacnois*, dans *Proceedings of the Roy. Ir. Acad.*, 1889-1891, IIIe sér., t. I, fig. de la p. 207. Voir au mot Crosse.

VII. Bibliographie. — *Notes on the architecture of Ireland : Clonmacnois*, dans *Gentleman's magazine*, 1864, t. I, p. 141. — J. Romilly Allen, *Celtic art in pagan and christian times*, Londres [1904]. — A. C. Champenys, *Irish ecclesiastical architecture*, Londres, 1910. — George Coffey, *Guide to the Celtic antiquities of the christian period preserved in the National Museum, Dublin*, Dublin, 1910. — H. S. Crawford, *A descriptive list of the early Irish crosses*, dans *Journal of the Roy. Society of antiquaries of Ireland*, 1907, Ve sér., t. XVII, p. 187-239; *Notes on several of the Clon-*

3079. — Dalle, n. 49.
D'après S. Macalister, *op. cit.*, pl. III.

macnois slabs, dans même journal, 1911, t. XLI, p. 51-57. — W. Frazer, *On an Irish crozier with early metal crook, probably the missing crozier of St. Ciaran of Clonmacnois*, dans *Proceedings of the Roy. Irish Academy*, 1889-1891, IIIe sér., t. I, p. 206-214. — James Graves, *A list of the ancient Irish monumental stones at present existing at Clonmacnois*, dans *Proceedings and transactions of the Kilkenny archæological society*, 1854-1855, t. III, p. 293-303. — R. A. Stewart Macalister, *The monuments at Clonmacnois*, dans *Journal of the Royal Soc. of antiquaries of Ireland*, 1899, Ve sér., t. IX, p. 116-120; *The memorial slabs of Clonmacnois*, Dublin, 1909. — John Monahan, *Records relating to the dioceses of Ardagh and Clonmacnois*, Dublin, 1886. — George Petrie, *Christian inscriptions in the Irish language from the earliest known to the twelfth century*, Dublin, 1870, t. I. — Thomas J. Westropp, *A description of the ancient buildings and crosses at Clonmacnois*, dans *Journal of the Roy. Soc. of antiquaries of Ireland*, 1907, Ve sér., t. XVII, p. 277-306, 329-340.

L. Gougaud.

CLÔTURE MONASTIQUE. — I. Définition de la clôture. Son importance pour la vie monastique. II. Clôture dans le monachisme égyptien. III. Clôture en Orient : 1° saint Basile; 2° monachisme byzantin. IV. Clôture en Occident : 1° saint Benoît; 2° autres règles. V. Le vagabondage monastique.

I. Définition de la clôture. Son importance

[1] Voir Champneys, *Irish ecclesiastical architecture*, p. 77. — [2] *Annales Cambriæ*, éd. J. Williams ab Ithel, Londres, 1860, p. 15; *The Anglo-Saxon chronicle*, éd. Benjamin Thorpe, Londres, 1861, t. II, p. 69; Florent, *Chronicon de chronicis*, éd. B. Thorpe, *English historical society*, Londres, 1848-1849, t. XIII, p. 878. — [3] G. Coffey, *Guide*, p. 81, fig. 92.

POUR LA VIE MONASTIQUE. — Le mot *clôture* possède plusieurs significations. Au sens *matériel*, ou *objectif*, il s'entend de l'enceinte du monastère; au sens formel, il s'entend des règles qui maintiennent la vie monastique, dans une mesure variable, à l'intérieur de la clôture matérielle, et qui assurent sa séparation d'avec le monde. Sous cet aspect formel on distingue la clôture *active*, qui enlève plus ou moins complètement aux religieux la faculté de franchir l'enceinte du monastère, et la clôture *passive*, qui, d'autre part, règle l'admission des étrangers dans l'enceinte monastique. Elle établit entre le cloître et l'extérieur une barrière, une sorte de rempart, à l'intérieur duquel les moines et les nonnes poursuivent, à l'abri de l'agitation du monde, la réalisation des conseils évangéliques et de la vie chrétienne parfaite. Il n'y a pas, on peut le dire, de vie monastique sans clôture, et l'on aperçoit du premier coup la valeur morale et la portée ascétique de cette institution. On s'attachera ici à étudier la clôture dans les cadres monastiques anciens suivant l'ordre géographique et chronologique.

II. CLÔTURE DANS LE MONACHISME ÉGYPTIEN. — On ne saurait préciser, en ce qui concerne la clôture [1], le statut des communautés visées par les *Epistulæ de virginitate* attribuées à Clément de Rome. Dans la première moitié du IIIe siècle, l'institution cénobitique n'a pas encore de contours bien nets, et l'ascétisme chrétien se passe de règlements. La Vie de saint Antoine par saint Athanase nous renseigne plus sûrement sur la période de l'histoire du monachisme qui précède directement l'organisation pakhômienne et s'étend sur le dernier quart du IIIe siècle. Nous y voyons le souci de la séparation d'avec le monde et de la rareté des relations avec l'extérieur. Lorsque des juges réclamaient l'assistance du saint dans une affaire difficile, ils ne pouvaient pénétrer dans la montagne où Antoine vivait avec ses disciples : ἐπεὶ μὴ δυνατὸν ἦν αὐτοὺς εἰσελθεῖν ἐκεῖ, διὰ τοὺς ἀκολουθοῦντας τῶν δικαζομένων [2]. Peut-être ce texte garde-t-il la trace d'une règle, imposée par Antoine et destinée à maintenir le monastère à l'écart du monde. Il se laissait parfois persuader de quitter sa montagne pour ce motif, mais se hâtait d'y retourner et s'excusait agréablement, en comparant les moines sortis du monastère aux poissons hors de l'eau [3]. Au reste, la *Vita Antonii* ne nous présente que la transition de l'anachorétisme en cénobitisme dans lequel Pakhôme nous introduit et la clôture est un élément certain de l'institution pakhômienne. Fort stricte dès le début, son principe paraît si salutaire qu'aucune application n'effraie l'énergique fondateur. Ainsi il commence par désapprouver pour les moines les visites de leurs parents [4]. Il dut par la suite assouplir la règle, et permit même aux moines d'aller de temps en temps voir leur famille [5], comme de visiter un parent malade, et d'assister à un enterrement [6], à la condition d'être accompagnés par un frère désigné par l'abbé, *virum cujus fides et disciplina probata sit*. Pour aucune absence un moine ne pouvait partir seul [7]. Il pouvait recevoir ses parents au monastère et en accepter certains mets, d'autres étaient réservés aux malades [8].

Le monastère pakhômien possédait une enceinte que les moines ne pouvaient franchir sans permission [9]. De toutes les manières possibles le monastère est séparé du monde. On y reçoit bien des visiteurs, mais dans le *xenodochium*, situé à l'écart du monastère, et dont quelques moines ont seuls la charge [10].

A la porte du monastère veille le portier, qui reçoit les visiteurs, annonce à l'abbé leur arrivée et porte aux malades presque tous les mets et les fruits donnés aux moines par leurs parents, car les frères n'en peuvent garder qu'une petite part.

Le souci de la stricte séparation du monde fera interdire aux moines de rapporter à leurs frères aucune nouvelle du dehors : *Si quis ambulaverit in via, vel navigaverit, aut operatus fuerit foris, non loquatur in monasterio quæ ibi geri viderit* [11]. Missions périlleuses réservées aux moines éprouvés et craignant Dieu, comme cet Aphthonios, le second de l'abbé, qui se charge de faire à Alexandrie les ventes et les achats nécessaires [12].

Les monastères de vierges de l'institution pakhômienne sont soumis comme les monastères d'hommes à une clôture sévère. A Tabennisi, le Nil sépare les deux communautés [13], et les communications entre moines et nonnes sont rares. Le dimanche seulement, le prêtre et le diacre pénètrent dans le monastère des femmes pour les offices [14]. Si une nonne meurt, ses sœurs apportent son corps sur la rive du fleuve, les moines viennent l'y chercher, au chant des psaumes, portant des palmes et des rameaux d'oliviers, pour l'ensevelir dans leur cimetière [15].

Cependant les nonnes ne sont pas si rigoureusement cloîtrées qu'il ne leur arrive de franchir la clôture et de s'entretenir avec un étranger [16]. Bien plus, il n'est pas absolument impossible de pénétrer dans un monastère de femmes; un homme d'une sainteté éprouvée peut le faire pour s'édifier au spectacle de leurs vertus [17].

L'existence de la clôture coïncide presque avec la naissance du cénobitisme. Si nous ne rencontrons pas une législation complète avec des prescriptions minutieuses et des sanctions précises, nous trouvons la trace d'un usage qui deviendra une loi.

III. CLÔTURE EN ORIENT. — 1° *Saint Basile.* — Les deux séries de règles basiliennes, *Regulæ fusius tractatæ* (Ὅροι κατὰ πλάτος) et *Regulæ brevius tractæ* Ὅροι κατὰ ἐπιτομήν), dont l'authenticité est assurée [18], ne nous renseignent guère sur les institutions monastiques proprement dites, sur la vie concrète des communautés. Elles constituent une sorte de code ascétique et moral d'une valeur éminente, et l'on peut, grâce à elles, pénétrer *l'esprit* du cénobitisme basilien, mais non reconstituer le cadre matériel dans lequel

[1] Voir *Dictionnaire*, t. II, col. 3084-3086. — [2] S. Athanase, *Vita Antonii*, c. LXXXIV, *P. G.*, t. XXVI, col. 961. — [3] S. Athanase, *Vita Antonii*, c. LXXXV, *P. G.*, t. XXVI, col. 961 : ὥσπερ οἱ ἰχθύες ἐγχρονίζοντες τῇ ξηρᾷ γῇ τελευτῶσιν, οὕτως οἱ μοναχοὶ βραδύνοντες μεθ' ὑμῶν, καὶ παρ' ὑμῖν ἐκδιατρίβοντες ἐκλύονται. Δεῖ οὖν, ὥσπερ τὸν ἰχθὺν εἰς τὴν θάλασσαν, οὕτως ἡμᾶς εἰς τὸ ὄρος ἐπείγεσθαι. — [4] S. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum*, in-8°, Mainz, 1904, vol. I, p. 217. — [5] S. Schiwietz, *op. cit.*, p. 218, d'après la *Vie* arabe publiée par E. Amélineau, dans *Ann. du musée Guimet*, t. XVII, p. 406, 408. — [6] G. Grützmacher, *Pachomius und das älteste Klosterleben*, in-8°, Leipzig, 1896, p. 140, d'après la *Regula sancti Pachomii*, conservée par saint Jérôme, art. 53 et 55, *P. L.*, t. XXIII, col. 71. — [7] *Regula sancti Pachomii*, art. 56 : *Nullus solus foras mittatur ad aliquod negotium, nisi juncto ei altero.* — [8] *Ibid.*, art. 52. — [9] *Ibid.*, art. 84 : *Nullus neque exeundi in agrum... neque extra murum monasterii foras habeat facultatem, nisi interrogaverit præpositum, et ille concesserit.* A l'art. 56 de la *Regula sancti Pachomii* répond l'art. 21 de la *Règle grecque* qui se trouve dans *Acta sanct.*, mai t. III, p. 54. L'art. 84 se trouve sous une forme plus concise dans la *Règle grecque*, art. 32 : Μηδεὶς ἐξέλθῃ ἔξω τῆς μονῆς χωρὶς τοῦ πατρός. Cf. art. 30 : Μηδεὶς ἀπέλθῃ πώποτε χωρὶς τοῦ πατρός. — [10] *Ibid.*, art. 50. — [11] *Ibid.*, art. 86. Cf. *Dictionn.*, t. II, col. 3120. — [12] Pallade, *Hist. laus.*, c. XXXIX, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1100 *d*; édit. Butler, p. 94. — [13] Pallade, *Hist. laus.*, c. XXXIX, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1105 *c*; édit. Butler, p. 96. — [14] *Ibid.* : Παρεκτὸς μέντοι τοῦ πρεσβυτέρου καὶ τοῦ διακόνου οὐδεὶς περᾷ εἰς τὸ μοναστήριον τῶν γυναικῶν καὶ τοῦτο κατὰ Κυριακήν. — [15] *Ibid.* — [16] Pallade, *Hist. laus.*, c. XL, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1105 *c*; édit Butler, p. 97. — [17] Pallade, *Hist. laus.*, c. XLII, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1106 *c* et *d*; édit. Butler, p. 98. — [18] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 3148, et la note 4.

cet esprit se manifestait. Elles recommandent une grande modération dans les rapports entre moines et moniales. Une des *Regulæ fus. tract.* est tout entière consacrée à ce sujet. Elle autorise les entretiens entre religieux de sexe différent, pour des motifs sérieux d'ordre matériel ou d'ordre spirituel, à condition qu'ils aient lieu entre des groupes de deux moines et deux nonnes au moins [1]. Une des *Regulæ brev. tract.* interdit à l'abbé lui-même de s'entretenir avec une nonne, en l'absence de son abbesse, fût-ce pour des raisons d'édification [2]. L'abbé et l'abbesse doivent s'entretenir rarement et brièvement ensemble [3].

Pour la confession d'une nonne à un ancien (πρὸς τὸν πρεσβύτερον) la présence d'une ancienne est requise [4]. On a conclu de ces règles minutieuses à l'absence de clôture proprement dite dans les communautés basiliennes [5]. Ce serait forcer les textes, car nous y rencontrons de claires allusions à la règle de la clôture. Ainsi une pénitence indiquée par l'une des *Reg. brev. tract.* est la privation des sorties permises [6], preuve que la faculté de franchir la clôture était limitée. L'institution des monastères doubles, dont ce n'est pas ici le lieu de parler longuement, ne prouve rien contre la réalité de la clôture. Ces établissements qui groupaient religieux et religieuses n'en étaient pas moins, sans doute, séparés d'avec le monde extérieur. Le soin des intérêts matériels de la communauté ne doit pas troubler la retraite et la paix monastiques. Mieux vaut perdre un peu sur une vente que de quitter le monastère [7], car la fidélité à y demeurer est une condition du progrès intérieur [8]. Ainsi la clôture a sa place dans l'institution basilienne, mais avec quelque chose de moins rigoureux que dans les usages du monachisme égyptien.

2° *Monachisme byzantin.* — Le cénobitisme s'est développé à Byzance suivant le type légué par saint Basile, mais la législation monastique y fut précisée par les conciles, ou par les empereurs, qui se faisaient les inspirateurs impérieux des décisions des assemblées ecclésiastiques. Dès le règne de Théodose le Grand, Byzance possédait quelques monastères hérétiques. L'un d'eux avait été fondé par Isaac, vers la fin du IVe siècle [9]. Isaac a sur la vie religieuse, et en particulier sur la clôture, des idées arrêtées. Si ses adeptes vivent tranquillement dans leur monastère, il les couvre d'éloges, les défend contre les attaques de leurs ennemis, s'emploie diligemment à subvenir à tous leurs besoins [10]. Mais beaucoup vivent dans les villes, en dehors de tout cadre monastique régulier, insupportables par leur turbulence. Dalmate, successeur d'Isaac, remédie à cette situation, et lui-même demeure quarante-huit années sans franchir le seuil de son monastère [11].

Le concile de Chalcédoine, de 451, précise d'une manière rigoureuse l'obligation de la clôture dans un canon inspiré probablement par le souci de la police civile, autant que par des nécessités religieuses [12]. Certains moines allaient de ville en ville, portant partout, dans les affaires de l'État comme dans celles de l'Église, leur esprit de turbulence et de désordre, quittant leur monastère pour s'en bâtir un nouveau, affamés d'indépendance et d'ambition de se mêler activement aux affaires spirituelles ou temporelles. Pour remédier à cet état de choses, le canon interdit de bâtir un monastère ou une église en quelque lieu que ce soit sans la permission de l'évêque de ce lieu, et prescrit aux religieux d'aimer la paix (τὴν ἡσυχίαν ἀσπάζεσθαι), de s'appliquer au jeûne et à la prière, de se fixer dans les localités qui leur sont assignées (ἐν οἷς τόποις ἀπετάξαντο προσκαρτεροῦντας) et de n'en sortir que sur l'appel de l'évêque, en cas de nécessité absolue. L'excommunication châtiera les fautes contre ces prescriptions.

A ce texte conciliaire s'ajoutèrent certaines décisions des empereurs. Une loi de Léon Ier, de 471, interdit aux moines de circuler hors de leurs monastères et d'habiter dans les villes [13]. Seuls des religieux éprouvés faisant fonction d'apocrisiaires servaient aux déplacements exigés. Ces mesures furent précisées par Justinien, qui, dans une loi de 539 [14], exigea des apocrisiaires pour les monastères d'hommes comme pour ceux de femmes. Pour ces derniers, Justinien prend beaucoup de précautions et demande que les fonctions d'apocrisiaire soient exercées de préférence par des eunuques. Ainsi dégagés des affaires qui demandent une sortie ou un séjour au loin, moines et moniales s'appliqueront aux devoirs de leur état, dans la paix et la retraite.

Cette *novelle* contient au sujet de la clôture une législation détaillée et rigoureuse. L'obligation de la clôture ne cède pas même à la mort; même à l'occasion d'une inhumation, il reste interdit aux femmes de pénétrer dans un monastère d'hommes, comme aux hommes de pénétrer dans celui des femmes. En ce qui concerne les monastères féminins, le chapitre v de la *novelle* contient les prescriptions les plus précises : une surveillance permanente organisée aux portes du monastère contrôlera les entrées et interdira les sorties. Seuls les apocrisiaires pénétreront dans la clôture. Encore l'abbesse doit-elle venir les trouver à la porterie pour s'entretenir avec eux. Une violation légère de ces prescriptions entraîne un avertissement et une pénitence, aggravés en cas de violation sérieuse.

Des mesures analogues sont prises quant aux monastères d'hommes. Le portier doit interdire la sortie aux moines qui n'ont pas la permission de l'abbé. On peut aller d'un monastère qui n'a pas d'église à une église située au dehors. Les moines sortent avec l'abbé et le prieur et doivent rentrer au monastère dès la fin du service divin.

Le concile quinisexte, ou *in Trullo*, de 692, contient quelques prescriptions intéressantes au sujet de la clôture. En dehors du canon 42 relatif au vagabondage monastique, qui sera analysé plus loin, le 46e pose en principe l'interdiction absolue de quitter le monastère, tant pour les moniales que pour les moines. Celles-là sont nommées en premier lieu sans doute parce que la clôture est considérée pour elles comme particulièrement nécessaire. Mais les moines ne sont pas traités autrement. En cas de besoin absolu, moines et nonnes peuvent quitter leur monastère, mais avec l'autorisation des supérieurs, et après avoir reçu leur bénédiction. Pour les moniales, une précaution supplémentaire est prise : elles ne peuvent voyager seules, mais seulement avec une compagne

[1] *P. G.*, t. XXXI, col. 997 *d* : Ἐστωσαν δὲ μὴ ἐλάττους τῶν δύο ἐξ ἑκατέρου μέρους. — [2] *P. G.*, t. XXXI, col. 1155 *c*. — [3] *P. G.*, t. XXXI, col. 1155 *c d*. — [4] *P. G.*, t. XXXI, col. 1157 *a*. — [5] A. Vermeersch, art. *Cloister*, dans *The catholic encyclopædia*, New York, t. IV, p. 62. — [6] *P. G.*, t. XXXI, col. 1177 *a* : κωλυέσθω τοῦ τῆς ἀκριβεστέρας προσόδου. Une autre *Regula* intitulée : Ἐὰν δὲ ἀπέλθοι τις χωρὶς ἐπιτρεπτοῦ τοῦ πρωεστώτος, « s'il faut aller quelque part sans prévenir l'abbé », *P. G.*, t. XXXI, col. 1164 *b*, conclut négativement. — [7] *P. G.*, t. XXXI, col. 1017 *d*. — [8] *Ibid.* : Ἐπιεικεστέρα γὰρ ἡ ἐφ' ἑνὸς τόπου διαγωγὴ, καὶ ὠφελιμωτέρα πρὸς τε τὴν οἰκοδομὴν ἀλλήλων καὶ ἀκριβῆ συντέρησιν τοῦ καθ' ἡμέρου βίου. — [9] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 3155. — [10] Sozomène, *Hist. eccl.*, l. VIII, *x* IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1540. — [11] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 3155. — [12] Pour le texte de ce canon, le 4e, voir F. Laucherl, *Die Kanones der wichtigsten altchristlichen Concilien*, in-16, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 90. Cf. Mansi, *Concil. ampl. coll.*, t. VII, col. 385; Hefele-Leclercq, t. II, p. 779, ainsi que la note importante de la p. 780. — [13] Voir art. Apocrisiaire, dans *Dictionn.*, t. I, col. 2549-2550. — [14] *Codex Justiniani*, novelle CXXXIII.

choisie parmi les anciennes, les premières du monastère. Enfin, le canon 47 interdit aux femmes de passer la nuit dans un monastère d'hommes, comme aux hommes de coucher dans un monastère de femmes [1]. Peut-être en peut-on conclure qu'on tolérait, dans la journée, ce que l'on prend soin d'interdire pour la nuit. Le second concile de Nicée, de 787, règle la question des monastères doubles, fondés en Orient selon l'usage basilien. Ils sont supprimés pour l'avenir, mais ceux qui existent sont conservés. On interdit aux moines et aux moniales les conversations particulières; un moine ne doit pas passer la nuit dans un monastère de femmes, ni manger seul avec une religieuse. La clôture des monastères de femmes est devenue plus rigoureuse. Les hommes ne peuvent y pénétrer, même pour apporter les choses nécessaires, mais ils les laisseront à la porte, où la supérieure les recevra avec l'aide d'une moniale. Lorsqu'un moine désire voir une de ses parentes, la supérieure assistera à l'entretien et veillera à ce qu'il ne se prolonge pas [2].

On le voit, la clôture s'est progressivement précisée, en Orient, soit pour des raisons de convenances religieuses, soit pour des motifs de bonne police. Les lois impériales et les décrets conciliaires sont arrivés à déterminer la notion de clôture, et à l'imposer au nombreux peuple monastique de l'Orient.

IV. Clôture en Occident. — 1° *Saint Benoît.* — Saint Benoît, en composant sa règle, s'inspira des coutumes monastiques de l'Orient, tout en les adaptant à un milieu différent et à des tempéraments moins excessifs. Dans le chapitre de sa règle sur le portier du monastère [3], il est facile de reconnaître son originalité, son souci de ne pas brusquer la pauvre nature humaine. Voici ses recommandations au sujet de la clôture.

Autant que possible tout le travail nécessaire à la vie matérielle du monastère doit se faire à l'intérieur même du monastère, *ut non sit necessitas monachis vagandi foras, quia omnino non expedit animabus eorum.* La clôture est nécessaire aux moines; sans elle, point de vie religieuse possible; aussi l'enceinte monastique comprendra un puits, un moulin, un jardin, un four, *ut omnia necessaria... vel artes diversæ, intra monasterium exerceantur.* L'enceinte semble n'avoir qu'une porte, d'après les premiers mots du chapitre : *ad portam monasterii.* Cette porte est gardée par un des frères, choisi avec soin, homme d'âge et de vertu éprouvée : *senex sapiens.* La charge de portier est regardée comme particulièrement difficile et honorifique en même temps. Saint Benoît gardait parfois lui-même son monastère. On le trouve un jour en train de lire, assis sur le seuil de la porte [4]. Les Vies des saints abbés nous donnent maint exemple de moines qui remplissent l'office de portier avant d'être mis à la tête de leur maison [5], tant cette charge était regardée comme nécessaire au bon ordre monastique. Le portier doit savoir recevoir et transmettre un message : *accipere responsum et reddere*; cela exige une certaine instruction, qui devait être rare parmi les rudes populations monastiques du temps de saint Benoît. Il a sa cellule près de la porte, afin de répondre sans retard, *festinanter, cum fervore charitatis,* aux visiteurs ou aux pauvres. Saint Benoît insiste sur la beauté surnaturelle de l'office de portier, qu'il faut remplir *cum omni mansuetudine timoris Dei.* Une dernière touche montre la modération, la sollicitude du père pour ses enfants : *Qui portarius si indiget solatio, juniorem fratrem accipiat.*

Les frères pourraient en certains cas s'absenter; un chapitre de la règle [6] est consacré à leurs déplacements. Le ministère apostolique les appelait parfois au dehors, ainsi que les travaux des champs [7]. Mais celui qui franchit la clôture sans permission reçoit les verges : *vindictæ regulari subjaceat... qui præsumpserit claustra monasterii egredi.* De même celui qui, ayant reçu l'autorisation de s'absenter du monastère, commet à son retour la faute de raconter ce qu'il a vu ou entendu au dehors : *plurima destructio est.* Même pour une brève sortie, nous voyons le moine Maur demander et recevoir la bénédiction [8], nécessaire également à la rentrée [9].

2° *Autres règles.* — 1. *Saint Césaire.* — Il ne suffit pas, pour retracer l'histoire de la clôture, de consulter saint Benoît.

Saint Césaire a laissé une *Regula ad monachos* et une *Regula ad virgines* [10]. La première impose, contre les moines vagabonds, le séjour perpétuel, *usque ad mortem,* dans le monastère. Mais ceci regarde plutôt la stabilité que la clôture [11]. Un autre chapitre interdit aux femmes l'entrée d'un monastère [12]. La clôture *passive* existait donc, et l'on peut supposer que la clôture active était également prescrite par saint Césaire. La *Regula ad virgines* établit la stabilité et la clôture perpétuelle, dans la même formule : *usque ad mortem suam de monasterio non egrediatur, nec de basilica, ubi ostium esse videatur* [13]. C'est la première fois que l'on rencontre pareille prescription [14].

Nous voyons ici la première trace de la claustration proprement dite, qui paraît organisée jusque dans le détail. Ainsi les conversations des religieuses avec les personnes de l'extérieur n'ont lieu qu'au parloir, en présence d'une ancienne. D'autre part, les séculières, *matronæ vel puellæ, seu reliquæ mulieres,* ne doivent pas franchir la clôture [15].

2. *Saint Aurélien.* — Les règlements de saint Césaire furent répétés et précisés par saint Aurélien, qui interdit à tout laïque, noble ou vilain, l'accès du monastère ou de l'oratoire compris dans la clôture. Les entretiens entre séculiers et moines n'ont lieu que dans le parloir (*salutatorium*) du monastère [16], en présence de l'abbé, du prévôt (*præpositus*), ou de leur délégué [17]. Cette défense est répétée, naturellement, pour les femmes avec la plus grande énergie : *mulieres vero, nec religiosæ, nec sæculares, nullæ omnino, nec abbatis, nec cujuscunque monachi mater, aut quælibet propinqua aut nota ad salutandum aut ad orationem ingredi permittatur* [18].

La *Regula ad virgines* de saint Aurélien reproduit, en ce qui concerne les entretiens avec les étrangers, les dispositions de la *Regula ad monachos* [19], comme la défense faite aux séculiers, hommes ou femmes, de pénétrer dans le monastère [20]. Une exception est faite dans certains cas, que les nécessités pratiques de la vie avaient fait connaître : certains administrateurs (*provisores monasterii*) peuvent franchir la

[1] Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 966; Fr. Lauchert, *op. cit.*, p. 122. — [2] Can. 20. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XIII, col. 755; F. Lauchert, *op. cit.*, p. 149-150. — [3] *Regula*, c. LXVI, *P. L.*, t. LXVI, col. 899-900. — [4] Grégoire, *Dialogi*, l. II, c. XXXI, *P. L.*, t. LXVI, col. 190 *b*. — [5] *Acta sanctorum*, mart. t. I, p. 79, *Vita S. Veremundi*, n. 3; cf. Eilbertus, *ibid.* januar., p. 641, *Vita S. Popponis*, n. 13. — [6] Cap. LXVII, *De fratribus in viam directis.* — [7] S. Grégoire, *Dialogi*, l. II, c. XXXII, *P. L.*, t. LXVI, col. 192 : *quodam die cum fratribus ad agri opera fuerat egressus.* — [8] *Ibid.*, c. VII, *P. L.*, t. LXVI, col. 146. — [9] *Ibid.*, c. XII, *P. L.*, t. LXVI, col. 158. — [10] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 3199 sq. — [11] *Regula ad mon.*, c. I, *P. L.*, t. LXVII, col. 1099. — [12] *Mulieres in monasterio nunquam ingrediantur* : c. XI, *ibid.*, col. 1100. — [13] *Reg. ad virg.*, c. I, *P. L.*, t. LXVII, col. 1107. — [14] Voir *Dictionn. d'archéologie et de liturgie*, art. Cénobitisme, t. II, col. 3202. — [15] *Regula ad virg.*, c. XXXIV, *P. L.*, t. LXVII, col. 1114. — [16] *Regula ad mon.*, c. XIV, *P. L.*, t. LXVIII, col. 390. — [17] *Ibid.*, c. XVI. — [18] *Ibid.*, c. XV. — [19] C. XII, *P. L.*, t. LXVIII, col. 401. — [20] C. XIV, *ibid.*

clôture, avec des ouvriers, maçons ou charpentiers, pour exécuter les travaux et les réparations nécessaires [1].

3. *Saint Columba.* — Les monastères colombaniens se composaient d'un certain nombre de cellules, groupées autour d'un ou plusieurs oratoires, et entourées d'un mur [2]. En Irlande, les communautés s'établissaient fréquemment sur l'emplacement d'un ancien fort de l'époque païenne, ou romaine, et le rempart servait de clôture au monastère [3]. Nous voyons que la violation de la clôture entraînait un châtiment sévère, conforme aux habitudes rigoureuses de Columba [4]. Malheureusement, l'indigence des documents ne nous fournit pas de détails plus précis, et il faut nous contenter de ces indications bien sèches sur les monastères de saint Columba.

4. *Saint Isidore de Séville.* — La *Regula ad monachos* d'Isidore de Séville insiste avec énergie sur la nécessité de la clôture, qui doit faire du monastère une véritable forteresse [5]. Une grande porte seulement s'ouvrira sur le dehors, une petite permettra de se rendre au jardin [6]. Ce jardin est d'ailleurs compris dans l'enceinte monastique, afin que le travail ne fournisse aux moines aucune occasion de sortie [7]. Les voyages sont autorisés, pour raison de convenance ou de famille, avec la permission de l'abbé [8].

5. *La* Regula Magistri. — Cette règle, probablement originaire de la Gaule, et remontant au VIIe siècle, mérite d'être examinée. Elle traite avec détail des fonctions des portiers. Ce seront deux moines d'âge mûr (*ætate decrepiti*) qui occuperont près de la porte une cellule à part, dans l'enceinte du monastère : *intra regias monasterii.* Ils tiendront la porte fermée à toute heure, et quitteront leur poste, à certains moments de la journée, pour assister aux lectures faites au monastère, comme aux offices. On leur confiera, selon leurs forces et leurs aptitudes, quelques travaux.

Le monastère renferme à l'intérieur de l'enceinte tout ce qui est nécessaire à la vie matérielle de la communauté, afin d'éviter les sorties. L'utilité de la clôture est exprimée non sans grâce dans cette phrase : *Cum ergo hæc omnia intus fuerint constituta, clausa sit semper monasterii regia, ut intus clausi cum Domino fratres veluti a sæculo sint jam clausa Dei in cælestibus separati* [9].

6. *Afrique.* — Au temps de saint Augustin, les visites des clercs ou des moines aux vierges et aux veuves ne se faisaient qu'avec la permission, ou sur l'ordre des évêques ou des prêtres. Ils ne devaient pas être seuls, mais accompagnés par des clercs, ou des personnes désignées par l'évêque ou le prêtre. L'évêque et le prêtre eux-mêmes ne pouvaient aller trouver ces femmes qu'en présence de clercs ou de chrétiens irréprochables [10]. Il n'y avait cependant pas de clôture proprement dite, puisque les moniales sortaient, à condition d'être accompagnées [11].

Quant aux monastères d'hommes de Tagaste, d'Hippone, ils s'écartent trop du type cénobitique courant pour que l'on puisse parler de clôture. Les clercs réguliers groupés par saint Augustin étaient destinés au ministère paroissial en même temps qu'à la réalisation des conseils évangéliques, et n'étaient pas au sens strict des cénobites.

Outre les diverses règles de l'Occident, quelques textes conciliaires nous font connaître les diverses modalités de la clôture monastique. Les voici dans l'ordre chronologique, en nous bornant à la Gaule pour plus de brièveté. Le concile d'Épaone, en 517, prescrit pour les monastères de vierges des mesures rigoureuses : seules, des femmes âgées et d'une moralité éprouvée peuvent y pénétrer pour le service. Les clercs qui s'y rendent pour les cérémonies liturgiques doivent en sortir immédiatement après l'office divin. Cette précaution était, nous l'avons vu, en usage à Tabennisi. Enfin, un clerc ou un jeune moine ne devait jamais être reçu dans la communauté des religieuses, si ce n'est pour y voir sa fille ou sa sœur [12]. A Tours, en 567, on interdit aux femmes de pénétrer dans l'enceinte d'un monastère, l'abbé qui le permettra sera excommunié [13]. Pour la même faute, le concile tenu à Auxerre, vers 578, se montre plus indulgent, et se contente de punir l'abbé d'une retraite de trois mois dans un monastère autre que le sien, au pain et à l'eau [14]. Le canon 24 interdit à l'abbé comme aux moines de se rendre aux noces. Un concile tenu à Chalon-sur-Saône, vers le milieu du VIIe siècle (entre 639 et 654 d'après Maassen), interdit aux abbés, aux moines, à tous les administrateurs des monastères de se rendre auprès du roi sans la permission de l'évêque, sous peine de l'excommunication [15]. Une autre ordonnance attribuée sans raison suffisante [16] au même concile interdit aux moniales de sortir de leur couvent : *nequaquam de monasterio egrediantur*, sauf en cas d'absolue nécessité, et avec la permission de l'abbesse. On voit poindre ici une claustration rigoureuse des religieuses. Elle se précise encore avec le concile tenu à Forumjulii (Cividale de Frioul) en 796 ou 797, qui exige, des *monasteria puellarum*, une sévère clôture ne s'ouvrant pour les hommes qu'en cas de nécessité extrême; l'évêque ou le pasteur délégué par lui ne franchira pas la clôture sans témoin, et sans être accompagné [17].

On saisit là une progression certaine dans la clôture des monastères de femmes. Si ceux-ci doivent plutôt être préservés contre l'entrée d'hôtes peu désirables,

[1] C. XV, *ibid.* — [2] Le *vallum* du monastère est mentionné par la *Regula cœnobialis* éditée par O. Seebass, dans *Zeitschrift fur Kirchengeschichte*, 1896, t. XVII, p. 225 (= *P. L.*, t. LXXX, col. 219), et dans le *Pœnitentiale*, édité de même par O. Seebass, dans *Zeitschr. f. Kirchenrg.*, 1893, t. XIV, p. 446 (= *P. L.*, *ibid.*, col. 229). — [3] L. Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, in-8°, Paris, 1911, p. 92. — [4] *Regula cœnobialis*, art. 8, *Zeitschr. f. Kirchenrg.*, 1896, t. XVII, p. 225 : *qui extra vallum, id est extra septum monasterii sine interrogatione init, superpositione.* La *superpositio* est un jeûne absolu. — [5] C. 1, *De monasteriis*, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 869 : *Imprimis, fratres carissimi, monasterium vestrum mirum conclavis diligentiam habeat, ut firmitatem custodiæ munimenta claustrorum exhibeant.* — [6] *Ibid.*, § 2. — [7] *Ibid.*, § 3. — [8] C. XXIII, *De profectione*, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 892. — [9] C. XCV, *P. L.*, t. CIII, col. 1338-1339. — [10] Concile de Carthage, 397, can. 25. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 884. — [11] S. Augustin, *Epist.*, CCXI, *P. L.*, t. XXXIII, col. 963. — [12] Can. 38. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. II, p. 1042; Fr. Maassen, *Concilia ævi merovingici*, dans *Monum. German. histor.*, *Concilia*, in-4°, Hannoveriæ, 1893, p. 30. — [13] Can. 17. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 188; Fr. Maassen, *op. cit.*, p. 126 : *Ut mulier intra septa monasterii nullatenus introire permittatur.* Ce canon est répété presque mot pour mot par le can. 10 du concile d'Autun, de 670. Fr. Maassen, *op. cit.*, p. 221. L'entrée des femmes dans les monastères d'hommes était considérée par Grégoire le Grand comme une faute grave pour l'abbé qui l'autorisait ou la tolérait. Dans une lettre à un certain abbé Valentin, il lui interdit formellement de laisser des femmes, sous quelque prétexte que ce soit, pénétrer dans sa maison. *Registri epistolarum*, l. IV, epist. XLII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 717. Il semble que l'abus des relations des moines avec les femmes était alors assez fréquent. Voir Grégoire le Grand, *op. cit.*, l. X, epist. XXII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1081. — [14] Can. 26. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 220; Fr. Maassen, *op. cit.*, p. 182. — [15] Can. 25. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 284; Fr. Maassen, *op. cit.*, p. 211. Grégoire le Grand refusa de laisser nommer abbé un moine nommé Constantius, parce qu'il s'était rendu dans un monastère sans compagnon. *Registri epistolarum*, l. XII, epist. XXIV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1233. On le voit très préoccupé d'obtenir des moines une clôture rigoureuse. — [16] Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 285. — [17] Can. 12. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 1095.

les monastères d'hommes doivent surtout se fermer pour les moines qui veulent les quitter, par simple instabilité de tempérament, ou sous la poussée des sens. Il nous reste à esquisser rapidement ce que fut le vagabondage des moines, et quelles mesures s'opposèrent à ce désordre si grave.

V. Le vagabondage monastique. — Par l'insistance avec laquelle les règles monastiques et les conciles imposent aux religieux une clôture rigoureuse, on peut deviner que ces prescriptions n'étaient pas toujours respectées et que le vagabondage n'avait rien d'exceptionnel parmi les moines. En ce qui concerne l'Orient, nous possédons peu de renseignements positifs. Les règles ascétiques [1] pseudo-basiliennes, qui sont peut-être l'œuvre d'Eustathe de Sébaste, mentionnent ces faux moines qui, déserteurs de leur vocation aussi bien que de leur cloître, ne cherchent, sous les dehors de la mortification, que les jouissances de la chair. Saint Nil se plaint, lui aussi, de ces ψευδομόναχοι [2], et saint Jean Climaque, au VIe siècle, souhaite que les vrais solitaires se gardent contre ces religieux qui n'ont plus du moine que le nom [3].

En Afrique, nous les trouvons mentionnés par saint Augustin sous le nom de circoncellions (*circumcelliones*)[4]. Voir ce mot. Selon lui, ces circoncellions furent des premiers à faire un commerce actif de fausses reliques. Ces circoncellions s'étaient déjà fait connaître par une révolte, suscitée par Donat, évêque de Bajaï [5].

En Occident, les documents sont nombreux et significatifs. Cassien semble les y avoir connus, saint Benoît leur attribue une appellation particulière et trace leur portrait, sans y insister, parce qu'il lui paraît préférable de se taire : *de quorum omnium miserrima conversatione melius est silere quam loqui.* Ces gyrovagues (*gyrovagi*) restent en chaque localité trois ou quatre jours, reçoivent l'hospitalité d'un monastère, puis le quittent, *semper vagi et nunquam stabiles*, écrit saint Benoît avec un pléonasme qui n'est pas sans signification. Ils n'obéissent qu'à leurs sens : *propriis voluptatibus et gulæ illecebris servientes.* Instabilité, sensualité, ces deux traits suffisent, et saint Benoît laisse ce triste sujet [6].

La *Regula Magistri* trace des gyrovagues un portrait plus poussé [7]. Ils abusent de l'hospitalité monastique en changeant sans cesse de victimes, ils se font préparer des ragoûts recherchés (*exquisita pulmentaria*), des poulets. Ils abusent du manger et du boire, *usque ad vomitum*, et imputent à la difficulté du voyage ce qui n'est dû qu'à leur gloutonnerie. Si, un matin, leur hôte paraît oublier les soins de la cuisine et ne leur laisse espérer qu'une chère médiocre, ils se hâtent de le quitter pour un autre. Celui-ci se trouve-t-il à peu de distance? Ils lui racontent qu'ils arrivent du fond de l'Italie, *a finibus Italiæ*, et obtiennent par leurs mensonges l'hospitalité la plus généreuse. De là, leur perpétuelle instabilité : *eligunt magis ambulare quam sistere.*

Ces abus appelèrent une répression sérieuse. En 453, le concile provincial d'Angers, présidé par Eustochius de Tours, décida dans son canon 8 de punir de l'excommunication ces gyrovagues [8].

Les indications suivantes, qui n'ont nulle prétention d'être exhaustives, montreront, pour la Gaule seule, combien le vagabondage monastique préoccupait les conciles des VIe et VIIe siècles. A Orléans, en 511, on déclare que l'abbé qui ne châtie pas les moines vagabonds commet une faute [9]. A Arles, en 554, on déclare qu'aucun abbé ne doit s'absenter longtemps de son monastère sans la permission de l'évêque [10]. Le concile de Tours, en 567, interdit le vagabondage des moines : *licentiam evagandi* [11]. Le concile de Paris, en 614, punit de l'excommunication perpétuelle le religieux qui, sorti de son couvent, refuse d'y rentrer après avoir reçu un avertissement de son évêque [12].

A Autun, vers 670, le concile défend aux moines de vagabonder dans les villes : *in civitatibus errare non inveniantur*; si, pour l'utilité du monastère, il faut qu'un religieux aille dans une ville, qu'il soit porteur d'une lettre de son abbé pour l'archidiacre [13]. Des mesures analogues sont prises à Saint-Jean-de-Losne (Côte-d'Or), à la même époque [14].

Que cette énumération de textes conciliaires suffise. Dans un seul pays, en Gaule, nous voyons combien de conciles ont dû s'occuper des gyrovagues. En Espagne, les conciles de Tolède, de 633 et de 646; plus tard, les Capitulaires carolingiens, pour toutes les parties de l'empire, montrent que le mal ne cessa pas de se répandre. Il s'en faut décidément du tout au tout que les périodes anciennes d'une institution quelconque la réalisent sous une forme nécessairement parfaite. Dès le principe, l'exception se présente à côté de la règle, le désordre à côté de l'ordre, et la mobilité, l'inconstance des volontés est une faiblesse si humaine que la parfaite clôture monastique est pour elle une des plus rudes mortifications. Il en fut ainsi même dans les périodes les plus reculées de l'âge d'or monastique.

E. Renoir.

CLOU. — I. Types. II. Rite funéraire. III. Clous magiques.

I. Types. — Dès la plus haute antiquité, on fit usage de rivets de bronze soit pour assembler des feuilles de métal battu, soit pour faire adhérer des corps différents tels que bois et métal. Les travaux de charpente et de menuiserie provoquèrent la fabrication de clous et de chevilles de bois, de cuivre, de fer.

[1] Ἀσκητικαὶ διατάξεις πρὸς τοὺς ἐν κοινοβίῳ καὶ κατὰ μονὰς ἀσκοῦντας. C. IX, *P. G.*, t. XXXI, col. 1369. — [2] Βαροῦνται μὲν πᾶσαι πόλεις καὶ κῶμαι ὑπὸ τῶν ψευδομονάχων. *Epist.*, l. III, ep. CXIX, *P. G.*, t. LXXIX, col. 437. — [3] *Scala Paradisi*, gradus 27, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1099. Le can. 42 du concile *in Trullo*, de 692, mentionne de véritables gyrovagues, qu'on appelle des *hermites* : τοὺς λεγομένους ἐρημίτας. On les voit dans les villes, en relations avec les séculiers, hommes et femmes, « vêtus de noir, et portant les cheveux longs. » Ils étaient bien dégénérés de leurs héroïques prototypes du désert, et le mot ermite avait été fort détourné de son sens. Le concile leur ordonne de reprendre l'habit monastique, de se raser la tête et de rentrer dans leur monastère. Sinon, ils seront expulsés des villes et renvoyés au désert d'où leur nom est tiré : ἐξ ὧν καὶ τὰς ἐπωνυμίας ἑαυτοῖς ἀνεπλάσαντο. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 964; F. Lauchert, *Die kanones der wichtigsten altchristlichen Concilien*, 1896, p. 120. — [4] *De operibus monachorum*, c. XXVIII, *P. L.*, t. XL, col. 575-576. Cf. pour le nom de *circumcelliones*, *Enar. in psalmum* CXXXII, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1730. *Circumcelliones dicti sunt, quia circum cellas vagantur : solent enim ire hac, illac, nusquam habentes sedes.* — [5] Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. I, p. 838, et can. 1. — [6] *Regula*, c. I, *in fine*. — [7] *P. L.*, t. CIII, col. 736-740. — [8] Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VII, col. 899; Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. II, p. 885. *Monachi quoque, qui cœptam observationis viam relinquunt, et absque epistolis, et absque certis negotiis vel necessitatibus per regiones vagantur alienas, cognita districtione, si se non emendaverint, ab abbatibus suis, vel a sacerdotibus, ad communionem non recipiantur.* Le concile de Vannes, 465, can. 6 et 7 (Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. II, p. 905), interdit aux moines de voyager sans lettres de recommandation de l'évêque. — [9] Can. 19. Voir Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. II, p. 1011; Fr. Maassen, *Concilia ævi Merovingici*, dans *Monum. German. histor.*, *Concilia*, in-4°, Hannoveriæ, 1893, p. 7. — [10] Can. 3. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 170; Fr. Maassen, *op. cit.*, p. 119. — [11] Can. 16. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, p. 187; Fr. Maassen, *op. cit.*, p. 126. — [12] Can. 14. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 253; Fr. Maassen, *op. cit.*, p. 189. — [13] Can. 6. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 310; Fr. Maassen, *op. cit.*, p. 221. — [14] Can. 19. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 302; Fr. Maassen, *op. cit.*, p. 219.

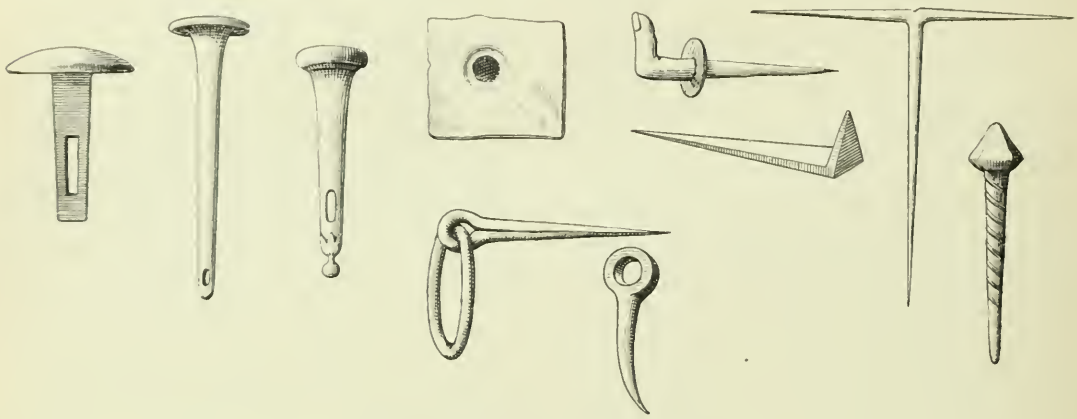
Presque toutes les collections possèdent des clous de métal de type varié tant pour la longueur que pour les extrémités; on pourrait en établir la graduation depuis les modèles les plus réduits jusqu'aux plus considérables. Il semble que, dans la plupart des cas, on ait fait usage de *clavi capitati*, clous à tête, dont l'extrémité supérieure restait saillante. Les formes des têtes sont très variées : on en trouve de pointues, de coniques, de globuleuses; refendues et à facettes, forgées à plusieurs pans ou en tête de diamant, ou bien offrant l'aspect d'une fleur, d'un gland, du pistil d'une fleur. D'autres présentent une face humaine ou un mufle d'animal, un feuillage, enfin, une décoration ornementale quelconque.

Il va sans dire qu'une telle industrie, une fois en possession de ses moyens de fabrication et de ses types, n'offre guère de changements et traverse les périodes de décadence et de renaissance artistique à peu près sans en subir le contre-coup. Les édifices, les charpentes, les objets manuels de l'époque chrétienne n'ont guère fait que reproduire indéfiniment et tirer un parti immuablement le même des acquisitions anciennes.

On rencontre fréquemment des clous de toutes formes dont la tige est percée d'un trou où l'on pouvait passer une clavette, ce qui ajoutait à la solidité; ce moyen était employé là où nous faisons usage de boulons ou d'écrous taraudés. Ces clous n'ont pas de pointe et quelquefois ils se terminent par un bouton orné. Soucieux d'éviter l'éraillement que la tête des clous produit en affleurant directement le bois, les anciens interposaient fréquemment une feuille de métal, quelquefois présentant du côté du bois une légère concavité de façon qu'en frappant la tête du clou on obtenait une exacte jointure avec le bois et on faisait pénétrer les extrémités de la feuille dans les fibres sans laisser d'aspérité à la surface (fig. 3080).

Les procédés employés pour la fabrication des clous ne différaient guère de ceux qui sont en usage de nos jours. On rencontre des clous de bronze qui ont été faits à la fonte, certains sont en deux pièces, tête et tige qu'on a soudées ensuite. Parfois aussi les clous de bronze et de fer ont été forgés, c'est-à-dire qu'on a étiré la verge de métal au sortir du feu et qu'on l'a redressée et parée sous le marteau, puis la tête a été rabattue par des coups frappés verticalement, si cette tête est plate, inclinés en différents sens, si elle est ronde ou à plusieurs pans, et quelquefois travaillée à l'étampe. Les anciens ont dû connaître et employer un instrument analogue à la cloutière sur laquelle les cloutiers rabattent la tête du clou, car on ne voit le plus souvent aucune trace de soudure à l'endroit où la tige s'élargit pour former la tête et l'on y remarque fréquemment au contraire un excédent de métal aplati et resserré sous les coups à l'endroit où il a été forcé de s'étendre par la résistance de la surface dure sur laquelle il a nécessairement été forgé.

On a trouvé des clous de fer dont la tête est régulièrement et parfaitement évidée; et aussi des clous à crochets dont le bec est quelquefois modelé en forme de doigt. Ces sortes de clous devaient être d'un usage moins pratique que les crampons vigoureux dont la tige se replie à angle droit avec quelquefois un évidement permettant d'introduire un anneau et qui ne diffèrent pas de ce que nous nommons pitons. On a rencontré aussi des clous dont la tête se divise en deux branches égales affectant la forme d'un T, et qui paraissent avoir servi à consolider les briques des murs et à les maintenir dans une position verticale; enfin, on connaît aussi des clous à vis en bronze, dont la spirale paraît avoir été taillée à la lime.

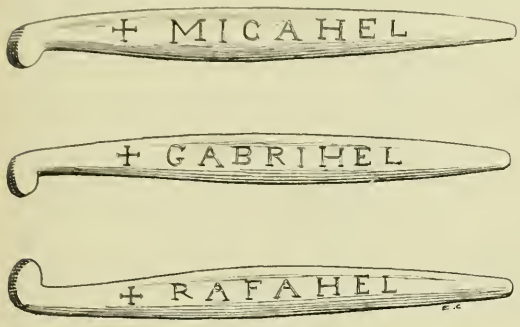


3080. — Divers modèles de clous anciens.

II. Rite funéraire. — Les anciens attachaient un sens mystérieux et une idée de préservation à l'emploi du clou, attribut des divinités du destin. Le clou qui servait quotidiennement à fixer, à assembler d'une manière durable devint le symbole assez naturellement choisi de l'idée d'immutabilité. Le langage courant avait adopté l'emploi du clou dans des locutions proverbiales : *Quod semel destinavi clavo trabali fixum est*, écrit Pétrone. Planter un clou devint une cérémonie officielle ayant un caractère d'expiation (*piaculum*) pour le passé qu'elle clôt et pour l'avenir qu'elle ouvre; ainsi peu à peu le clou s'associe à l'idée d'une chose qui prend fin quand une autre chose commence : changement d'année, reconsécration d'un temple, expulsion d'une maladie. C'est cette même croyance qui amènera à placer dans les tombeaux les clous qu'on y rencontre en si grand nombre. Faute d'avoir connu cette aberration des anciens, on a imaginé les destinations les plus bizarres pour justifier la présence des clous dans les tombes. Oberlin pensait y voir les chevilles qui avaient été employées à la construction du bûcher sur lequel le défunt avait été brûlé, conjecture qui ne comporte même pas une réfutation; Gerhard supposait que la présence de clous révélait immanquablement la disparition d'un cercueil de bois. Il eût suffi d'apporter un peu d'attention aux fouilles et on eût constaté que ces clous, loin d'être dispersés autour du cadavre comme ce serait le cas s'ils

avaient assemblé les planches d'un cercueil, se trouvaient souvent placés sur la poitrine du défunt.

Les clous de fer sont, au dire de Boldetti, plus fréquents qu'aucune autre sorte d'instruments dans les sépultures des catacombes. Nous en avons signalé à Chiusi (voir ce mot), et on ne saurait entreprendre de mentionner les cimetières barbares qui offrent des tombes contenant des clous. A Rome et à Chiusi, on s'est empressé d'induire de la présence de ces instruments à celle de martyrs crucifiés ou déchirés et, si l'on a pu apporter un texte qui favorise cette explication, on ne saurait étendre celle-ci à tous les cas où on a rencontré des clous dans une tombe chrétienne. D'autre part, le nombre de ces tombes renfermant des clous ne rend pas moins hésitant dès qu'il s'agit d'imputer à des fidèles la persistance d'une coutume païenne aussi généralement suivie. En définitive, le plus sage est probablement d'admettre les coutumes, l'une inspirée par le paganisme, l'autre d'inspiration chrétienne. Le peu de soin avec lequel les anciens explo-



3081. — Clou magique.
D'après J. Muselli, *Antiquitatis reliquiæ*, 1756, pl. XLVI, n. 12.

rateurs ont noté les objets rencontrés par eux dans les catacombes ne nous permet guère d'espérer un renseignement qui serait décisif. Si les clous portaient des figures, des formules ou une ornementation quelconque, on serait en droit de supposer que les bourreaux ne se sont pas donné la peine de se procurer des clous ornés pour supplicier les victimes et on en pourrait conclure que nous nous trouvons en présence d'un usage funéraire persistant; malheureusement, nous ne savons rien de précis; Boldetti ne descendait pas à consigner de si minces détails. Pour les clous de Chiusi, nulle décoration ne les recouvre et on peut admettre qu'ils aient servi d'instrument de martyre.

III. Clous magiques. — Nous n'avons qu'à rappeler ici ce que nous avons dit de cette catégorie d'amulettes (voir ce mot, t. I, col. 1791-1794), et nous y ajouterons la pièce suivante : *amuletum æreum exagonum archangelorum nomina alternis lateribus ita præferens* MICAHEL, GABRIHEL, RAFAHEL, *quibus singulis nominibus præfixa crux parva*[1] (fig. 3081).

H. Leclercq.

CLOVIS (Baptême et sépulture de). — I. Baptême. II. Itinéraire de Clovis. III. Textes relatifs au baptême. IV. Accord des textes entre eux. V. Baptistère. VI. Le logis du roi. VII. Le baptême. VIII. La confirmation. IX. Sépulture. X. Bibliographie.

I. Baptême. — Si la Gaule devint et demeura chrétienne, elle en fut redevable, après Dieu, à Constantin et à Clovis; si, beaucoup plus près de nous, elle demeura catholique, elle le dut à Henri IV et au Premier Consul. Étrange destinée qui livrait au génie de quatre hommes — que l'Évangile laissait au fond assez indifférents — une situation que tous quatre devaient résoudre dans le sens de l'orthodoxie. Cette solution s'imposait à leur clairvoyance politique et, pour sa part, Clovis l'appliqua avec une lucidité, une méthode et une suite qui commandent l'admiration. Nous devons, à regret, nous interdire l'étude de ce point de vue étranger au dessein du *Dictionnaire* pour nous limiter à l'aspect strictement archéologique d'un règne qui ne nous a laissé qu'un nombre infime de monuments.

La destinée de Clovis présente un côté de grandeur épique qui lui a porté un grave préjudice en offrant une prise trop aisée au développement légendaire. Il est donc arrivé que le personnage historique si vigoureusement marqué par ses grandes actions a été comme absorbé par l'épopée nationale et réduit à une personnalité conventionnelle. Fondateur de la patrie et instaurateur de la religion, celui qui se présentait à la postérité avec de pareils titres s'est trouvé ravalé par la tradition épique au niveau d'un soudard actif et brutal. Comme pour Charlemagne, comme pour Henri IV, comme pour Napoléon, la capacité de l'intelligence populaire n'a guère compris que ce qu'elle a vu, la gloire militaire, le panache; le reste, c'est-à-dire l'homme d'État, le calculateur politique, lui a échappé. Ce que Grégoire de Tours a pu entendre raconter dans sa jeunesse sur le roi des Francs ne dépassait pas l'anecdote et devait ressembler à s'y méprendre aux récits qui couraient les campagnes de la France de 1815 à 1860. Heureusement l'évêque de Tours possédait les qualités d'un historien et, postérieur de deux générations à peine à Clovis, pouvait appliquer ces qualités à l'examen et au choix des sources écrites relatives à l'événement capital du règne : le baptême du roi.

Cet événement doit seul nous retenir et, grâce à Grégoire, nous parviendrons à distinguer l'histoire de la légende. Comme si, à l'action mémorable qui s'accomplit le 25 décembre 496, il manquait quelque chose, on imagina une intervention merveilleuse et longtemps le peuple ne retint du baptême de Clovis que l'épisode controuvé d'une colombe apportant du ciel l'huile des onctions renfermée dans la sainte ampoule. La signification véritable du baptême de Clovis ne pouvait qu'échapper aux hommes du moyen âge qu'elle dépassait de haut. La journée de Reims comme l'abjuration d'Henri IV sont les deux instants les plus solennels de l'histoire de France et de l'histoire d'Occident; ils marquent la fondation et la renaissance d'une nation telle que le monde antique n'en connut point de semblable, une nation si indestructiblement une que ni les siècles, ni les ennemis, ni elle-même n'ont réussi à entamer cette unité.

C'est en cette journée du 25 décembre 496 que commence pour la France le rôle de « soldat de Dieu », et il n'est pas trop aventureux d'attribuer à Clovis une vision de ce rôle librement choisi. La création d'un royaume catholique parmi les royaumes ariens était une décision de génie qui déplaçait le centre de gravité politique de l'Occident et transférait à la France les devoirs et la destinée de Rome déchue. Les contemporains ne s'y trompèrent pas. Le prologue de la *Loi salique*[2], dont la plus ancienne rédaction latine paraît

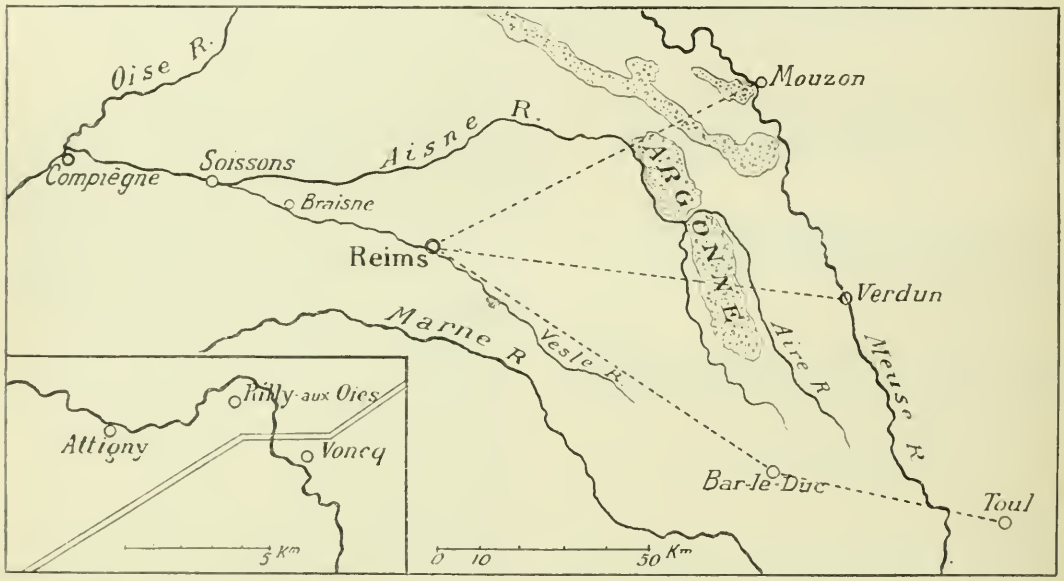
[1] J. Muselli, *Antiquitatis reliquiæ a marchione Jacobo Musellio collectæ tabulis incisæ et brevibus explicationibus illustratæ*, in-fol., Veronæ, 1756, p. 26, pl. XLVI, n. 12. — [2] O. Dippe, *Der Prolog der Lex Salica*, dans *Historische Vierteljahrschrift*, 1899, place la rédaction du *Prologue* en 555-557. Sur le développement de l'empire franc à partir de Clovis, cf. Fr. Stein, *Die Urgeschichte der Franken und die Gründung des Frankenreiches durch Chlodwig*, dans *Archiv des Historischen Vereins von Unterfranken und Aschaffenburg*, 1897, t. XXXIX, p. 1-220.

être due à Clovis, célèbre en termes inoubliables ces destinées nouvelles.

Vive le Christ qui aime les Francs! Qu'il garde leur royaume, qu'il remplisse leurs chefs de la lumière de sa grâce, qu'il protège leur armée, qu'il leur accorde l'énergie de la foi, qu'il leur concède par sa clémence, lui le Seigneur des Seigneurs, les joies de la paix et des jours pleins de félicité. Car cette nation est celle qui, brave et vaillante, a secoué de ses épaules le joug très dur des Romains, et c'est eux, les Francs, qui, après avoir professé la foi et reçu le baptême, ont enchâssé dans l'or et dans les pierres précieuses les corps des saints martyrs, que les Romains avaient brûlés par le feu, mutilés par le fer ou livrés aux dents des bêtes féroces! »

Au point de vue archéologique et liturgique, le baptême de Clovis offre un certain nombre de pro-

Remensis urbis episcopum jubet, deprecans ut regi verbum salutis insinuaret [2]. Quelle était cette résidence royale, où se trouvait Clovis et où la reine mandait saint Remi? Le texte de Grégoire donne à supposer que ce n'était pas Reims[3], puisqu'il n'indique pas l'endroit où le roi s'installa au retour de la campagne, pas plus que celui où Remi vint le trouver. Ce que ne disait pas Grégoire de Tours [4], la Vie de saint Vaast le révélait sans détours et Frédégaire n'était pas moins affirmatif. Mais Frédégaire est tardif et assez mal famé; la *Vita Vedasti* était également fort malmenée [5]. Rédigée cent ans après la mort du saint, par un étranger, à peu près dépourvu de sources écrites, cette *Vita* reste néanmoins le plus ancien et le moins mauvais document pour l'histoire du saint évêque; mais il ne faut pas songer à l'employer dans les ques-



3082. — Itinéraire de Toul à Reims. D'après les *Études religieuses de la Cie de Jésus*, 1896, t. LXVII, p. 296.

blèmes souvent traités et qui semblent arrivés enfin à des solutions définitives concernant le lieu du baptême, la date, l'emplacement du baptistère et du logis du roi, enfin la cérémonie du baptême et de la confirmation. Ce sont ces questions que nous allons exposer et examiner.

II. Itinéraire de Clovis. — Clovis a-t-il été baptisé à Reims? La question a été controversée, n'ayant pas pour la résoudre par l'affirmative des témoignages contemporains explicites et irrécusables [1].

Clovis, revenu vainqueur de son expédition contre les Alamans, raconta à la reine Clotilde comment il avait remporté la victoire en invoquant le nom du Christ. *Tum regina arcessire clam sanctum Remedium*

tions d'histoire générale [6]; cependant, cette *Vita* trop décriée va nous donner un utile éclaircissement; son auteur Jonas a fait usage de renseignements topographiques d'une précision minutieuse.

Clovis, passant à Toul, avait voulu entendre un saint homme nommé Védaste ou Vaast [7], en grande vénération dans la contrée, et l'avait emmené avec lui pour continuer à s'instruire de la religion chrétienne; le roi et son compagnon arrivèrent ainsi dans le *pagus* de Voncq, à l'endroit appelé Grand-Pont, près du village de Rilly, sur la rivière d'Aisne (fig. 3082). *Cum pariter pergerent, quadam die venerunt in pago Vungense, ad locum qui dicitur Grandeponte, juxta villam Regiliacam, super fluvium Axona* [8]. Jonas raconte

[1] Un doute fut soulevé dès le XVIIe siècle par les frères de Sainte-Marthe, Dom Marlot, *Metropolis Remensis historia*, in-fol., Reims, 1666, t. I, p. 158 sq. — [2] Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. II, c. XXXI, édit. W. Arndt et B. Krusch, dans *Monum. Germ. hist., Script. rer. Meroving.*, t. I, p. 92. — [3] B. Krusch, *Die ältere Vita Vedasti und die Taufe Chlodowechs*, dans *Mittheil. des Instit. fur öderr. Gesch.*, 1893, t. XIV, p. 441. — [4] Junghans, *Histoire critique des règnes de Childéric et de Chlodowech*, trad. Monod, et G. Kurth, dans *Revue des quest. hist.*, 1888, t. XLIV, p. 385, admettent que Grégoire a tiré sa narration du baptême de Clovis d'une *Vita Remigii*, presque contemporaine de l'événement; ces conclusions sont maintenues dans *Clovis*, 1896, p. 606-608.

En fait, cette *Vita Remigii* pourrait bien n'avoir jamais existé et celle à laquelle Grégoire fait allusion n'est autre que l'ouvrage du pseudo-Fortunat. Cf. *Anal. boll.*, 1896, t. XV, p. 348. — [5] B. Krusch, *op. cit.*; il conclut que cette *Vita* réputée si ancienne a été composée vers 641, par Jonas de Suse, à Arras. L'*Historia epitomata* de Frédégaire, l. III, c. XXI, édit. Krusch, p. 101, a été écrite vers 642. — [6] *Analecta bollandiana*, 1891, t. XIII, p. 64. — [7] Védaste est une contraction de « Widogaste » qu'on lit au deuxième prologue de la loi salique. — [8] *Vita Vedasti*, dans *Monum. Germ. hist., Passion. vitaque sanct.*, t. III, p. 407. Les deux localités mentionnées sont Voncq, département des Ardennes, et Rilly-aux-Oies, sur l'Aisne, département des Ardennes.

même qu'en cet endroit saint Vaast rendit la vue à un aveugle [1]. Si on relève cet itinéraire de Clovis, on constate que de Toul à Reims il pouvait se rendre presque directement par Bar-le-Duc; or il remonte vers le nord et reste sur la droite de l'Aisne sans suivre la chaussée de Verdun à Reims qui le remettrait dans son chemin. Au lieu de cela, il vient rejoindre la route de Trèves à Reims qui franchit l'Aisne au Grand-Pont [2], dans les environs de Voncq, et c'est là qu'il passe la rivière, puisque, lors de la guérison de l'aveugle, il se trouve à proximité de Rilly-aux-Oies, situé sur la rive gauche.

Ce détour et ce brusque crochet ont paru un argument sans réplique contre l'authenticité de la *Vita Vedasti*, relativement à la mention du lieu du baptême de Clovis [3]. Cependant, on remarquera que, sur cette même rive gauche de l'Aisne, à une lieue de Rilly, se trouvait la *villa* d'Attigny, un des séjours favoris des rois de la première race. Revenant de la Haute-Alsace, Clovis devait passer par Toul pour gagner Attigny, c'était la voie directe. Il retrouvait à Attigny la reine Clotilde, qui mandait l'évêque diocésain [4], Remi de Reims, auquel revenait de droit le baptême du roi séjournant dans son diocèse. En quelques heures [5], l'évêque pouvait gagner Attigny, la nuit tombée, et s'en éloigner avant l'aube, afin de garder secrète une entrevue dont l'échec possible ne pouvait qu'être préjudiciable à la religion. Remi réussit, le roi et ses leudes acceptent le baptême, *et nuntiantur hæc antistiti, qui, gaudio magno repletus, jussit lavacrum præparari* [6]. Ainsi, on fait savoir à l'évêque la nouvelle et celui-ci donne ses ordres pour les préparatifs. Or, Remi n'avait à donner d'ordres dans aucune autre grande ville que Reims; si le baptême royal avait dû être célébré à Tours, c'est à l'évêque de cette ville, Vérus, que Remi eût adressé son client et remis le soin d'ordonner la pompe liturgique.

III. Textes relatifs au baptême. — L'opinion favorable à la célébration du baptême à Tours s'autorise des textes suivants.

Nous possédons, sur la conversion et le baptême de Clovis, un texte contemporain de l'événement : la lettre de félicitations que l'évêque de Vienne, saint Avit, adresse au roi, à l'occasion même du baptême, et deux textes du vi^e siècle : ceux de l'évêque de Trèves, saint Nizier, et de l'évêque de Tours, Grégoire.

Saint Avit se confine soigneusement dans les grandiloquentes banalités du style ecclésiastique. Tout ce qu'on parvient à dégager de son emphase, c'est que Clovis a été disputé à l'orthodoxie catholique par les sectaires ariens [7], mais il s'est tourné vers la vraie doctrine et il en a lui-même donné avis à l'évêque de Vienne en lui annonçant son admission au catéchuménat et son baptême pour la prochaine fête de Noël. Avit, empêché d'assister à la cérémonie, entrevoit par l'imagination les évêques ondoyant le roi, l'oignant, lui imposant la robe blanche [8].

Saint Nizier, évêque de Trèves, écrivait, entre 561 et 568, à Chlodoswinde, petite-fille de Clovis et épouse du roi lombard Alboin, pour l'exhorter à convertir son mari arien à la foi catholique; il lui parle des miracles qui s'accomplissent aux tombeaux des saints de Gaule et qui rendent témoignage à la vérité du catholicisme. A ce propos, il lui rappelle en ces termes l'exemple de Clotilde : *Audisti, ava tua, domina bonæ memoriæ Hrodehildis, qualiter in Francia venerit, quomodo dominum Hlodoveum ad legem catholicam adduxerit; et, cum esset homo astutissimus, noluit adquiescere, antequam vera adgnosceret. Cum ista, quæ supra dixi, probata cognovit, humilis ad domni Martini limina cecidit et baptizare se sine mora promisit; qui baptizatus quanta in hereticos Alaricum vel Gundobadum regum fecerit, audisti; qualia dona ipse vel filii sui in sæculo possiderunt, non ignoratis* [9].

Saint Grégoire de Tours, écrivant en 576, rapporte les vaines tentatives de Clotilde pour convertir son mari, le baptême et la mort de leur fils Ingomer, l'aîné; le baptême, la maladie et la guérison du puîné Clodomir, la conversion de Clovis sur le champ de bataille, témoin de la victoire remportée par les Francs sur les Alamans, grâce au secours surnaturel du Christ. Finalement, le baptême du roi avec 3000 de ses guerriers [10].

Aucun de ces trois textes n'indique expressément le lieu du baptême et on a prétendu se servir des deux premiers pour se débarrasser du troisième, car « le texte de Grégoire de Tours est formellement contredit, assure-t-on [11], par les deux textes plus anciens; il n'a aucune valeur pour l'objet qui nous occupe : on fait ressortir que saint Avit et saint Nizier ne savent rien du rapport établi par Grégoire entre la victoire alamannique et la conversion du roi mérovingien; que l'évêque tourangeau tait les efforts tentés par les ariens et signalés par Avit pour attribuer à Clotilde tout le mérite de la conversion et rendre vraisemblable l'intervention de Remi; que le vieil historien a démesurément grossi le rôle de saint Remi dans la cérémonie du baptême, puisqu'il fait baptiser le roi par le seul évêque de Reims, tandis que saint Avit affirme qu'un grand nombre de prélats ont pris part aux actes rituels du baptême; d'où il ressort que la conséquence tirée du rôle capital de Remi en cette

[1] Le fait du miracle appartient à un ordre d'idées différent, ici nous ne retenons que le fait qui avait eu un résultat topographique, puisqu'on éleva sur le lieu de la guérison de l'aveugle une église qui subsistait encore au xiiie siècle. — [2] Aujourd'hui Vieux-Pont. — [3] Br. Krusch, dans *Mittheilungen der Instit. für öster. Gesch.*, 1893. t. xiv, p. 430. — [4] Le diocèse de Reims s'étendait, dans cette direction, jusqu'à Mouzon. Cf. Duvivier, *Notice sur Attigny (Ardennes) et sur son ancienne maison royale*, dans les *Mém. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1834, t. x, p. 249-286; H.-L. Hulot, *Attigny avec ses dépendances, son palais, ses conciles et les événements qui ont contribué à son illustration et à sa décadence*, in-8°, Attigny, 1826. La plus grave objection qu'on puisse faire à cette explication, c'est qu'Attigny n'entra dans le domaine royal que sous Clovis II. Helgand, dans son *Epitome vitæ Roberti regis*, dans A. du Chesne, *Hist. Franc. script.*, t. iv, p. 59, dit que Liébaud, abbé de Saint-Aignan d'Orléans, céda à Clovis II la terre d'Attigny, *agellum Attiniacum, cum cunctis sibi adjacentibus, super Axonem flumen situm*, en échange du domaine de Fleury-sur-Loire. Cf. Marlot, *Metropol. Remensis hist.*, t. ii, p. 227; Mabillon, *De re diplomatica*, p. 248. — [5] Flodoard, *Hist. Remensis*, l. I, c. xvii, dit que saint Remi, jusqu'à un âge très avancé, voyagea à cheval. En 496, il avait soixante ans. — [6] Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. II, c. xxxi. — [7] Le fait de la propagande arienne est hors de doute. L'étroite solidarité qui tenait un roi des Francs dans une certaine dépendance à l'égard de ses leudes, lui imposait une consultation de l'issue de laquelle dépendait sa décision. S'il y eut hésitation sérieuse dans l'esprit de Clovis, ce fut entre l'arianisme et le catholicisme; deux de ses sœurs venaient de se laisser recruter par l'hérésie; du paganisme il n'était pas question, c'était chose jugée. — [8] S. Avit, *Opera*, dans *Monum. Germ. hist.*, *Auctores antiquissimi*, t. vi, p. 75; *Epist.*, xlvi (al. xli); traduction dans G. Kurth, *Clovis*, 1901, t. i, p. 335-337. — [9] *Monum. Germ. hist.*, *Epistolarum*, t. ii, *Merovingici et Karolini ævi*, t. i, p. 122; Bouquet, *Recueil des historiens de la Gaule*, t. iv, p. 77. Suysken, dans *Acta sanct.*, octobr. t. i, p. 83, a judicieusement expliqué dans ce texte une interversion de l'ordre chronologique, motivée par l'importance plus grande attachée au pèlerinage de Clovis *ad limina* d'un sanctuaire où les ariens n'osent se montrer, qu'au fait de son baptême. — [10] Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. II, c. xxix-xxxi. — [11] C'est l'opinion de B. Krusch, qui, après l'avoir exposée en 1893, y est revenu dans *Jonæ vitæ sanctorum Columbani, Vedasti, Johannis*, dans *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, p. 301-308.

occurrence pour fixer à Reims la cérémonie n'est pas fondée. Saint Nizier nous apprend que Clovis s'est converti à Saint-Martin de Tours [1] et « a *permis* qu'on le baptisât sans retard. » Comme Tours n'est tombé aux mains des Francs qu'en 507 et comme le seul séjour de Clovis à Tours qui nous soit connu par Grégoire lui-même est celui de 508, qui donna lieu à des fêtes éclatantes dans lesquelles la basilique de Saint-Martin tint une grande place, c'est à Tours et en 508 qu'a eu lieu le baptême avec le concours des évêques attirés dans la ville par ces fêtes [2]. »

Si l'on est contraint de reporter le baptême en 508, on se trouve du même coup en contradiction avec saint Nizier qui place expressément cet événement avant les guerres contre les Wisigoths (506-507) et contre les Burgondes (500-501). Cependant on est parvenu à tout accorder. Le baptême a eu lieu à Reims et non à Tours; mais avant le baptême, Clovis fit une visite à la basilique de Saint-Martin à Tours et s'y engagea à recevoir à bref délai le baptême et cette visite aurait eu lieu en 496. En effet, à cette date, Tours se serait trouvé momentanément aux mains de Clovis, au cours d'une campagne contre les Wisigoths. Cette campagne était complètement ignorée jusqu'au jour où sa réalité a été prouvée par quelques phrases contenues dans la *Continuatio Havniensis* de Prosper et dans la *Vita S. Sollemnis* de Chartres [3].

Ainsi le récit de Grégoire se trouverait réhabilité, mais non dans toutes ses parties. Si la bataille contre les Alamans et le baptême sont maintenus en 496-497, le lien qui, dans le récit de l'évêque de Tours, unit ces événements, la conversion sur le champ de bataille, est présenté comme légendaire et la conversion de Clovis est attribuée non à un épisode surnaturel, mais au travail de sa conscience travaillée par l'étude approfondie du problème religieux [4]. A l'aide de quelles sondes délicates la critique a-t-elle pu aboutir à ces résultats psychologiques, nous l'ignorons absolument.

Faisant usage d'instruments moins superfins, d'autres érudits sont arrivés à se convaincre tout uniment que Grégoire de Tours en savait plus que nous et qu'il fallait l'en croire, sauf à étoffer son récit des quelques détails contenus dans la lettre de saint Avit [5]. Quant à saint Nizier, il est moins bien traité : en invoquant le silence de Grégoire de Tours sur les faits qu'il eût mieux connus que tout autre s'ils s'étaient passés à Tours, et aussi l'imprécision des termes de la lettre de Nizier, on écarte presque complètement cette lettre qu'on ne prend pas en sérieuse considération [6]. Toutefois, par un raffinement ingénieux, on parvient à accorder Grégoire et Nizier de la façon suivante : « Le pèlerinage du païen Clovis au tombeau de saint Martin fut, nous dit-on, le résultat des pieuses instances de la pieuse Clotilde et aboutit à une promesse, que Clovis, craignant d'être désapprouvé par ses sujets, ne se hâta pas de réaliser. Ce fut pour saint Martin une défaite, que, naturellement, le successeur de saint Martin, Grégoire, ne raconte pas. La victoire contre les Alamans, attribuée à la faveur du Dieu des chrétiens, triompha des hésitations de Clovis, qui, jusque-là, comme Grégoire le rapporte, avait peur d'indisposer ses indisciplinés sujets, et qui, après cette victoire, les trouva prêts à l'imiter [7]. » Et ceci nous ramène encore à ce qu'on a appelé « l'unanime concert des écrivains des VIIe, VIIIe et IXe siècles » fixant le baptême à Reims, en 496.

Cependant la lettre de saint Nizier offre une phrase énigmatique touchant Clovis, qui *humilis ad domni Martini limina cecidit et baptizare se sine mora promisit.* Qu'est-ce à dire? Un éditeur a corrigé ainsi : *baptizare se sine mora permisit* [8], mais ce *sine mora* est singulièrement étendu, puisqu'il suppose le voyage de Tours à Reims, les préparatifs de la solennité liturgique, la convocation d'une assemblée de grands et de prélats; quant à *permisit*, la correction est superflue puisque *baptizare* est une notation mérovingienne pour *baptizari* [9] et que le texte signifie : « Il promit d'être baptisé sans retard. » Le texte est donc certain, « mais le sens n'est guère satisfaisant si l'on voit dans cette phrase une promesse à longue échéance, réalisée seulement après un nouveau vœu du prince. Dans ce cas, l'idée de futur aurait dû être exprimée et nous devrions avoir *baptizatum iri se promisit.* Nizier, non seulement n'emploie pas l'infinitif futur, mais encore il renforce son infinitif présent en y ajoutant *sine mora*; cette tournure paraît être voulue pour donner au verbe *promitto* le sens fort qu'il a quelquefois en latin et que traduit imparfaitement notre verbe *promettre*, pour imposer à la *promissio* la valeur d'un engagement ferme, d'une pollicitation tenue et réalisée à bref délai [10]. Que ce soit bien là le sens précis de ce passage de la lettre de Nizier, cela nous paraît résulter du contexte. L'évêque de Trèves avait immédiatement auparavant signalé les miracles qui s'accomplissent sur les tombeaux des saints en Gaule; et il invitait Alboin à envoyer au sépulcre de saint Martin des gens pour reconnaître, en qualité de témoins oculaires, la vérité du catholicisme [11]. Et l'exemple de Clovis lui paraît devoir être cité, car le roi incrédule fut converti par les prodiges qui s'accomplirent sous ses yeux, et c'est alors que, dans un élan de foi, il se prosterna sur le seuil de Saint-Martin de Tours et prit l'engagement de se faire baptiser sans retard. S'il n'y avait là qu'une victoire éphémère de saint Martin bien vite transformée en défaite, Nizier aurait-il pu offrir à Alboin la conduite de Clovis comme modèle? Nizier ne connaît pas la « défaite » de saint Martin et croit encore au triomphe décisif de l'illustre thaumaturge. Pour nous, Clovis a été baptisé le plus tôt possible après la promesse de Tours, et si l'on veut combiner les deux sources, Grégoire et Nizier, ce n'est plus avant, mais après la bataille des Alamans et des Francs qu'il faut placer le pèlerinage à Tours; c'est à cette place que l'on introduisait la lettre de saint Nizier; sur ce point, les tenants de Tours et ceux de Reims étaient d'accord, et la chose est si rare qu'on peut bien remarquer ici cette unanimité [12]. »

[1] Sur les *limina domni Martini*, à Tours, cf. *Hist. Francor.*, l. IV, c. XXI, édit. Arndt et Krusch, p. 158; *Lib. II De virtutib. sancti Martini*, c. VII, p. 611; Venance Fortunat, *De virtutib. S. Hilarii*, VI, XVII, dans *Auctor. antiquiss.*, t. IV, part. 2, p. 9; Marlot, *op. cit.*, 1666, t. I, p. 158-159; W. Levison, *Zur Geschichte des Frankenkönigs Chlodowech*, dans *Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden in Rheinlande*, 1898, t. CIII, p. 59, note 1. — [2] L. Levillain, *Le baptême de Clovis*, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1906, p. 471. — [3] W. Levison, *op. cit.* p. 61-64. Sur le rôle de l'évêque de Chartres au baptême de Clovis, cf. *Anal. boll.*, 1898, t. XVII, p. 477; L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de la Gaule*, 1900, t. II, p. 121, note 1. — [4] Dans la narration de Grégoire, on découvre la trace de deux traditions distinctes et difficilement conciliables. — [5] C'est l'opinion de M. Kurth. — [6] L. Levillain, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1906, p. 475. — [7] D'Arbois de Jubainville, dans le *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 14 mars 1906, p. 172, n. 3. — [8] B. Krusch, *Jonae vitae sanctorum*, p. 303. — [9] D'Arbois de Jubainville, *op. cit.*, 172, cite de nombreux exemples. — [10] Voy. Forcellini-De Vit, *Totius latinitatis lexicon*, aux mots *Promissio* et *Promitto*. — [11] *Hic si jubes ad dominum Martinum per festivitate sua, quod undecima dies facit november, ipsos mittat, et ibi, si audent, aliquid praesumant, ubi caecos hodie inluminare conspicimus, ubi surdis auditum et mutis sanitatem recipere*, dans *Monum. Germ. hist.*, *Epistolae*, t. III, p. 121-122. — [12] L. Levillain, *Le baptême de Clovis*, dans la *Biblioth. de l'École des chartes*, 1906, t. LXVII, p. 477; voir en particulier Levison, *op. cit.*, p. 61; G. Kurth, *Clovis*, t. I, p. 323. Cela est évident pour les partisans de Tours.

La lettre de saint Nizier, qui avait jusqu'à nos jours soutenu l'opinion favorable au baptême à Tours, n'a pu prévaloir contre un examen des documents dont le résultat a été de ramener définitivement, croyons-nous, la scène du baptême à Reims [1].

La lettre de saint Nizier est un document qu'on ne peut pas écarter du débat. L'évêque de Trèves parle du pèlerinage de Clovis à la basilique de Saint-Martin comme d'un fait qui est, de son temps, connu, sinon de tout le monde [2], du moins de quelques personnes, et particulièrement des membres de la famille mérovingienne. La bonne foi de l'auteur n'est pas discutable : Nizier n'a aucun intérêt à travestir la vérité sur ce point ; il ne peut se tromper ni tromper sa correspondante, puisque Chlodoswinde sait elle-même ce qui va lui être dit. La venue de Clovis à Tours est un fait hors de contestation. C'est également un fait de notoriété certaine, d'après Nizier, que le baptême de Clovis a eu lieu avant la guerre de Burgondie, qui est de 500-501, et contre ce témoignage on n'est pas autorisé à arguer du silence de Grégoire de Tours sur un séjour de Clovis à Tours avant celui de 508 [3]. Mais on n'est pas plus autorisé à invoquer le silence du chroniqueur pour enlever à la lettre de Nizier sa haute valeur documentaire [4]. L'*argumentum ex silentio* est, dans la plupart des cas, dangereux, et, par sa nature même, il ne conduit qu'à des hypothèses qui ont besoin d'être étayées et qui ne prévaudront jamais contre un fait. Le silence de Grégoire prouve seulement que cet historien, quelque diligence qu'il ait mise à se renseigner, n'a pas trouvé, ni dans les documents écrits dont il disposait, ni dans les témoignages oraux dont il s'entourait, la trace de cet événement; l'engagement arraché à Clovis par la vue des miracles accomplis au tombeau de saint Martin n'a pas été pris envers le clergé tourangeau, car, si saint Nizier ne dit pas à qui fut faite la promesse de baptême, il est vraisemblable de penser qu'elle le fut à ceux-là qui avaient catéchisé le roi, et, d'autre part, Tours n'étant pas encore sous la domination franque, il est vraisemblable aussi que Clovis, qui vivait alors en mauvaise intelligence avec son voisin Alaric II [5], a dû prendre des précautions, dont la plus élémentaire était l'incognito; il avait même un autre intérêt à ce que le but de sa visite ne fût point dévoilé, puisqu'il vient pour s'assurer de la réalité des miracles de saint Martin. Il est donc possible qu'à Tours même on n'ait pas eu connaissance de la venue du prince et que ce roi, étranger et païen, n'ayant pas été lui-même, dans la basilique, l'objet d'un miracle, n'ait pas attiré l'attention. Qu'on explique ainsi ou de toute autre façon le silence de Grégoire [6], ce silence ne me paraît en aucune façon atténuer la valeur du témoignage de Nizier. Mais il en irait tout autrement si Clovis avait été baptisé à Tours. Saint Avit nous dit que de nombreux évêques avaient, « dans l'ardeur de leur saint ministère, versé sur les membres royaux les eaux de la résurrection [7]; » l'évêque de Tours aurait joué un rôle important dans la cérémonie, peut-être le premier [8], et, dès lors, on s'étonnerait légitimement que Grégoire n'eût pas trouvé dans son Église un souvenir écrit ou oral de l'événement. L'argument puisé dans le silence même de Grégoire est alors très fort et a paru décisif à beaucoup d'érudits [9]; il nous amène à l'hypothèse que Clovis ne fut pas baptisé à Tours.

Pour étayer cette conjecture très vraisemblable, il fallait prouver que le baptême avait eu lieu à Reims, et l'on a eu recours encore à un argument *ex silentio*; le fait que Grégoire de Tours tait le nom de la ville où fut célébrée la cérémonie crée « une présomption en faveur de la tradition rémoise, car le rôle attribué à saint Remi implique celui de sa ville épiscopale. S'il en avait été autrement, l'historien n'eût pu se dispenser de nommer la ville préférée à la cité champenoise, à moins d'induire gratuitement la postérité en erreur [10]. » Et, à l'appui de cet argument, on fait intervenir l'unanimité des auteurs, Jonas, Frédégaire et Hincmar, qui désignent Reims comme le lieu du baptême. Mais c'est là que réside l'une des plus grandes difficultés du problème.

L'abbé Jonas, dans sa *Vita Vedasti episcopi*, rapporte la campagne de Clovis contre les Alamans et le vœu par lequel le roi s'engage à se faire chrétien si le Dieu de Clotilde lui donne la victoire. Ce récit est incontestablement en connexion étroite avec celui de Grégoire de Tours. Après avoir noté que Clovis rentre dans ses États (*victor... ad patriam festinus rediens*), Jonas nous montre le roi venant de Toul, où il a rencontré Vast, et gagnant avec ce dernier Voncq, Vieux-Pont et Rilly-aux-Oies, puis Reims, où se trouvait saint Remi; à cet endroit, il mentionne le baptême en termes qui ne laissent de nouveau aucun doute sur la parenté de son texte avec celui de Grégoire. Le récit se termine par la phrase : *Indeque progressus, victor ad patriam rediens, jam dictum Vedastem beato Remegio commendavit* [11]. Il ne me paraît pas douteux que Jonas emprunte ici à deux sources; la relation du voyage de Clovis et de Vaast a évidemment pour but d'expliquer comment saint Vaast est venu se fixer à Reims, auprès de saint Remi; mais la source locale d'où elle dérive ne contenait pas la mention du baptême, puisque Jonas intercale ici une phrase qu'il emprunte à peu près littéralement à l'autre source [12]. Si cette source est l'*Historia Francorum* de Grégoire, comme on l'admet généralement, l'indication de Reims peut bien provenir d'une conjecture de Jonas et le témoignage de la *Vita Vedasti* ne peut guère être invoqué. Et si l'on est tenu, d'après la lettre de saint Nizier, d'intercaler entre le retour de Clovis à Reims et le baptême un voyage à Tours, l'argument qu'on serait tenté de tirer de l'itinéraire du roi après sa victoire en Alsace tombe à plat.

La Chronique de Frédégaire met également à Reims le baptême de Clovis; mais l'*Historia epitomata*, qui contient ce renseignement, est un abrégé de Grégoire de Tours et la mention du lieu peut résul-

[1] Je transcris la démonstration de L. Levillain, *op. cit.*, p. 477-488; elle ne laisse rien à ajouter et donne la conviction entière. — [2] G. Kurth, *Clovis*, t. I, p. 323; cf. *Monum. Germ. hist.*, *Epistolæ*, t. I, p. 122. — [3] Comme le faisaient Vogel et Krusch, *Jonæ vitæ sanctorum*, p. 308. — [4] Comme le fait God. Kurth, *Clovis*, t. I, p. 324. — [5] Il y avait en 496 des hostilités entre Francs et Wisigoths qui se poursuivirent au moins jusqu'en 498. Cf. W. Levison, *op. cit.*, p. 62 sq. G. Kurth me paraît heureusement inspiré lorsqu'il indique combien les Wisigoths établis à Tours devaient se montrer défiants et veiller avec une inquiète sollicitude; l'histoire des évêques Volusianus et Veranus est significative. *Clovis*, t. II, p. 50-51. — [6] D'après Levison, *op. cit.*, p. 60, le séjour de Clovis à Tours serait tombé dans l'oubli après les journées éclatantes de 508, parce que Tours n'aurait joué en 496 qu'un rôle insignifiant. — [7] S. Avit, *Opera*, n. 46 : *cum adunatorum numerosa pontificum manus sancti ambilione servitii membra regia undis vitalibus confoveret.* — [8] Les canons des conciles le donnent à penser, lorsqu'ils décrètent qu'un évêque ne doit pas empiéter sur les autres diocèses. *Concilia*, édit. Maassen, p. 78. — [9] Voir entre autres Levison, *op. cit.*, p. 60; L. Demaison, *Le lieu du baptême de Clovis*, dans G. Kurth, *Clovis*, t. II, p. 289-290. — [10] G. Kurth, *Clovis*, t. I, p. 324. — [11] Jonas, *Vita Vedastis episcopi*, c. II, III, édit. Krusch, p. 310-311. — [12] L. Demaison invoque, en faveur de la mention de Reims, comme lieu de baptême, dans la *Vita Vedastis*, la conjecture que la *Vita* paraît s'appuyer en certains points sur d'antiques traditions locales — lesquelles ne paraissent pas avoir parlé à Jonas du baptême à Reims.

ter d'une interprétation du texte de ce dernier par l'écrivain burgonde [1].

Quant à la *Vita Remigii* [2], écrite en 878, elle contient un récit de la conversion et du baptême qui dérive, par le *Liber historiæ Francorum*, de Grégoire de Tours et du pseudo-Frédégaire, auquel Hincmar emprunte pour le baptême la date erronée de Pâques [3] et auquel il a pu aussi bien emprunter l'indication du lieu. Les détails qu'elle rapporte sur le séjour de Clovis à Reims seraient, il est vrai, la mise en œuvre de traditions rémoises; mais c'est là une hypothèse qui, pour n'être pas inadmissible, n'en est pas moins gratuite. Il paraîtra peut-être prudent de ne pas faire état d'une œuvre aussi tardive, écrite par un homme qui, en plus d'une occasion, a montré une imagination fertile quand il s'est agi de défendre les prérogatives d son Église.

Pour que cette unanimité des auteurs des VIIe, VIIIe et IXe siècles eût force de preuve, il faudrait pouvoir établir qu'ils ont eu connaissance du nom du lieu, Reims, par une autre voie que le texte de Grégoire, qui leur permettait, par conjecture, de lire ce nom entre les lignes, bien que Reims n'y fût pas expressément nommée; que Frédégaire, par exemple, qui a eu sur les guerres alamanniques une source distincte de Grégoire [4], a pu trouver là des compléments d'information; que les rapports si étroits des témoignages de Jonas et de Grégoire n'attestent pas une filiation du premier au second, mais une parenté née de l'emploi d'une source commune copiée plus ou moins littéralement par les deux auteurs; Jonas, constatant dans les documents relatifs à saint Vaast des relations entre son héros et Remi de Reims, aurait pu chercher à compléter ses renseignements dans une Vie de saint Remi, et Grégoire de Tours nous dit lui-même qu'il a eu une Vie de saint Remi entre les mains [5]. Outre que cette entreprise serait fort malaisée dans l'état actuel de nos connaissances, nous entrerions ici sur un terrain des plus brûlants, où de nouveau M. Kurth et M. Krusch se sont affrontés.

D'après le premier, la Vie de saint Remi que Grégoire a connue est aujourd'hui perdue, et c'est à ce document perdu que Grégoire a emprunté l'histoire de la conversion et du baptême de Clovis [6]. Selon le second, cette Vie de saint Remi nous est parvenue et elle ne contient rien qui ait pu inspirer à Grégoire son récit [7]. Les Bollandistes, dont la compétence en matière de critique hagiographique est indiscutable et qui se sont le plus souvent érigés en arbitres désintéressés du conflit, ont pris ici parti pour M. Krusch contre M. Kurth, qui n'en est pas moins resté sur ses positions [8]. Et M. Krusch, retournant alors contre ses adversaires leur propre *argumentum ex silentio*, dit : « Si le silence de Grégoire est inexplicable dans le cas où le baptême aurait eu lieu à Tours, celui du biographe de saint Remi ne l'est pas moins si l'on place le baptême à Reims [9]. » Et l'argument tiré du rôle capital de Remi dans la cérémonie, même s'il n'était pas contredit par Avit, n'impliquerait pas encore le rôle de Reims, puisque « le baptême de Clovis s'est écarté en toutes choses du rite accoutumé [10]. » Heureusement, il ne nous est pas ici imposé de mettre la main entre l'arbre et l'écorce; laissons de côté l'unanimité des auteurs du VIIe siècle et des siècles suivants et la question des rapports de Grégoire avec la Vie de saint Remi, puisque aussi bien on n'arriverait guère à s'entendre. Tenons-nous-en aux textes les plus anciens : nous pouvons avec eux seuls arriver à une solution acceptable.

En somme, l'origine de tout le débat réside dans l'impossibilité où l'on se croyait d'accorder entre eux les trois textes d'Avit, de Nizier et de Grégoire, ce qui faisait que les uns étaient tentés d'écarter le texte de Nizier, et les autres, celui de Grégoire.

Tout le récit de Grégoire sur la conversion et le baptême de Clovis, d'où qu'il vienne, paraît être, selon le mot d'un érudit, « un dans l'ensemble quant à la pensée et à la forme, un aussi dans l'exécution [11]. » On a tenté [12] de ruiner cette unité en montrant que Grégoire avait eu, en réalité, deux sources : l'une, d'inspiration ecclésiastique, qui peut s'accorder avec les textes d'Avit et de Nizier, parce qu'elle ignore, comme ceux-ci, les rapports établis entre la victoire sur les Alamans et la conversion; l'autre, d'inspiration militaire, qui a fourni à l'historien mérovingien ces rapports [13]. Ces conjectures ingénieuses ne sont pas assez solidement établies pour être acceptées sans contrôle [14]. Saint Avit ne parle pas de la guerre alamannique, en connexion avec la conversion, c'est vrai; mais était-il tenu d'en parler autrement que par une allusion discrète? Et cette allusion ne peut-elle pas se trouver dans cette phrase de l'évêque : « Prêcherai-je la foi au converti, alors qu'avant votre conversion vous l'avez eue sans prédication ? » quand, plus loin, il y a une allusion certaine à cette guerre dans cette phrase : « Parlerai-je de votre miséricorde, glorifiée devant Dieu et devant les hommes par les larmes et par la joie d'un peuple vaincu dont vous avez daigné défaire les chaînes [15]? » Saint Nizier ne parle pas de la guerre alamannique, c'est encore vrai; mais il n'a pas à en parler; l'acte de foi au « Christ, fils du Dieu vivant, » prononcé sur le champ de bataille, n'est pas un argument à invoquer auprès d'Alboin, qui croit au Christ, puisqu'il est chrétien; ce sont les secours prodigués par le Dieu des catholiques à Clovis contre des rois ariens qui peuvent intéresser le roi hérétique des Lombards à se convertir; ce sont les seuls que Nizier doit fournir : *Qui* (Clodoveus) BAPTIZATUS *quanta* IN HÆRETICOS *Alaricum vel Guudobadum regum fecerit*. Il n'y a pas opposition tranchée entre les trois plus anciens auteurs sur ce point. Restent les contradictions que

[1] C'est également par conjecture que cet auteur du VIIe siècle attribuait à la cérémonie du baptême la date de Pâques, alors que saint Avit, contemporain de Clovis, témoigne que Clovis fut baptisé le jour de Noël. Cf. Levison, *op. cit.*, p. 58; Krusch, *Jonæ vitæ sanctorum*, p. 305. — [2] Hincmar, *Vita Remigii*, c. XIII-XV, édit. Krusch, p. 294-297. — [3] Br. Krusch et L. Levillain croient que Hincmar a connu Grégoire de Tours et Frédégaire. Hincmar n'a emprunté à Grégoire la comparaison de Remi avec saint Silvestre. — [4] Il y a, en effet, des détails qui ne se trouvent pas dans Grégoire et dont M. Kurth a fourni une explication satisfaisante. *Clovis*, t. I, p. 312, n. 1. — [5] Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. II, c. XXXI : *Est enim nunc liber vitæ ejus (Remigii), qui eum narrat mortuum suscitasse.* — [6] G. Kurth, *Clovis*, t. II, p. 237. — [7] Krusch, *Reimser Remigius Fälschungen*, dans *Neues Archiv*, t. XX, p. 511 sq. — [8] *Anal. bolland.*, 1896, t. XV, p. 348-349. — [9] Krusch, *Jonæ vitæ sanctorum*, p. 306. M. Kurth répond à cela que la *Vita Renodii*, dans *Mon. Germ. hist.*, *Auct. antiq.*, t. IV, p. II, p. 61-67, est une œuvre du VIIIe siècle destinée à remplacer la Vie primitive perdue et à faire connaître le saint comme thaumaturge, en laissant de côté le rôle public du saint, que le silence de son auteur ne vaut pas contre Reims. *Clovis*, t. II, p. 362. — [10] Krusch, *Jonæ vitæ sanctorum*, p. 305. Par le fait qu'on n'a pas observé la règle canonique pour la date de la cérémonie, il ne s'ensuit pas qu'on se soit écarté de toutes les autres règles; cependant, dans les actes rituels, Grégoire nous dit que c'est Clovis qui demanda le baptême. *Hist. Francor.*, l. II, c. XXXI; cf. Kurth, *Clovis*, t. I, p. 730, n. 3. — [11] H. von Schubert, *Die Unterwerfung der Alamannen unter die Franken*, 1884, p. 134. — [12] A. Hauck et W. Levison s'inspirant de Br. Krusch. — [13] A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 2e édit., 1898, p. 111 sq.; Levison, *op. cit.*, p. 55 sq. — [14] Je suis ici de l'avis de M. Kurth, *Clovis*, t. II, p. 279-283. — [15] S. Avit, *Opera*, édit. Peiper, *Epist.*, XLVI, p. 76. Voyez, sur cet acte de clémence, Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, l. II, c. XXX.

l'on a relevées dans le propre récit de Grégoire de Tours[1] et qui obligeraient à détacher du récit de Grégoire, comme une interpolation inutile, le récit de la bataille. Quelles sont ces contradictions?

Clovis, que la reine ne cessait pas de prier d'abandonner ses dieux et de croire au vrai Dieu, Clovis, qui refusait de confesser de plein gré la foi chrétienne, est poussé à cette confession par la nécessité[2]. Dans le tumulte de la bataille, reconnaissant l'impuissance de ses dieux, qui n'accordent aucune assistance à leurs sectateurs, le roi élève les mains vers le ciel et profère le vœu de croire au Christ et de se faire baptiser s'il est victorieux. Au retour de la campagne, il raconte à sa femme *qualiter per invocationem nominis Christi victoriam meruit obtinere*. Première contradiction : la conversion du champ de bataille n'aurait pas été une conversion véritable, puisque Remi, appelé en secret auprès du roi par Clotilde, aurait eu encore à exhorter Clovis « à croire au vrai Dieu, créateur du ciel et de la terre, et à renoncer aux idoles qui ne peuvent être utiles ni à lui, Clovis, ni aux autres[3]. » Seconde contradiction : le roi a prononcé son vœu en présence de son armée, sans réserve; mais l'historien a besoin ensuite que cette conversion ait été secrète, puisque Clotilde fera venir Remi en secret (*clam*) pour l'encourager secrètement (*secritius*) et que Clovis lui-même, comme si son entourage n'avait pas eu connaissance de son vœu, a peur de se heurter à la résistance de son peuple[4]. Troisième contradiction : lorsque Clovis va consulter ses gens, ceux-ci professent immédiatement leur croyance à un Dieu immortel, non à celui qui a aidé Clovis à vaincre les Alamans, mais à celui *quem Remigius prædicat*; mais Grégoire n'a pas parlé auparavant d'une prédication de Remi au peuple, et il a pris soin de dire que l'instruction du roi par Remi avait été secrète[5].

Ces contradictions ne sont pas irréductibles : on a déjà montré qu'il ne fallait pas s'attacher à la lettre du texte de Grégoire, parce que cet historien dramatise son récit et fait parler ses personnages[6]; mais il n'est pas impossible de résoudre autrement les difficultés et d'harmoniser la narration de Grégoire avec les autres textes.

IV. Accord des textes entre eux. — Clovis a résisté aux instances de la reine jusqu'à l'époque de la guerre alamannique. Sur le champ de bataille, il a fait le vœu de croire au Christ et de se faire baptiser. Lorsque la reine a été mise au courant par le roi de ce qui s'était passé, comme elle est catholique, elle a appelé auprès de son mari secrètement saint Remi, et celui-ci, dans des conciliabules secrets, expose la parole de Dieu au prince; dans ses exhortations, le bon évêque ne peut que reprendre les arguments de Clotilde sur la nécessité de croire au vrai Dieu et d'abandonner les idoles, faire servir au développement de sa pensée l'impuissance des faux dieux à défendre leurs sectateurs. L'invocation au Christ et le vœu de se convertir prononcés sur le champ de bataille ont été, si je puis dire, arrachés à Clovis le couteau sur la gorge, et Clovis hésite entre un tel vœu et les intérêts qu'il a à demeurer païen[7] : de là l'exception qu'il allègue du non-consentement de son peuple; de là aussi, l'insistance de Remi à lui montrer la vanité des dieux germaniques. Le secret dont Clotilde semble vouloir entourer la prédication de Remi ne peut s'appliquer qu'aux premières entrevues du prince et de l'évêque; la reine a voulu arracher son mari à l'hérésie et elle tente d'assurer à Remi un avantage sur les partisans de l'arianisme. Mais le vœu de Clovis a été public; il y a, dans son entourage, dans sa famille même, des ariens[8]. Les ariens tentent alors de convertir Clovis à leur foi, saint Avit le dit. « C'est en vain, écrit-il, que les sectateurs de l'hérésie ont essayé de voiler à nos yeux l'éclat de la vérité chrétienne par la multitude de leurs opinions contradictoires. » Et l'évêque ajoute : « Le choix que vous avez fait pour vous-même est une sentence que vous avez rendue pour tous. Votre foi, c'est notre victoire à nous[9]. » Évidemment, la prédication de Remi a cessé d'être secrète. Mais alors il est permis de supposer que Clovis a hésité entre l'arianisme et le catholicisme[10]. C'est à ce moment que Clotilde a fait intervenir les miracles qui se produisent sur les tombeaux des saints pour attester la vérité du catholicisme. Le pèlerinage de Saint-Martin de Tours est un véritable jugement de Dieu entre l'arianisme et le catholicisme. L'arianisme a été vaincu, et Clovis a pris l'engagement de se faire baptiser sans retard. Rattacher, comme nous le faisons, le voyage *ad domni Martini limina* à un conflit des deux doctrines, c'est éclairer d'une vive lumière la lettre de saint Nizier et rendre l'exemple de Clovis, proposé aux méditations d'Alboin, plus décisif encore.

Jusqu'à ce point, les trois textes des ve et vi^e^ siècles peuvent servir à se compléter mutuellement; ils ne s'excluent pas nécessairement les uns les autres. Grégoire de Tours (ou l'auteur qu'il a suivi) a connu *grosso modo* les faits essentiels; il a ignoré ou rejeté dans l'ombre ceux auxquels la conversion de Clovis au catholicisme ne laissait plus qu'un intérêt épisodique. Le récit de l'historien mérovingien est insuffisant, dramatisé aussi à la façon des vieux conteurs, il n'est pas mensonger.

Arrive maintenant la scène du baptême. Grégoire fournit des détails sur la décoration de la ville, du baptistère, etc., qui peuvent être des amplifications banales; il a pu décrire le baptême d'après ce qu'il savait du rite accoutumé de son temps, mais il y a un détail précis qui n'est pas de rhétorique : c'est le fait que saint Remi a baptisé le roi. Si cela n'est pas exact, Grégoire a été trompé ou a voulu nous tromper. On ne voit pas quel intérêt l'eût poussé à nous tromper : il aurait grandi le rôle de Remi. Pourquoi? Mais il peut avoir été trompé; s'il l'a été, c'est par quelqu'un qui avait, lui, intérêt à grossir l'importance du rôle de saint Remi, par quelqu'un de l'Église de Reims, comme l'auteur d'une Vie de saint Remi, par exemple. Bien plus, quand Grégoire de Tours tait le rôle des autres évêques, y a-t-il vraiment imposture? Remi, évêque métropolitain de Reims, n'a pas pu ne pas être invité à la cérémonie, et il reste possible qu'il ait joué dans la célébration du baptême le principal rôle. Lorsque l'on oppose à l'affirmation de Grégoire la lettre de saint Avit, tient-on un compte exact de la valeur de cette lettre? Saint Avit n'a pas assisté à la solennité, il nous prévient que c'est par la pensée qu'il se l'est à lui-même représentée telle qu'il nous la décrit : *Conferebamus namque nobiscum tractabamusque, quale esset illud.* Il n'est donc pas abso-

[1] W. Levison, *op. cit.*, p. 55. — [2] *Histor. Francor.*, l. II, c. xxx : *Regina non cessabat prædicare, ut Deum verum cognosceret et idola neglegerit. Sed nullo modo ad hæc credenda poterat commoveri, donec tandem aliquando bellum contra Alamannos commoveretur, in quo compulsus est confiteri necessitate, quod prius voluntate negaverat.* — [3] *Histor. Francor.*, l. II, c. xxxi : *...ut Deum verum, factorem cæli et terræ, crederit, idola neglegerit, quæ neque sibi neque aliis prodesse possunt.* — [4] *Histor. Francor.*, l. II, c. xxxi : *Populus, qui me sequitur, non patitur relinquere deos suos.* — [5] Dans cet exposé des contradictions, je suis de très près Levison, *op. cit.*, p. 55-56. — [6] G. Kurth, *Clovis*, t. ii, p. 281-282. — [7] M. G. Kurth a écrit sur ce sujet deux pages très judicieuses, *Clovis*, t. i, p. 317-318. — [8] Lantechildis, sœur de Clovis, était arienne. *Hist. Francor.*, l. II, c. xxxi. — [9] S. Avit, *Opera*, *Epist.*, xlvi, édit. Peiper, p. 75. — [10] Krusch, *Jonæ vitæ sanctorum Columbani, Vedastis, Johannis*, p. 304.

lument sûr que les choses se soient strictement passées comme il le dit. Et n'est-ce pas attacher un sens trop littéral au texte que de dire que tous les évêques présents ont baptisé le roi? N'y a-t-il pas là une simple figure de rhétorique, une métonymie? Un évêque a donné le sacrement au roi; les autres ont participé à l'accomplissement de ce grand acte par leur présence, par leurs prières, par l'assistance qu'ils ont prêtée au premier. Et, même si les choses ont eu lieu de la façon que saint Avit rapporte, on pouvait encore écrire, par prétérition, que Remi avait baptisé le roi s'il avait présidé à la cérémonie et à ses actes rituels. Le texte de Grégoire n'est pas formellement contredit par la lettre de saint Avit, même sur ce point, et il n'y a pas de raison majeure pour condamner l'assertion du vieil historien. On peut alors invoquer la règle canonique pour, du rôle capital de saint Remi, tirer la conséquence que le baptême a eu lieu à Reims, et on est en droit de dire que les auteurs du VIIe siècle ont pu recueillir une tradition orale de leur temps ou trouver le nom de Reims dans des documents que nous ne possédons plus. On s'étonnerait, du reste, que Clovis eût convoqué à Tours, sur une frontière disputée, une assemblée d'évêques qui, annoncée longtemps d'avance, aurait pu permettre à l'ennemi de savoir ce qui se préparait et de venir troubler la cérémonie. Il est évidemment plus vraisemblable de penser que la solennité eut lieu dans une ville du royaume de Clovis, et Reims, par son rang de métropole, par sa situation au cœur même de la région la plus francisée, semble bien avoir été toute désignée.

Enfin, l'engagement *sine mora* comporte quelque délai, le délai nécessaire aux préparatifs de la fête. Entre la promesse faite à Tours et le baptême, il s'est écoulé quelque temps, puisque Clovis a fait part à saint Avit de son catéchuménat et l'a invité au baptême pour la nuit de Noël. Ce n'est pas, du reste, tous les jours, que Clovis avait chance de voir des miracles sur le tombeau de saint Martin; on a dû évidemment choisir l'une des fêtes du saint : c'est pour la même raison que saint Nizier conseille à Alboin de venir à la basilique tourangelle, le jour de la Saint-Martin d'hiver, le 11 novembre; en ces jours, la réputation du grand thaumaturge attirait dans la basilique une foule de sourds, de muets, d'aveugles, d'éclopés. Entre la venue de Clovis à Tours et son baptême, il y aurait eu au moins un mois et demi, c'est-à-dire largement le temps nécessaire pour revenir de Tours à Reims et procéder aux préparatifs de la cérémonie.

En résumé, le récit de Grégoire de Tours me paraît pouvoir être conservé, sinon dans tous ses détails, du moins dans ses faits essentiels, être accordé aussi avec les données des lettres de saint Avit et de saint Nizier; et l'on exposerait ainsi l'histoire de la conversion et du baptême de Clovis : Clotilde échoue dans ses premières tentatives pour convertir son mari; celui-ci, dans une bataille contre les Alamans, fait vœu de croire au Christ et de se faire baptiser; — catéchisé secrètement par saint Remi, il hésite, pour des raisons d'ordre politique, à renoncer aux dieux païens; il est entre temps disputé au Dieu de Remi par les ariens. Le pèlerinage de Tours (11 novembre?) est une victoire de saint Martin. De grands préparatifs sont faits pour donner à la cérémonie du baptême un grand éclat. Le baptême est célébré dans la nuit de Noël, à Reims, en 496.

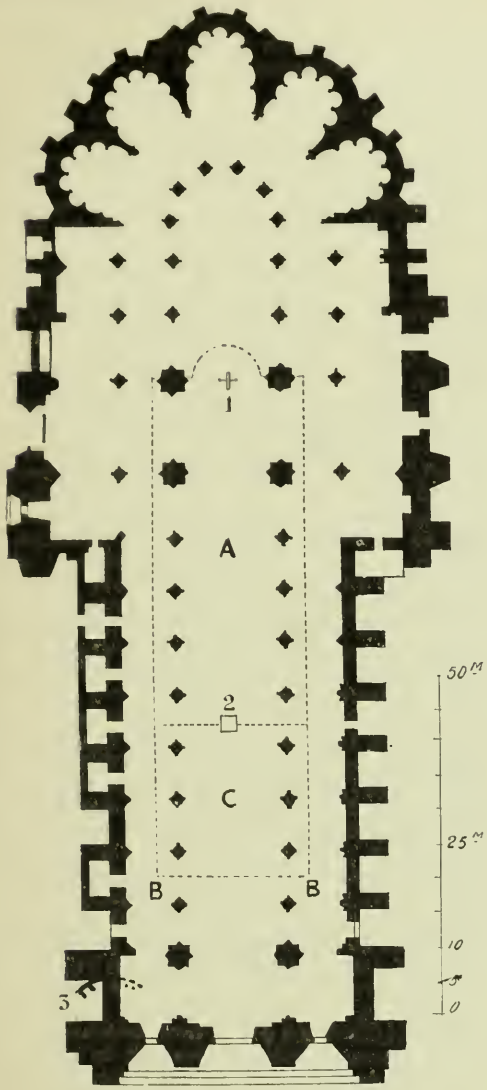
Nous pouvons donc reconstituer les grands traits de l'itinéraire de Clovis pendant ces derniers mois de l'année 496 : Toul, Voneq, Rilly-aux-Oies, peut-être un séjour à Attigny ou dans quelque *villa* des environs, puis Reims, Tours et rentrée à Reims avant le 25 décembre. Maintenant nous devons rechercher en quel endroit Clovis logeait à Reims et dans quelle église il embrassa la foi catholique [1].

V. Baptistère. — Reims, à la fin du Ve siècle, avait eu beaucoup à souffrir des barbares, principalement des Vandales, et s'était renfermée dans les limites de la ville gauloise appelée jadis Durocorter. Les arcs de triomphe, sur lesquels l'incendie avait eu peu de prise, étaient devenus les portes d'une enceinte formée de débris. Des voies principales, *plateæ*, allaient d'une porte à l'autre, se coupant à angle droit près de l'ancien forum [2]. Entre ces grandes voies, chevauchaient les îlots de maisons à peine séparés par d'étroites ruelles aussi misérables que les constructions en torchis qui les bordaient. A l'emplacement de la cathédrale actuelle, mais sur un moindre espace, s'élevait l'église principale, dédiée par saint Nicaise sous le vocable de la Vierge. Aujourd'hui encore nous pouvons nous faire une idée assez exacte de ses dimensions. L'autel, situé dans l'abside qui terminait la nef, n'a jamais changé de place [3] et la vénération des fidèles a consacré l'endroit où saint Nicaise fut massacré, au seuil même de la basilique [4]. Ces deux points de repère nous indiquent la longueur de l'édifice. C'est précisément la longueur assignée par Grégoire de Tours à deux des plus vastes églises de la Gaule en son temps : cent cinquante à cent soixante pieds [5]. Probablement la basilique de Reims avait aussi la même largeur de soixante pieds en rapport avec sa longueur. Entre le seuil, masqué par le *martyrium* de saint Nicaise, et la limite du terrain de la cathédrale jusqu'au XIVe siècle, on compte un espace de 60 pieds; c'était l'emplacement de l'*atrium* dont la longueur égalait ainsi la largeur de la nef et formait un carré comme la plupart des *atria* anciens entourés de portiques (fig. 3083).

La nef de la basilique était divisée en galeries par deux colonnades de marbre superposées; dans les caissons dorés du plafond se jouaient des animaux fantastiques; les murs disparaissaient sous les peintures représentant de longues files de saints ou des scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament. Dans l'abside, derrière l'autel surmonté d'un ciborium, au-dessus de la chaire épiscopale et des banquettes du clergé, étaient tracées des inscriptions métriques dues aux versificateurs en vogue et la figure du Christ entouré des apôtres se détachait sur le fond d'or des mosaïques aux bordures nuancées. Les murs, sous le poli luisant des incrustations et des peintures à l'encaustique, semblaient avoir une clarté à eux, de toute part jaillissait

[1] Nous résumons ici les deux études de L. Demaison, *Le lieu du baptême de Clovis*, dans G. Kurth, *Clovis*, t. II, p. 292 sq., et F. Jubaru, *Clovis a-t-il été baptisé à Reims?* dans *Études religieuses*, 1896, t. LXVII, p. 301 sq. — [2] Rétrécies en maint endroit au moyen âge, ces deux voies partageaient l'ancienne ville en quartiers symétriques; l'une (rue Cérès, rue des Tapissiers) allant de la porte Cérès à la porte Vesle; l'autre (rue de l'Université, rue du Tambour, etc.), de la porte Basée à la porte de Mars. La porte de Mars est un des plus beaux monuments de l'art romain dans les Gaules. Il subsistait au XVIIe siècle des restes importants des arcs de la porte Basée et de la porte Cérès. — [3] Tourneur, *Description historique et archéologique de Notre-Dame de Reims*, 1889, p. 91 : « L'autel remplaçant celui d'Hincmar et de saint Nicaise n'a jamais changé de place; nous en avons la preuve certaine. » Cf. Demaison, *op. cit.*, p. 312. — [4] Tourneur, *op. cit.*, p. 94 sq. « Jusqu'en 1744 et de temps immémorial, un clerge brûlait au-dessus de cette place vénérée et un petit monument s'élevait là où se rencontre aujourd'hui l'inscription commémorative du martyre sur une dalle de marbre, au milieu de la nef, dans la travée qui suit la chaire. L. Demaison, *op. cit.*, p. 313; H. Jadart, *Saint Nicaise, évêque et martyr rémois, son culte à la cathédrale de Reims, son iconographie, sa liturgie*, dans *Travaux de l'Académie de Reims*, t. CXXVIII. — [5] A Tours et à Clermont, *Hist. Francor.*, l. II, c. XIV, XVI. Voir Clermont.

une lumière dorée, on eût dit que le jour lui-même était emprisonné dans le temple.



3083. — Plan de Notre-Dame de Reims.

D'après les *Études religieuses*, 1896, t. LXVII, p. 303.

1, autel; 2, martyrium de Saint-Nicaise; 3, restes d'une chapelle du XIIIe siècle: A, basilique du Ve siècle; BB, limite de la cathédrale avant le XIVe siècle; C, atrium contenant le baptistère du Ve siècle détruit en 976.

Au dehors, l'édifice avait ses toits couverts de lames d'étain avec des ornements de bronze doré, un fronton assez simple, mais souvent décoré de mosaïque, dominait l'*atrium* dont le portique abritait peut-être l'entrée de divers locaux, sanctuaires, cellules, maisonnettes.

Extérieurement à l'*atrium*, quelquefois aussi dans son enceinte, s'élevait un petit édifice indifféremment circulaire, hexagone, octogone ou en forme de croix grecque; il était destiné aux cérémonies du baptême. En Gaule, les fouilles montrent que ces baptistères affectaient plus souvent la forme octogonale. On les établit encore sur la façade latérale des basiliques, pour éviter les inconvénients qu'ils présentaient devant l'entrée principale. Dans ce cas, c'était d'ordinaire sur le côté nord qu'on les plaçait. La liturgie actuelle a même consacré cette disposition.

Au centre de l'édicule du baptistère se trouvait une piscine qu'entourait une margelle; la largeur, le contour et la profondeur de la piscine étaient très variables. Voir BAPTISTÈRES [1].

Telle devait être la disposition générale des lieux; mais nous devons rechercher des traces moins vagues.

Un diplôme de Louis le Pieux accordé à l'archevêque Elbon, entre 817-825 [2], l'autorise à employer les pierres des murs de Reims dans la reconstruction de la cathédrale et rappelle que Clovis a été régénéré par le baptême dans cette église, dédiée à sainte Marie, mère de Dieu : *Metropolis urbis sancta mater nostra ecclesia, in honore sanctæ semperque virginis ac [Dei] genitricis Mariæ consecrata, ...in qua, auctore Deo et cooperante sancto Remigio, gens nostra Francorum, cum æquivoco nostro rege ejusdem gentis, sacri fontis baptismate ablui ...promeruit* [3]. Cet honneur n'était donc pas attribué à un baptistère éloigné et indépendant, tel que le sanctuaire de Saint-Jean, situé au Bourg-Saint-Remi et avoisinant la minuscule cathédrale primitive érigée par saint Sixte avant la fin des persécutions. Toute l'antique basilique de Saint-Nicaise était encore debout, le baptistère devait subsister dans la région de l'*atrium*.

Ce baptistère disparut-il dans les travaux de reconstruction entrepris par Elbon et achevés, en 856, par Hincmar?

L'*atrium* rentrait dans le plan des cathédrales carolingiennes qui conservaient les dispositions des basiliques primitives. Tout au plus dut-on substituer des galeries en arcades, que comportait l'architecture du temps, aux simples architraves des anciens portiques. On n'agrandit certainement point le parvis. Pour le faire, il eût fallu prendre sur la nef elle-même qu'on se proposait d'agrandir, car du côté de l'entrée occidentale de l'*atrium* on ne gagna point de terrain et l'espace occupé par les constructions de la cathédrale finissait à soixante pieds du *martyrium* de saint Nicaise au XIIIe siècle comme au VIe. Ce ne fut qu'au XIVe siècle qu'on put enfin triompher des obstacles qui s'opposaient à l'extension du terrain de ce côté [4] et qu'on ajouta après coup, à l'édifice du XIIIe siècle, le célèbre portail et les trois travées qui l'avoisinent [5]. Au IXe siècle, Hincmar dut se borner à prolonger l'église du côté du chœur. Si le baptistère était situé sur l'aire même

[1] Nous avons transcrit avec de légères modifications cette description du P. Jubaru composée à l'aide de traits empruntés à différents édifices, mais qui, dans l'ensemble, peut s'appliquer à la cathédrale de Reims au Ve siècle. Les basiliques offraient alors moins de variété entre elles que ne faisaient les baptistères. Il est fort possible que le baptistère de Reims ait, comme beaucoup d'autres, possédé un cerf d'airain. Voir CERF. Jusqu'au XVIIe siècle, on conserva dans la cour du palais archiépiscopal un cerf d'airain, creux, qui aux sacres servait de fontaine d'où jaillissait le vin. Une inscription attribuait ce cerf à l'évêque Gervaise qui aura pu utiliser un débris de l'ancien baptistère. — [2] Sickel, *Acta Karolinorum*, t. II, p. 150, 330. — [3] Flodoard, *Hist. Remensis Eccles.*, l. II, c. XIX, dans *Monum. Germ. hist.*, *Auct. antiq.*, t. XIII, p. 469. — [4] En 1878, d'après les renseignements dus à M. Thiérot, architecte, on a découvert sous le deuxième contrefort de la tour nord du portail, à 2 mètres en contre-bas du sol actuel, une portion d'abside avec colonnettes du XIIIe siècle. Cette chapelle appartenait sans doute à l'ancien Hôtel-Dieu et devait être séparée de la cathédrale d'alors par la prolongation de la rue actuelle Tronson-Ducoudray. — [5] Tourneur, *Description historique et archéologique de Notre-Dame de Reims*, 1889, p. 10, p. 93 : Il est indubitable que la cathédrale a été rallongée pendant le cours de sa construction de toute l'étendue de ces trois travées... On peut suivre, du pavé à la voûte, la ligne de raccord entre la partie primitive et la partie nouvelle.

du parvis, au milieu de l'*atrium*, nulle raison n'imposait donc la destruction de ce monument auquel on rattachait les plus précieux souvenirs. S'il était placé sur la face latérale de l'*atrium*, le motif qui fit détruire un bon nombre de baptistères aux IXe et Xe siècles, l'établissement au flanc septentrional de l'église de constructions pour les chanoines réguliers, ne semble pas non plus avoir dû nécessiter sa suppression. A Reims, on ne manquait pas d'espace pour ces sortes de constructions [1].

Il est donc probable, et c'est l'opinion de dom Marlot [2], que le baptistère du Ve siècle ne fut détruit que sous l'archevêque Adalbéron, en 976. Voici en quelles circonstances. On lit dans la continuation de la *Chronique* de Flodoard qu'Adalbéron, en 976, aussitôt après sa promotion, fit entreprendre avec beaucoup d'activité des constructions à sa cathédrale. Il démolit complètement les hautes arcades qui s'étendaient depuis l'entrée jusqu'au quart environ de l'ensemble de la basilique; il put ainsi agrandir l'église et lui donner un aspect plus imposant [3]. De son côté, Flodoard écrit ceci : L'an 976, Adalbéron, archevêque de nom plus que de mérite, détruisit l'ouvrage orné d'arcades qui était près du portail de l'église Sainte-Marie de Reims; sur cet ouvrage se trouvaient placés un autel dédié au Sauveur et des fonts d'un admirable travail [4]. On ne saurait admettre, même à la rigueur, en lisant ces textes, qu'il s'agit d'une construction intérieure encombrant l'église, d'une tribune, ainsi que le pensait Jules Quicherat [5]. C'est faute d'avoir songé que les anciennes basiliques comprenaient à la fois nef et parvis qu'on a recouru à cette explication inexplicable par elle-même d'une tribune, d'une crypte saillante avec les fonts sur la voûte, et inacceptable, puisqu'elle contredit le texte de Richer : *ampliori receptaculo*, car en démolissant les arcades, Adalbéron n'eût pas obtenu un plus ample espace pour étendre les constructions de la cathédrale. Il faut donc admettre que ces arcades étaient celles d'un parvis [6].

La *Chronique* ne dit point non plus que les fonts se trouvaient au-dessus des arcades, mais qu'ils étaient placés *supra opus arcuatum*, sur l'ouvrage garni d'arcades. L'expression latine *opus* est très large, et, avec son qualificatif, elle s'applique aisément à tout l'ensemble d'un atrium dallé et entouré de galeries cintrées.

Le baptistère renfermant l'autel du Saint-Sauveur et les fonts se trouvaient donc situés *sur* le parvis, mais était-ce sur l'aire même du parvis ou sur une face latérale?

Le texte de la *Chronique* peut se prêter à l'une comme à l'autre signification, car le terme *supra*, au moyen âge, n'est pas pris dans le sens seul de superposition, mais souvent aussi indique la juxtaposition, le voisinage immédiat [7]. Quand même ce sanctuaire eût été établi au milieu du parvis, il ne s'ensuivrait pas que sa construction ne pût être antérieure au VIe siècle [8].

L'auteur de la *Chronique* enfin suppose manifestement que la destruction de l'*arcuatum opus* entraîna celle des fonts, qui ne peuvent être que la piscine primitive, car si celle-ci avait disparu au temps d'Ebbon et d'Hincmar, elle eût été remplacée par une cuve baptismale dès lors en usage et qu'il eût été aisé de conserver et de transférer. La destruction ne s'imposait que pour une piscine formée de maçonnerie adhérente au sol, couverte de ciment, de marbres, de mosaïques et qui défiait alors jusqu'à l'idée seule d'un déplacement. Adalbéron devait sacrifier ce « merveilleux travail » s'il tenait à agrandir l'espace entre l'autel et l'entrée de la nef.

Il ressort de cet examen que l'emplacement de l'ancien *atrium* nous est connu et que c'est dans cet espace restreint, mais sur un point indéterminé, que s'élevait le baptistère de Clovis. On connaît donc, à quelques mètres près, ce lieu mémorable qui subsista intact, ou du moins reconnaissable, jusqu'au dernier quart du Xe siècle. Les remaniements multipliés et profonds subis par le sol de la cathédrale ne laissent que bien peu d'espoir de retrouver un jour, au hasard d'une fouille, les substructions de ce baptistère, sur l'identification duquel nous pouvons invoquer non seulement les textes qui viennent d'être cités, mais les détails du récit de Grégoire de Tours et les traditions rémoises conservées par Hincmar.

Le musée d'Amiens possède un diptyque d'ivoire (fig. 3081) sur lequel sont figurés trois épisodes de la vie de saint Remi [9], ce sont : 1° la résurrection d'une jeune fille dans l'église de Saint-Jean-Baptiste à Tours; 2° la descente d'une huile divine pour servir au baptême d'un malade; 3° le baptême de Clovis. Cette dernière scène ne prête pas à l'hésitation. Dans un baptistère, le roi Clovis est plongé jusqu'à la poitrine dans une cuve tréllée dont le rebord est orné d'une tenture. Saint Remi pose la main sur la tête du roi, tandis qu'un autre personnage nimbé, probablement saint Vaast, tient les linges dans lesquels on enveloppera le néophyte à sa sortie de la cuve. A gauche, une femme portant une couronne sur la tête ne peut être que la reine Clotilde; à droite, trois ecclésiastiques.

Les vêtements, l'ornementation sont du IXe siècle; les rinceaux de l'encadrement sont étroitement apparentés à la décoration du Sacramentaire de Drogon.

[1] Une charte de Louis le Pieux permet de changer le parcours des voies publiques : *Vias etiam publicas omnes, quæ circa eandem ecclesiam vadunt et impedimento esse possunt ad claustra et servorum Dei habitacula construenda, ut transferri atque immutari possint, concedimus.* Flodoard, *op. cit.*, l. II, c. XIX. Il n'est pas question d'agrandissement de la cathédrale. — [2] Marlot, *Metrop. Remens. hist.*, t. I, p. 160. — [3] Richer, *Histor.*, l. III, c. XXII : *Hic (Adalbero) in initio post sui promotionem, structuris ecclesiæ suæ plurimum studuit. Fornices enim qui ab ecclesiæ introitu per quartam pene totius basilicæ partem eminenti structura distendebantur, penitus diruit. Unde et ampliori receptaculo et digniore sereniate tota ecclesia decorata est.* — [4] *Anno 976 destruxit Adalbero, nomine, non merito archiepiscopus, arcuatum opus, quod erat secus valvas ecclesiæ sanctæ Mariæ Remensis, supra quod altare sancti Salvatoris habebatur et fontes miro opere erant positi.* — [5] J. Quicherat, *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, In-8°, Paris, 1885, p. 133. — [6] L. Demaison, *op. cit.*, p. 312, se rallie absolument à l'explication présentée par le P. Jubaru qui a eu le mérite de découvrir la solution du problème. — [7] De même que *infra* au moyen âge a souvent l'acception de *intra*, *supra* ou *super* offre souvent le sens de *contra*. Du Cange lui donne comme signification *adversus*, *contra*. Le mot français *sur* a souvent, lui aussi, le sens de voisinage immédiat : pignon sur rue, maison sur cour et jardin, Mareuil-sur-Ay, Le Mesnil-sur-Oger, etc. — [8] S. Paulin de Nole, *De sancti Felicis Natal.*, carm. X, vs. 180 sq. : *Est etiam interiore sinu majoris in aulæ...* et il décrit un baptistère semblablement situé : on y voit, implantée au sein du plus vaste parvis, une chapelle isolée qui semble la fille du grand édifice. Au centre, resplendit la fontaine de salut... — [9] M.-J. Rigollot, *Notice sur une feuille de diptyque d'ivoire représentant le baptême de Clovis*, In-8°, Amiens, 1832; Adr. du Sommerard, *Les arts au moyen âge en ce qui concerne principalement le palais romain de Paris, l'hôtel de Cluny issu de ses ruines et les objets d'art de la collection classée dans cet hôtel*, In-8°, Paris 1832, t. II, p. 289, note 1; C. Cerf, *Feuille de diptyque en ivoire au musée d'Amiens*, 1884; J. Corblet, *Histoire dogmatique, liturgique du sacrement de baptême*, 1882, t. II, p. 290, 570; G. Rohault de Fleury, *La messe, Études archéologiques sur ses monuments*, 1888, t. VII, p. 128, pl. DLXVIII; G. Kurth, *Clovis*, 1896, p. 333, d'après Rigollot; Jubaru, *Clovis a-t-il été baptisé à Reims?* dans *Études*, 1896, t. LXVII, p. 310, note 1; A. Darcel, *Trésor des églises et objets d'art français exposés en 1889 au palais du Trocadéro*, 1890, t. I.

Or ne connaît pas la destination de cette plaque d'ivoire et son premier éditeur a un peu inconsidérément avancé que c'était un diptyque de Clovis lui-même; ce qui peut sembler plus probable, c'est que cette plaque aura servi de couverture d'un des livres qu'Hincmar *tabulis eburneis auroque vestitis munivit* [1].

L'ouvrage a été certainement exécuté avant la dis-

3084. — Ivoire d'Amiens. D'après le moulage de l'École des Beaux-Arts.

parition de la basilique primitive et du baptistère

[1] Flodoard, *Hist. Remens. eccles.*, l. III, c. v.

détruit seulement à la fin du xᵉ siècle. Aussi on peut tenir compte de la forme de la piscine au point de vue documentaire. Au-dessus des fonts, supporté par des colonnes, un couronnement hémisphérique où la colombe tient l'ampoule sur la tête du roi; au second plan, un portique surmonté d'un toit de tuiles. La représentation des accessoires est si sommaire dans les œuvres semblables, qu'elle offre libre champ aux identifications; on constatera pourtant qu'ici elle conviendrait à un édicule couvrant des fonts antiques, et placé devant un portique du parvis, antérieur aux arcades carolingiennes [1].

VI. Le logis du roi. — Une autre question topographique concerne le logement de Clovis à Reims, pendant le séjour qu'il fit dans cette ville avant le baptême du 25 décembre.

La *Vita Remigii* d'Hincmar mentionne un oratoire dédié à saint Pierre et contigu au logis royal. Hincmar était moins qu'un critique, c'était un falsificateur éhonté [2]; en matière d'histoire locale, il admettait tous les ragots qui arrivaient jusqu'à lui, à condition qu'ils pussent faire figure à l'occasion dans les revendications métropolitaines [3]; aussi ne peut-on accueillir son témoignage qu'avec la plus extrême méfiance. Mais la mention d'un sanctuaire de Saint-Pierre, à propos de faits intéressant le baptême de Clovis, revient dans deux Vies de saints, dont le récit, altéré par des légendes, n'en est pas moins indépendant de celui d'Hincmar. La *Vie de saint Godard* l'appelle : « Saint-Pierre au Palais [4]; » la *Vie de sainte Clotilde* : « Saint-Pierre entre les murs de Reims [5], » et on ose alors citer le récit d'Hincmar d'après lequel, dans la nuit qui précéda le baptême, Clovis eut avec Remi une entrevue *in oratorio beatissimi apostolorum principis Petri, cubiculo regis contiguo* [6].

A l'époque où vivait Hincmar, il existait à Reims plusieurs églises ou chapelles dédiées au prince des apôtres, une entre autres se trouvait dans l'enceinte de l'archevêché. Hincmar lui-même semble y faire allusion dans une lettre aujourd'hui perdue et qui reproche à un certain Rodoldus *pro eo quod incaute solverit quod ipse presul canonice obligaverit et aliis presbiteris missam celebrare permiserit in quadam capella basilicæ cortis ecclesiæ subjecta* [7]. Cette *curtis dominica* devait être la cour de l'évêque, c'est-à-dire sa demeure avec les dépendances et le sanctuaire de Saint-Pierre, l'antique chapelle du palais épiscopal; ainsi se trouvait localisé avec une suffisante approximation le souvenir du logis de Clovis.

Cette conclusion nous paraît devoir être abandonnée pour l'opinion proposée au xviiiᵉ siècle par Lebeuf [8] et reprise de nos jours par F. Jubaru [9]. J. Lebeuf montre qu'il existait à Reims un palais royal d'où Clovis sortit pour se rendre au baptistère et « c'était l'ancien palais des empereurs romains, » résidence de Valentinien Iᵉʳ, qui y rendit plusieurs décrets dont le texte nous a été conservé dans le Code théodosien [10]. Les décrets en question sont datés du 27 janvier, du 13 février et du 29 mars 367; ils nous montrent que Valentinien a bien, en effet, séjourné à Reims durant les premiers mois de cette année.

Plus tard, Clovis et ses successeurs ont pu occuper à leur tour la demeure impériale. Le fils de Clovis, Thierry Iᵉʳ, paraît avoir habité Reims [11]; Sigebert Iᵉʳ, neveu de Thierry, y avait établi le siège de son gouvernement, au témoignage de Grégoire de Tours [12]. Le séjour permanent d'un roi suppose l'existence d'un palais; Reims, qui conservait encore des restes de son antique splendeur, avait pu aisément offrir aux princes mérovingiens un abri parmi les monuments qui avaient été élevés du temps de l'empire. Le palais destiné aux empereurs était tout désigné pour leur servir de résidence; c'est là sans doute qu'ils s'étaient fixés et qu'ils tenaient leur cour; c'est bien, nous dit-on, la *domus regia* désignée par Hincmar, le lieu où Clovis a passé la nuit qui précéda son baptême.

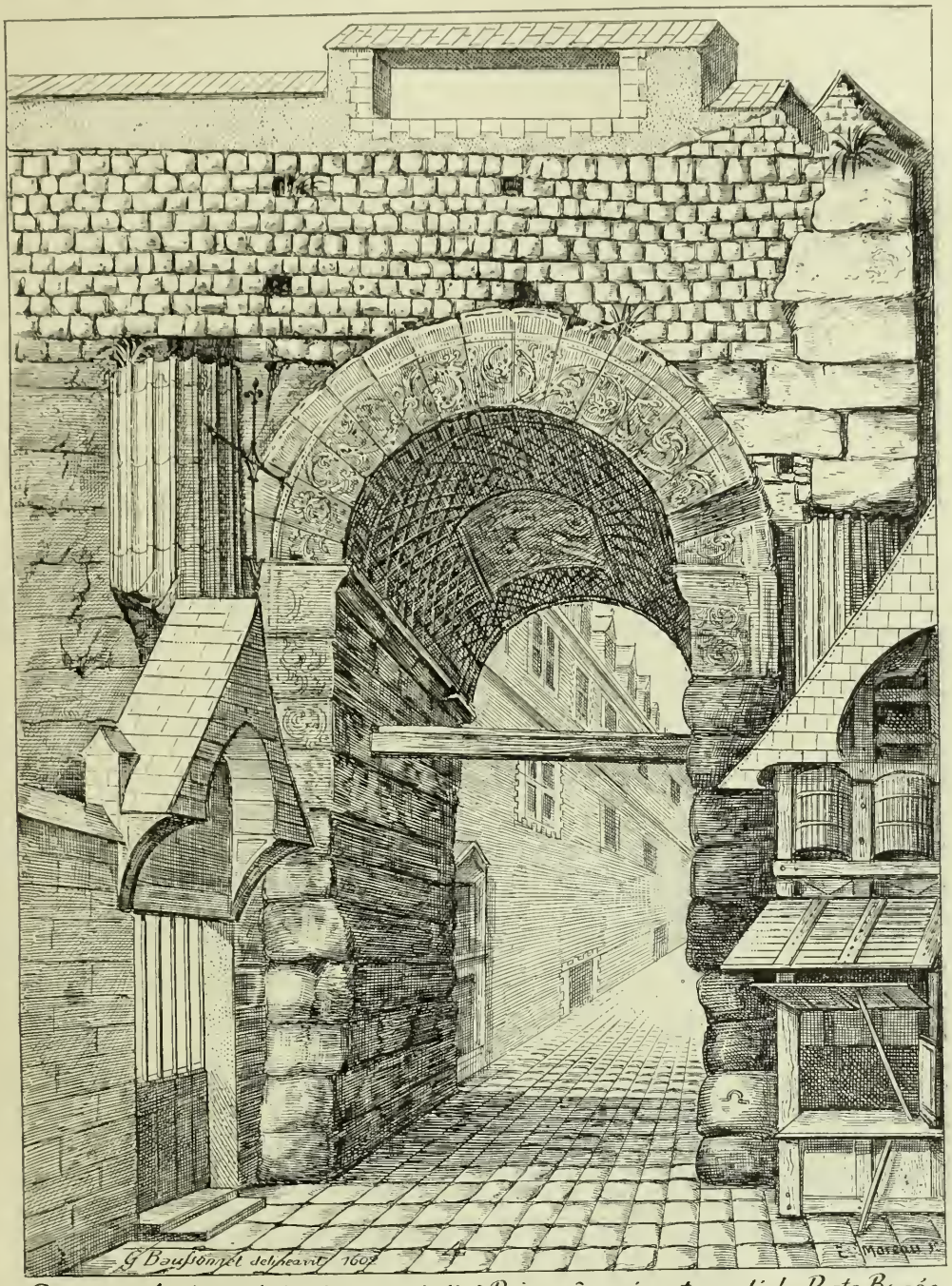
Mais en quel endroit se trouvait ce palais? On a pensé qu'il devait être voisin de la porte Basée, l'antique *porta Basilica*, l'une des entrées principales de la ville. Cette porte, détruite seulement au xviiiᵉ siècle, était à l'origine, comme la porte de Mars qui a eu un meilleur sort et subsiste encore aujourd'hui, un arc de triomphe érigé, dans des temps prospères, à l'entrée de la cité, au point de départ des grandes voies qui reliaient Reims aux autres villes de la Gaule [13]. A la fin du iiiᵉ siècle, devant les menaces des barbares, on abandonna les faubourgs et on éleva une enceinte sur les limites de l'ancienne cité. L'arc de triomphe de la porte Basée devint une porte fortifiée [14] en même temps qu'un point stratégique important commandant la *via Cæsarea*, ce qui explique sans peine qu'une résidence ait été construite sur cette position qui tenait une place prépondérante dans le système défensif de la place [15] (fig. 3085).

Un document historique d'une authenticité indiscutable nous montre à la porte Basée une demeure encore habitée à la fin de l'époque mérovingienne. La Vie de saint Rigobert, archevêque de Reims, mort en 739, nous rappelle que le prélat s'était créé une installation sur le vieux rempart au-dessus de la porte : *...super quam (portam) structis inibi ædibus sibi congruis, almificus manebat Rigobertus...* [16]. Des fenêtres de son logis, il jouissait d'une vue étendue sur les faubourgs, et regardait avec plaisir les églises qui s'offraient partout aux regards du côté du quartier de Saint-Remi, le long de l'ancienne voie Césarée. Chef et défenseur de la cité, il en gardait les clefs dans cette espèce de forteresse et son biographe nous raconte qu'il interdit un jour l'entrée de la ville à Charles Martel. Avait-il approprié à son usage la vieille construction romaine que l'on suppose avoir existé en cet endroit? Peut-être, et l'on est porté à en reconnaître un reste dans les assises d'un mur en petit appareil qui surmontait encore au xviiᵉ siècle le

[1] F. Jubaru, *op. cit.*, p. 310, n. 1. — [2] Br. Krusch, *Reimser Remigius Fälschungen*, dans *Neues Archiv*, t. xx, p. 511 sq. — [3] Sur l'inspiration et le mobile de tous les actes d'Hincmar, cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, 1911, t. iv, part. 1, p. 623. — [4] *Anal. boll.*, 1889, t. viii, p. 393; l'ensemble des faits relatés n'est pas acceptable, mais le souvenir nettement localisé d'une chapelle de Saint-Pierre est le point fixe. Médard et Godard arrivent à Reims et célèbrent la messe *in basilica sancti Petri, quæ nunc dicitur ad palatium*. — [5] Compilation de très mince valeur dans laquelle il est possible que des faits authentiques soient insérés; on y voit Clotilde agrandir et enrichir de terres et de dons l'église Saint-Pierre *quæ est intra muros urbis Remensis*. — [6] *Vita Remigii*, c. lviii, dans *Acta sanct.*, octobr. t. i, p. 146; dans le c. lvii, on voit Clotilde en prières, *in oratorio sancti Petri juxta domum regiam*. — [7] Flodoard, *Histor. Remensis ecclesiæ.*, l. iii, c. xxviii, dans *Monum. Germ. hist.*, *Auct. antiq.*, t. xiii, p. 552. — [8] J. Lebeuf, *Dissertation sur plusieurs circonstances du règne de Clovis*, in-4°, Paris, 1738, p. 10, 11. — [9] F. Jubaru, *Clovis a-t-il été baptisé à Reims?* dans *Études religieuses*, 1896, t. lxvii, p. 312 sq. — [10] Marlot, *Metrop. Remensis hist.*, t. i, p. 43; cf. *Hist. de la ville de Reims*, t. i, p. 554. — [11] Marlot, *Metrop. Remensis hist.*, t. i, p. 175. — [12] *...Sigiberto quoque regnum Theuderici, sedemque habere Remensem*, l. iv, c. xxii; cf. Bouquet, *Recueil des hist. de la France*, t. ii, p. 214, note *e*. — [13] L. Demaison, *Les portes antiques de Reims*, dans *Travaux de l'Académie de Reims*, 1878-1879, t. lxv, p. 442 sq. — [14] Elle portait aussi le nom de *porta Collaticia* qui paraît répondre au terme *porte coléïce* désignant une porte munie d'une herse. — [15] Même fait à Trèves où la *porta Nigra* fut transformée en palais, reçut même l'addition d'une église. — [16] *Vita S. Rigoberti*, dans *Acta sanct.*, jan. t. i, p. 176.

sommet ruiné et mutilé de l'arc de triomphe primitif[1].

D'autre part, certains indices permettent de supposer que les terrains adjacents à la porte Basée, à l'intérieur de la cité, faisaient partie sous l'empire romain du domaine de la couronne. Nous savons par Flodoard qu'ils continuaient, au VIIe siècle, à appartenir au domaine royal. A cette époque, un pieux personnage de haute naissance, Gombert, frère de l'évêque de Reims, saint Nivard, avait fondé en



Reste d'un Arc triomphal antique qui est à Reims cõmunément appelé la Porte Basée

3085. — Fac-similé d'une gravure de N. Bergier, *Le dessein de l'histoire de Reims*, 1635.

[1] Ainsi qu'il paraît d'après un dessin exécuté en 1602 par G. Baussonnet, gravé par Moreau, figure en tête du *Dessein de l'histoire de Reims* par Nicolas Bergier, Reims, 1635.

On peut consulter aussi des dessins de la porte Basée, exécutés un peu avant sa démolition, en 1751, et conservés aux archives de Reims (Diverses matières, liasse *55*, n. 2).

cet endroit un monastère de religieuses en l'honneur de saint Pierre : *...monasterium in honore sancti Petri construxisse traditur, quod regale vel fiscale vocatur, eo quod in regali potestate usque ad moderna tempora fuerit habitum* [1]. Si Gombert a fondé le monastère, rien ne prouve qu'il n'ait pas fait choix pour cela d'une chapelle de Saint-Pierre beaucoup plus ancienne et dont le vocable existait longtemps auparavant.

La Vie de saint Rigobert nous fournit de curieux renseignements sur la petite église de Saint-Pierre et sur la situation qu'elle occupait. Elle était contiguë, peut-être même adossée à la muraille antique, sur la droite de la porte Basée en sortant de la ville [2]. Saint Rigobert avait fait ouvrir une porte dans le pignon de l'église qui touchait à son logis [3], il y venait prier, il remontait ensuite et entrait par cette porte dans un oratoire qu'il avait bâti sur le mur de la cité, près de sa maison, et avait dédié à l'archange saint Michel [4]. Le comte Bégon, gendre de Louis le Pieux, fit détruire cet oratoire qui masquait la fenêtre de l'église et lui enlevait du jour. Ces divers traits sont curieux à rapprocher du récit d'Hincmar et de son *oratorium sancti Petri* qui était contigu à la chambre de Clovis; voici également un *oratorium sancti Petri* tout voisin d'une habitation dont le site est nettement repéré sur la porte Basée.

Ce site permet à lui seul d'écarter une objection grave soulevée au sujet de la proximité du palais épiscopal et du baptistère. D'après la *Vita Remigii* d'Hincmar, saint Remi et Clovis se seraient rendus en grande pompe du logis du roi au baptistère, au milieu des hymnes et des cantiques, parmi les rues brillamment pavoisées. Pour qu'une telle procession ait pu avoir lieu, il faut supposer une certaine distance entre le point de départ et le lieu d'arrivée, condition qui ne se trouve pas réalisée, si l'on admet un baptistère voisin de la cathédrale et le logis royal attenant à cette cathédrale [5]. La conséquence ne s'impose pas rigoureusement et le caprice des parcours officiels n'a pas été inventé que de nos jours [6], mais, en outre, le récit d'Hincmar n'a pas l'autorité d'une source originale. Cependant, sa narration n'est autre chose qu'une paraphrase de Grégoire de Tours par l'intermédiaire des *Gesta Francorum* [7], il y a seulement ajouté des oripeaux légendaires au gré de son imagination. D'ailleurs Hincmar, bien qu'il brodât son thème ou qu'il l'inventât, vivait sur les lieux et ne pouvait pas ne pas se rendre compte aussi bien que nous de la contiguïté de son palais épiscopal avec la cathédrale considérée par lui et par tous ses contemporains comme le lieu du baptême royal. Ce qui paraît invraisemblance choquante en son récit ne proviendrait-il pas de ce qu'on prétend l'expliquer en le pliant à une idée préconçue?

D'après Hincmar, la veille du baptême, saint Remi et Clotilde prolongeaient leurs prières durant la nuit, l'évêque *dans sa demeure* devant l'autel de Notre-Dame, la reine dans l'oratoire de Saint-Pierre *à côté de la maison royale* [8]. N'est-ce point indiquer assez clairement que Clotilde habitait avec le roi une maison distincte de celle de l'évêque? C'est de là que partira le lendemain la procession vers le baptistère. Le récit de Grégoire de Tours, sans parler expressément d'un cortège, y fait allusion. Il nous représente la ville en fête, les grandes rues et les églises richement pavoisées : *Velis depictis adumbrantur plateæ, ecclesiæ cortinis albentibus adornantur* [9]. Ces décorations ont dû se faire sur le parcours du logis du roi au baptistère; or, entre l'évêché et le baptistère, il n'y avait qu'une rue à traverser, point de places, point d'églises. C'est donc de la porte Basée, où se trouvait le *domus regia*, que le cortège s'est ébranlé pour gagner la cathédrale [10].

C'est aussi à la porte Basée que se trouvait le logis royal qui deviendra plus tard la cense dite de l'archevêque ou Ferme de Monseigneur, *Curtis dominica*, comprenant un terrain approximativement identique à celui que se partageront dans la suite les abbayes de Saint-Pierre et de Saint-Antoine [11].

On voit donc que, dès l'époque, une église dédiée à saint Pierre attenait au logis du roi englobant la porte Basée et ne faisant qu'un avec la *Curtis dominica* ou Cour du Seigneur. Le nom de *Curtis dominica*, qui lui est donné au IXe siècle, n'est nullement synonyme de *Curtis episcopi*; à cette époque, du reste, la porte Basée, comme toute l'enceinte des murs de Reims, dépendait de la couronne.

Cette résidence de la porte Basée répond de tout point à la maison royale qui, d'après Hincmar, communiquait avec l'oratoire Saint-Pierre; sa position explique le récit de Grégoire, tel qu'il a été compris par les anciens chroniqueurs, tel que nous venons de l'indiquer nous-même.

« On suspend des voiles brodés au-dessus des grandes rues, des *plateæ*. » Pour se rendre de la porte Basée [12] au baptistère du parvis Notre-Dame, on avait à suivre la grande rue qui prolongeait la voie Césarée jusqu'au centre de la ville, puis une autre chaussée presque aussi large, au flanc nord des dépendances de la cathédrale [13]. Telles sont les *plateæ* que l'on orna de tapisseries. « Les églises, dit encore Grégoire, se décorent de courtines à fond blanc. » On trouvait sur le parcours les églises de Saint-Pierre, des Martyrs, de Notre-Dame (fig. 3086).

A la fin de la période carolingienne, il s'est produit

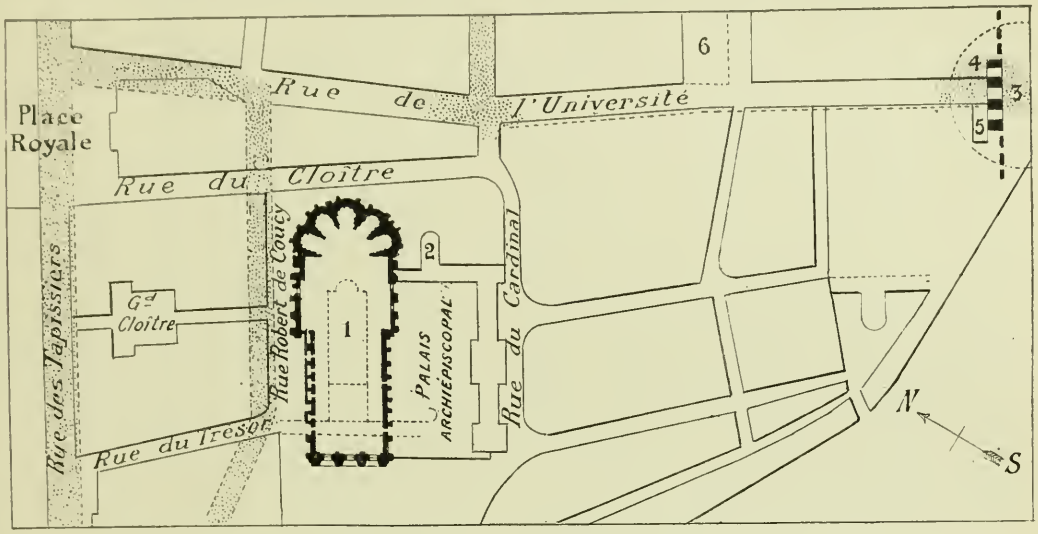
[1] *Hist. Remensis eccles.*, l. IV, c. XLVI, dans *Monum. Germ. hist., Auct. antiq.*, t. XIII, p. 595; saint Nivard mourut vers 672. — [2] La chapelle Saint-Patrice du collège des Bons-Enfants lui a succédé sur le même emplacement et la position de celle-ci se trouve encore nettement indiquée sur divers plans du XVIIIe siècle; c'est aujourd'hui le lycée. Cauly, *Hist. du collège des Bons-Enfants*, 1885. — [3] *Ostium in pinnaculo ecclesiæ Sancti Petri quæ finitima erat suæ domui præcepit fieri, per quod in eundem gradibus adjectis descendebat ad adorandum. Acta sanct.*, jan. t. I, p. 176. — [4] *Indeque revertens per hoc ipsum introbat in oratorium quod juxta domum suam fecerat super civitatis murum.* — [5] Cerf, *En quel endroit de Reims, au Ve siècle, était placé le baptistère?* 1891; en conséquence, l'auteur déplace le baptistère et l'envoie près de l'église Saint-Symphorien. — [6] En juillet 1793, la levée du corps de Marat eut lieu à 5 heures et l'inhumation à minuit; il s'agissait d'aller de l'église des Cordeliers dans le jardin attenant; on trouva le moyen de passer par le Pont-Neuf et le Pont-au-Change. — [7] H. Schrörs, *Hinkmar, Erzbischof von Rheims*, in-8°, Freiburg, p. 148. — [8] *Vita Remigii*, c. LXII : *Cum... in oratione pernoctarent episcopus in domo ante altare sanctæ Mariæ multas effundens lacrimas et regina in oratorio sancti Petri, juxta domum regiam. Acta sanct.*, 1er octobre. — [9] *Hist. Francor.*, l. II, c. XXXI. — [10] Grégoire de Tours, *De miracul. S. Martini*, l. III, c. XVII, nous raconte que, pendant un séjour à Reims, il attendit un jour Ægidius, successeur immédiat de saint Remi, dans le sacrarium de la cathédrale; il se trouvait là avec le référendaire Siggon quand, soudain, on appelle son interlocuteur dans la « maison de l'Église », *ille in domum vocatur Ecclesiæ*. Ainsi ce terme dénommait bien la maison de l'évêque. — [11] Tarbé, *Reims, Essai historique sur ses rues et ses monuments*, in-4°, Reims, 1844, p. 224. — [12] Emplacement actuel du lycée; l'oratoire Saint-Pierre occupait le réfectoire actuel, près des débris romains encastrés dans le mur. M. Brunette pense qu'une partie des matériaux de l'arc encore subsistant au XVIIIe siècle (voir fig. 3085) est aujourd'hui comprise dans les murs du lycée. Toute la résidence royale aurait été construite sur l'aire circulaire, qui entourait cet arc avant la construction de l'enceinte du Ve siècle.
[13] M. Brunette a retrouvé cette chaussée antique qui avait 5m65 de largeur. Elle longeait le côté nord-ouest de la rue Robert-de-Coucy. Elle aura été supprimée lors de la construction du grand cloître qu'elle eût séparé de la cathédrale.

une opinion qui voulait associer au récit du baptême de Clovis le souvenir d'une ancienne église de Saint-Pierre. Elle s'est manifestée postérieurement à Hincmar. Ni Grégoire de Tours ni Hincmar ne disent rien de semblable, ne permettent même de le supposer. Le récit d'Hincmar relatif à un entretien de Remi avec Clovis dans l'*oratorium sancti Petri*, dans la nuit qui précéda le baptême, a été la source de cette erreur sur laquelle a renchéri l'auteur de la Vie de sainte Clotilde, qui avance que la reine avait une grande prédilection pour cette église Saint-Pierre où son mari avait été baptisé [1]. La Vie de saint Godard, qui n'a guère plus d'autorité que la Vie de Clotilde, semble placer aussi le baptême dans la *basilica sancti Petri* [2]. On aurait tort d'accorder quelque importance à ces deux textes; ils ne prouvent rien, sinon qu'il s'était produit sur ce point, au xe siècle, une croyance absolument fausse. L'idée du baptême de Clovis dans l'église Saint-Pierre une fois admise, il s'est formé — et cela dès le moyen âge — un courant d'opinion en faveur de l'église paroissiale Saint-Pierre-le-Vieil. Un chanoine de Reims, du xvie siècle, Pierre Cocquault, rapporte qu'en 1486 « les parrochians de l'église Saint-Pierre-le-Vieil de Reims faissoient courir un bruict contre toutes les apparences de vérité, que la sainte ampoule avoit esté aultrefois en ceste paroisse, et que Clovis, premier roy de France chrestien, y avoit esté baptisé et coronné roy de France. Le 22 novembre, leur fut imposé silence comme estant chose non véritable, car Clovis fut baptissé à l'église de Reims, et en ce lieu la sainte ampoule y fut apportée à saint Remy [3]. »

Une autre opinion, guère plus heureuse, fut lancée par Hadrien de Valois qui faisait baptiser Clovis dans l'église de Saint-Martin de Reims, ce qui lui semblait rendre raison des mots *ad limina domni Martini* qui s'appliquent, ainsi qu'on l'a montré plus haut, à un voyage à la basilique de Tours.

VII. Le baptême. — C'est encore à Grégoire de Tours que nous devons recourir : « On dispose, nous dit-il, le baptistère, on y répand le baume, des flambeaux de cire se consument en répandant un parfum d'aromates. Tout le temple du baptistère se remplit d'une odeur céleste, à faire croire que, par une faveur divine, on respire les parfums du paradis [4]. »

La description de la solennité ne laisse rien à désirer et il paraît vraisemblable que Grégoire en a emprunté la substance au document intitulé *Vita Remigii* dont il atteste avoir pris connaissance [5]. Ce texte offre, au point de vue liturgique, le plus vif intérêt; non seulement il ne perd rien de son autorité quand on le rapproche des plus anciens monuments connus du rite gallican, mais il corrobore et éclaire sur plusieurs points ce qu'ils nous apprennent de manière purement technique.



3086. — Du logis du roi au baptistère. D'après *Études religieuses*, 1896, t. LXVII, p. 316.

1, cathédrale; 2, chapelle du palais épiscopal; 3, porte Basée; 4, *curtis dominica*; 5, oratoire Saint-Pierre (lycée); 6, église des Martyrs. (Les espaces pointillés sont ceux où l'on a découvert le sol des chaussées gallo-romaines.) D'après la carte de M. Brunette.

L'ancien rituel baptismal des Églises franques nous a été conservé dans trois documents datant de la fin du viie siècle : le *missale Gallicanum vetus*, le *missale Gothicum* et le *sacramentarium Bobiense* généralement d'accord entre eux sur les rites. Pour les siècles antérieurs, nous en sommes réduits aux renseignements épars contenus dans les œuvres des écrivains ecclésiastiques, notamment saint Germain de Paris, pour quelques détails précis sur les cérémonies du catéchuménat. La relation du baptême de Clovis, telle que nous l'a transmise saint Grégoire de Tours, a, sur ces derniers documents, l'avantage d'embrasser à peu près tous les rites du baptême.

Voici, une fois encore, le récit entier de Grégoire dont nous allons noter toute la portée liturgique;

[1] *Hanc itaque ecclesiam cunctis diebus quibus advixit, multum dilexit et excoluit, pro eo quod vel suus rex Ludovicus in ea sancti baptismatis gratiam accepit.* D. Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. III, p. 401. — [2] *Analecta bollandiana*, 1889, t. VIII, p. 397 : *In civitatem Remorum venientes, in basilica sancti Petri, quæ nunc dicitur ad Palatium, missas celebraverunt, et ea quæ Dei sunt agentes, beatus Remedius regem baptizavit, et de sacro fonte illum b. Medardus suscepit.* — [3] *Chronique de Pierre Cocquault*, t. IV, fol. 75 v°. — [4] Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. II, c. XXXI : *Baptisterium componitur, balsama diffunduntur, micant flagrantes odore cerei, totumque baptisterii templum divino respergitur ab odore, talemque gratiam adstantibus Deus tribuit ut æstimarent se paradisi odoribus collocari.* — [5] P. de Puniet, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne*, dans la *Revue des questions historiques*, 1902, t. LXXII, p. 383. Je résume ici quelques passages de cette dissertation.

nous omettons les détails ne se rapportant pas directement au baptême : *Tunc regina accessiri* [*arcessire*, Arndt et Krusch] *clam sanctum Remigium Rhemensis urbis episcopum jubet, deprecans ut regi verbum salutis insinuaret. Quem sacerdos accersitum* [*arcessitum*] *secretius cœpit ei insinuare ut Deum verum factorem cœli et* [*ac*] *terræ crederet, idola negligeret... Nuntiantur hæc antistiti qui, gaudio magno repletus, jussit lavacrum præparari. Velis depictis adumbrantur plateæ, ecclesiæ cortinis albentibus adornantur, baptisterium componitur, balsama diffunduntur, micant flagrantes odore cerei, totumque templum baptisterii divino respergitur ab odore; talemque ibi* [*sibi*] *gratiam astantibus Deus tribuit, ut æstimarent se paradisi odoribus collocari.*

Rex ergo prior poposcit se a pontifice baptizari. Procedit novus Constantinus ad lavacrum... cui ingresso ad baptismum sanctus Dei sic infit ore facundo : Mitis depone colla, Sicamber, adora quod incendisti, incende quod adorasti... Igitur rex omnipotentem Deum in Trinitate confessus, baptizatus est in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, delibutusque sacro chrismate cum signaculo crucis Christi [1].

La première allusion à noter dans ce texte vise une fonction liturgique du catéchuménat, la tradition du symbole, dont la formule était lue aux candidats au baptême afin qu'ils l'apprissent de mémoire. Le texte de Grégoire ne donne aucun renseignement sur l'observation de cette discipline. Clovis ayant reçu le baptême à une date extraliturgique n'a pas fait partie d'une fournée et on aura pu se départir en sa faveur de l'usage consacré; c'est d'ailleurs peu probable.

La formule qu'emploie Grégoire de Tours mérite cependant l'attention : *Sacerdos... cœpit ei insinuare ut Deum verum factorem cœli et terræ crederet.* Avons-nous là une portion du symbole alors en usage à Reims? C'est possible [2]. Nous n'avons dans Grégoire de Tours, pour le sujet qui nous occupe, aucune trace des cérémonies du catéchuménat en dehors de la *traditio symboli*, aucune indication des exorcismes, de l'onction et de l'*apertio aurium* qui se pratiquaient en Gaule au VIe siècle, le dimanche des Rameaux. Le silence de Grégoire de Tours à leur sujet s'explique par le fait de la date extraliturgique du baptême de Clovis, ce silence ne nous permet donc pas de croire qu'ils n'étaient pas en usage à Reims, à la fin du Ve siècle.

La cérémonie même du baptême est décrite moins brièvement, bien que le jour précis n'en soit pas indiqué. Hincmar, suivant Frédégaire, s'est cru obligé, pour se conformer aux règles canoniques, de raconter que Clovis avait été baptisé la nuit même de Pâques. Mais la lettre de saint Avit de Vienne ne permet aucune hésitation sur ce point, c'est le jour de Noël : *In rege non novo novi jubaris lumen effulgurat cujus splendorem congruæ Redemptoris nostri nativitas inchoavit : ut consequenter eo die ad salutem regeneratrix unda vos pareret quo natum redemptionis suæ cœli Dominum mundus accepit* [3]. Nous savons par ailleurs qu'il n'y avait là rien d'absolument irrégulier, car depuis longtemps la coutume s'était introduite en Gaule de baptiser en dehors du temps de Pâques [4].

Il convient d'attirer l'attention sur ce mot de Grégoire de Tours : *Rex ergo prior poposcit se a pontifice baptizari*, dans lequel on a cru trouver l'indice d'une liturgie différente de la liturgie actuelle [5]. Au lieu d'attendre la question qui doit lui être adressée *Quid petis?* Clovis, impatient, passe par-dessus les formalités et réclame le baptême. Cette remarque n'est pas fondée, étant donné que la question du prêtre au catéchumène ne se rencontre dans aucun document avant les XIIe et XIIIe siècles [6]. Aussi le mot de Grégoire semble ne pas se rapporter directement au baptême.

L'allusion contenue dans les célèbres paroles de saint Remi : « Adore ce que tu as brûlé et brûle ce que tu as adoré, » est plus intéressante parce qu'elle souligne une particularité gallicane. Nous avons ici, en effet, à n'en pas douter, la mention de la *renonciation au démon*. En pays d'usage romain, la *triple* renonciation appartenait à la cérémonie de la *reddition du symbole*. Le rite gallican, au contraire, renvoyait son *unique* renonciation à la solennité même du baptême [7]. Ce rite ignorait l'*effeta*, les onctions de la poitrine et des épaules et la récitation ou *redditio symboli* qui accompagnaient, à Rome et à Milan, la renonciation au démon.

Il n'y avait pas, disons-nous, en Gaule de reddition du symbole *in extenso*. Pour les gallicans, la profession de foi consistait uniquement dans les réponses du catéchumène (ou de son parrain) à la triple interrogation : *Credis* (ou *credit*) *in Deum Patrem... Credis et in Jesum Christum... Credis et in Spiritum Sanctum.* Les trois premiers siècles n'avaient pas connu d'autre forme de reddition du symbole, les gallicans non plus. Salvien est très explicite quand il écrit : « Quelle est dans le baptême salutaire la *première* confession de foi chrétienne? N'est-ce pas notre protestation de renoncement au démon... Vous dites : Je renonce au démon et à ses pompes... Et immédiatement après : Je crois en Dieu le Père tout-puissant [8]. » C'est donc bien là l'unique profession de foi gallicane; elle fait suite à la renonciation au démon et précède l'administration du baptême. Nous trouvons exactement la même disposition dans le récit de Grégoire de Tours. Après avoir mentionné la renonciation au démon, sous la forme poétique que l'on connaît, il nous dit : « Le roi *confessa* donc le Dieu tout-puissant dans la Trinité sainte, et reçut le baptême au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » Nous retrouvons ici le terme consacré, *confessus*, que l'on rencontre souvent chez les auteurs des premiers siècles pour désigner la profession de foi baptismale. Grégoire ne nous donne que les premiers mots : *omnipotentem Deum*, mais nul doute que la formule du symbole ne fût alors récitée tout entière [9]. Dans le terme qui suit, *in Trinitate*, on peut voir, outre l'allusion à la triple profession de foi en chacune des trois personnes divines, une trace de protestation contre l'arianisme, dont les adeptes étaient fort nombreux en Gaule à cette époque.

Du baptême lui-même nous n'avons rien à dire de plus que Grégoire de Tours : *baptizatus est in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti*; et, le baptême terminé, suivait, chez les gallicans, l'onction avec le saint chrême.

[1] *Grégoire de Tours, Hist. Francor.*, l. II, c. XXXI, *P. L.*, t. LXXI, col. 226-227, texte plus correct que celui de Arndt-Krusch, dans *Monum. Germ. hist., Script. rer. Meroving.*, 1883, t. I, p. 92-93. L'édition de H. Omont, *Grégoire de Tours, Histoire des Francs*, l. II à VI, p. 59, dans *Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire*, 1886, n'offre aucune variante notable. — [2] Sur la formule *factorem cœli et terræ*, cf. P. de Puniet, *op. cit.*, p. 387 sq. — [3] S. Avit, *Epist.*, XLI (al. XLVI), *ad Clodowcum*, édit. Peiper, dans *Monum. Germ. hist., Auct. antiq.*, 1883, t. VI, p. 75; U. Chevalier, *Œuvres de saint Avit*, 1890, p. 191. — [4] *Histor. Francor.*, l. VIII, c. IX; *Conc. Matiscon.*, 585, can. 3; *Conc. Autissiodor.*, du VIe siècle, can. 18, dans Maassen, *Concilia ævi Merovingici*, p. 166, 181. — [5] G. Kurth, *Clovis*, 2e édit., 1901, p. 330, note 3. — [6] Catalani, *Rituale romanum commentariis exornatum*, in-fol., Rome, 1757, t. I, p. 85. — [7] Salvien, *De gubernatione Dei*, l. VI, c. VI, *P. L.*, t. LIII, col. 114; S. Césaire, *Expositio fidei*, 3, 4, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2235. — [8] Salvien, *De gubernatione Dei*, l. VI, c. VI, *P. L.*, t. LIII, col. 114. — [9] *Ibid.*, col. 115.

Avec tous les sacramentaires gallicans, Grégoire de Tours mentionne tout de suite après le baptême, l'onction en forme de croix : *delibutusque (est rex) sacro chrismate cum signaculo crucis Christi.* S'agit-il ici d'une simple cérémonie ou bien est-ce la confirmation que saint Remi administra à Clovis?

VIII. La confirmation. — La confirmation est aussi ancienne que le baptême et, dès l'origine, en a formé le complément naturel. Aussi la coutume primitive de l'administrer immédiatement après le baptême ne soulève aucune contestation [1]. Il n'en va pas de même de la question du rite : dans l'antiquité, en effet, on parle tantôt d'*imposition des mains*, tantôt d'*onction*, tantôt de *consignation*. Dès les temps apostoliques apparaît le rite de l'imposition des mains et l'onction ne semble pas moins ancienne comme rite collateur du Saint-Esprit; l'onction se fait sous forme du signe de croix, d'où son nom de consignation. Dès l'an 202, le prêtre Hippolyte, à Rome, écrit dans son commentaire sur Daniel : *Quid sit oleum nisi Spiritus Sancti virtus? qua post lavacrum tanquam unguento unguntur illi qui credunt* [2]. Un demi-siècle plus tard, le pape Corneille se demandera comment Novatien aurait pu recevoir l'Esprit-Saint puisque après son baptême il a esquivé la *consignatio* de l'évêque [3]. Tous les textes romains antérieurs à la seconde moitié du VIe siècle qui parlent de la confirmation après le baptême sont unanimes à ne mentionner que l'onction ou la consignation, pas un seul qui mentionne l'imposition des mains pour la confirmation [4]. Et voici que, comme en tant d'autres points, la Gaule semble avoir conservé la très ancienne discipline romaine; si on y trouve mentionnée l'imposition des mains, c'est seulement, comme à Rome, pour la réconciliation des hérétiques. De nombreux documents attestent qu'on a conservé en Gaule l'unité d'onction post-baptismale réservée à l'évêque. Cette onction suivait immédiatement l'infusion baptismale, de même que, chez les Romains, la première onction concédée aux prêtres; il n'est pas possible de douter que cette unique onction gallicane était bien considérée comme la véritable onction confirmatrice [5], c'est celle que Grégoire de Tours a administrée à Clovis et saint Avit ne s'y est pas trompé un seul instant, quand il écrit à Clovis : « Nous voyons, avec les yeux de l'esprit, ce grand spectacle : une multitude de pontifes réunis autour de vous, et, dans l'ardeur de leur saint ministère, versant sur vos membres royaux les eaux de la résurrection; votre tête redoutée des peuples se courbant à la voix des prêtres de Dieu; votre chevelure royale, intacte sous le casque du guerrier, se couvrant du casque salutaire de l'onction sainte; votre poitrine sans tache débarrassée de la cuirasse et brillant de la même blancheur que votre robe de catéchumène [6]. » Ce dernier détail, qu'a omis de mentionner Grégoire, est intéressant à noter, d'autant qu'il renferme une particularité gallicane. A Rome, les vêtements blancs étaient solennellement donnés par l'évêque au néophyte, immédiatement après le baptême, avant la consignation. En Gaule, au contraire, la consignation suit le baptême, et la tradition du vêtement n'a lieu qu'après l'onction [7].

IX. Sépulture. — Clovis mourut le 27 novembre de l'année 511 [8]. *Apud Parisios obiit, sepultusque in basilecum sanctorum apostolorum, quam cum Chrodechilde regina ipse construxerat* [9]. Les *Gesta regum Francorum* [10] nous ont conservé de précieux détails sur la construction de cette basilique qui, dans la pensée de Clovis et de Clotilde, aurait été une église votive qui n'aurait été bâtie que si le roi revenait victorieux de sa campagne imminente en Aquitaine. *Tunc Chlodoveus rex, cum venisset Parisius civitate, ait ad reginam suam et ad populum suum : Satis mihi molestum est, quod Gothi Arriani partem optimam Galliarum teneant. Eamus cum Dei auxilio et efficiamus eos de ipsa terra nostrisque dicionibus subjiciamus, quia valde bona est. Placuitque hoc consilium proceribus Francorum. Tunc Chrotchildis regina consilium dedit regi, dicens : Faciens faciat Dominus Deus victoriam in manibus domini mei regis. Audi ancillam tuam et faciamus ecclesiam in honorem beatissimi Petri principis apostolorum, ut sit tibi auxiliator in bello. Et rex ait : Placet hoc quod ortaris; ita faciamus. Tunc rex projecit in directum a se bipennem suam, quod est francisca, et dixit : Sic fiatur ecclesia beatorum apostolorum, dum, auxiliante Domino, revertimur* [11]. C'était un rite germanique de prise de possession du sol tout aussi symbolique à sa manière, mais d'allure moins administrative, que l'opération des *agrimensores* romains dans une circonstance analogue. Debout, en armes, sur le terrain qu'il destinait à la future église, le donateur, de toute la force de son bras, lança droit devant lui sa hache d'armes ou francisque [12].

Le vocable de l'église a pu flotter un peu. Dans Grégoire de Tours [13] on lit deux fois *basilica sanctorum apostolorum*, ce qui revient à basilique de Saint-Pierre et de Saint-Paul.

Nous ignorons ce qui détermina le choix du roi et de la reine des Francs; voici ce que Lebeuf a pu recueillir sur les souvenirs les plus anciens de l'emplacement.

« Le sommet de cette montagne, écrit-il [14], avait été choisi pour être l'un des cimetières des habitants de la ville de Paris et, suivant l'ancien usage, il étoit placé entre deux chemins publics dont l'un, sortant de Lutèce par le Petit-Pont, rendoit à Orléans..., l'autre étoit l'une des routes pour aller à Sens. Il y avoit sur le même sommet une partie du terrain destinée pour la conservation des cendres provenant des corps morts des payens, et par suite

[1] Cette coutume s'est conservée dans l'Église grecque jusqu'à nos jours. — [2] S. Hippolyte, *In Danielem*, l. I, c. XVI, édit. Bonwetsch-Achelis, 1897, p. 26-27. — [3] S. Corneille, *Epist. ad Fabium Antioch.*, dans Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 623-624; *P. L.*, t. III, col. 772-774. Le texte original emploie le terme consacré de σφραγίς. — [4] P. de Puniet, *op. cit.*, p. 405-407. — [5] *Ibid.*, p. 409-417. — [6] S. Avit, *Epist.*, XLVI, édit. Peiper, p. 75; *Œuvres de S. Avit*, édit. U. Chevalier, 1890, p. 190-192, n. 38. — [7] Cf. *Sacram. Bobiense, Missale Gothicum*. Saint Pirmin, au VIIIe siècle, indique encore le même ordre des cérémonies. *De singulis libris can. Scarapsus, P. L.*, t. LXXXIX, col. 1035. — [8] Les missels de la bibliothèque Sainte-Geneviève, ms. n. *1259*, fol. 8 r°; ms. n. *90*, fol. 7 r°; Hadrien de Valois, *Rerum Francicarum libri VIII*, 1646, p. 313; A. Pagi, *Critica historico-chronologica*, 1727, t. II, p. 491; J.-B. Du Bos, *Histoire critique de l'établissement de la monarchie françoise*, in-4°, Paris, 1734, t. III, p. 50-51; Viallon, *Clovis le Grand*, 1788, p. 475; G. Kurth, *Clovis*, 1901, t. II, p. 197, n. 2; W. Levison, *Zur Geschichte des Frankenkönigs Chlodovech*, dans *Jahrbücher des Vereins von Alterlumsfreunden im Rheinlande*, 1898, t. CIII, p. 48. — [9] Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. II, c. XLIII, édit. Omont, 1886, p. 71; cf. l. IV, c. I. — [10] Dans Bouquet, *Recueil des historiens de la Gaule*, t. III, devenus *Liber historiæ Francorum*, dans *Script. rer. Meroving.*, t. II. — [11] *Script. rer. Meroving.*, t. II, p. 267 : *Liber historiæ Francorum*, c. XVII. — [12] G. Kurth, *Clovis*, t. II, p. 195, note 1, maintient à bon droit la réalité de cette cérémonie contre la négation de Br. Krusch, dans *Neues Archiv*, t. XVIII, p. 42. Jusqu'en plein moyen âge, ce rite resta en vigueur dans les pays germaniques et soumis à l'influence des Germains. Cf. J. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, 2e édit., 1854, p. 54-68. — [13] *Hist. Francor.*, l. II, c. XLIII; *De gloria confessorum*, c. XI. — [14] J. Lebeuf, *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris*, in-8°, Paris, 1883, t. I, p. 228.

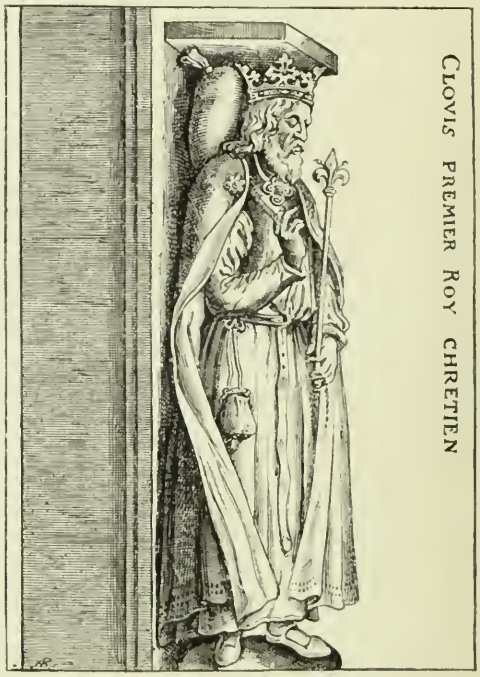
une autre pour la sépulture des chrétiens[1]. Comme Prudence, évêque de Paris, prédécesseur de saint Marcel, fut inhumé sur cette montagne entre le milieu et la fin du IVe siècle de Jésus-Christ, on est assez bien fondé à juger que d'autres évêques de cette ville, ses prédécesseurs, et quelques-uns des successeurs de saint Marcel y avoient aussi eu leur sépulture, d'autant que l'on ne connoît pas d'autre cimetière de Lutèce plus ancien que cette montagne... Clovis fit bâtir, dans la partie de cette montagne qui est proche de sa pente vers l'orient, une basilique sous le titre de Saint-Pierre et de Saint-Paul. »

L'église s'élevait sur une crypte; au dire d'un historien, elle pouvait mesurer deux cents pieds de long sur cinquante à soixante de large[2]. L'intérieur en était non voûté, mais lambrissé à la manière antique; de riches mosaïques ainsi que des peintures murales décoraient les parois. On y avait accès, à l'ouest, par un triple portique orné, comme l'intérieur, de mosaïques et de peintures représentant des scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament[3]. A côté de l'église s'élevèrent des bâtiments destinés au logement du clergé monastique. Un vaste territoire, longeant les jardins du palais et allant d'un côté jusqu'à la Seine, de l'autre jusqu'à la Bièvre, forma l'enceinte extérieure de cette fondation royale. Le douaire assigné à l'entretien de l'église et du clergé était considérable : il comprenait Nanterre, Rosny, Vanves, Fossigny, Choisy et la terre connue sous le nom de *fief de Sainte-Clotilde*.

La date de la fondation reste incertaine, elle semble appartenir aux dernières années du règne et n'avoir été achevée qu'après la mort de Clovis[4]. Cependant, l'auteur parisien des *Gesta regum Francorum* laisse supposer que le roi vécut assez pour voir la dédicace, ce qui n'a rien d'impossible car la cérémonie aura pu être célébrée dès que le gros œuvre de l'édifice fut achevé. On lit, dans un des manuscrits des *Gesta*, cette note : *Cumque hoc dixisset, misit continuo Romam missum suum ad papam Hormisdam cum multa dona et petiit ab eo, ut ei concederet pignora sanctorum apostolorum Petri et Pauli, quam et aliorum martirum et confessorum, quatenus in eorum honore ecclesiam Christo fabricare velit. Quod et, Deo auxiliante, factum est*[5].

C'est dans cette basilique en voie d'achèvement que Clovis fut enterré. En 524, après la tragédie fameuse du meurtre des petits-fils de Clovis par leurs oncles, l'aïeule des deux enfants, Clotilde, les fit inhumer dans la basilique[6] où elle-même devait venir les rejoindre[7] avec sa fille, *in sacrario basilicæ*. Avant que la femme et les enfants de Clovis lui eussent été réunis, la crypte royale avait donné l'hospitalité à une humble fille dont la gloire devait éclipser le nom et le souvenir du roi, sainte Geneviève, objet du culte des fiévreux et de la dévotion des Parisiens. De là le nom de Sainte-Geneviève, sous lequel l'église fondée par Clovis est toujours désignée depuis le XIIe siècle[8] et que les édifices qui l'ont remplacée ont porté depuis.

Au IXe siècle, les incursions des Normands s'étendirent jusqu'aux environs de Paris, en 845, 857 et 885. Les religieux prirent la fuite, emportant le corps de sainte Geneviève; on ignore s'ils se préoccupèrent de celui de Clovis[9]. L'église et le monastère ayant été presque réduits en cendres, la régularité conventuelle se trouva entièrement affaiblie. « On ne peut pas assurer, dit Lebeuf, que l'église bâtie par Clovis et sainte Clotilde subsista jusqu'au temps des Normands ni que c'étoit celle où les Barbares mirent le feu : peut-être avoit-elle été rebâtie deux cens ans après Clovis, comme celle de l'abbaye de Saint-Denis



3087. — Tombeau de Clovis.
D'après Jacq. du Breul, *Le théâtre des antiquitez de Paris*, 1612, p. 272.

le fut au VIIIe siècle. Ce qu'il y a de certain, c'est que les murailles de celle que les Normands brûlèrent, subsistèrent encore en partie quoique en très mauvais état, vers l'an 1190. On y voyoit les dégâts causés par le feu, et quelques restes d'ouvrages en marqueterie (mosaïque) tant en dedans que par le dehors[10]. » L'abbé Étienne de Tournai entreprit la restauration matérielle et morale du monastère[11]. Par ses soins le

[1] « On ne peut douter de sa première destination pour les payens, en voyant la description du cercueil de marbre blanc qui y fut trouvé vers l'an 1620, dont l'extérieur étoit orné de plusieurs figures du paganisme, d'environ la fin du IIIe siècle à en juger par ce que Bergier en rapporte, *Histoire des grands chemins*, l. II, c. XXXVII. Cela se trouve encore confirmé par les découvertes que l'on y fit environ vingt ou trente ans après, derrière le sanctuaire ou chevet de Saint-Étienne des Grez, de petites caisses de briques et ciment où l'on trouva des cendres et des médailles d'or et d'argent. — [2] Viallon, *Vie de Clovis le Grand*, 1788, p. 148 sq. — [3] *Vita sanctæ Genovefæ*, édit. Kohler, XI, 53. — [4] *Ibid.* — [5] *Mon. Germ. hist., Script. rer. Merov.*, t. II, p. 267. Il y a au moins erreur sur le nom du pape. Hormisdas ne monta sur le trône pontifical qu'en 514. Le *Liber pontificalis* mentionne l'envoi par Clovis d'une couronne d'or : *Eodem tempore venit regnus cum gemmis preciosis a rege Francorum Cloduveum christianum, donum beato Petro apostolo*, édit. Duchesne, t. I, p. 271, 274. « Clovis mourut trois ans avant l'avènement du pape Hormisdas. Il est possible que l'envoi du *regnus* ou couronne votive dont il est ici question, ait souffert quelque retard. Du reste, le nom de Clovis n'est attesté ici que par les manuscrits de la seconde édition, l'abrégé Félicien coupe la phrase après *Francorum*. » — [6] *Historia Francorum*, l. III, c. XIX. — [7] *Ibid.*, l. III, c. XI. — [8] La basilique est déjà désignée, dès le VIIe siècle, sous le nom de Saint-Pierre et de Sainte-Geneviève. Cf. Jaillot, *Recherches sur Paris, quartier de Saint-Benoît*, in-8°, Paris, 1772, p. 79; J. Lebeuf, *op. cit.*, t. I, p. 231. — [9] A. Longnon, *Géographie de la Gaule au VIe siècle*, in-8°, Paris, 1878, p. 358. — [10] Lebeuf, *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris*, 1883, t. I, p. 233. — [11] Desilve, *Lettres d'Étienne de Tournai*, Paris, 1893, lettres CLXXVI, CLXXVII, CLXXVIII, CLXXXI, CLXXXII.

tombeau de Clovis fut transporté de la crypte dans l'église supérieure, à l'entrée du chœur. C'était un monument « élevé, dit Jacques Du Breul, de la hauteur de deux pieds, au-dessus duquel est la statuë, que la figure qui suit représente[1] » (fig. 3087). La base en était ornée d'une inscription en vers latins, due à Étienne lui-même. Ce mausolée subsista pendant plusieurs siècles dans la basilique restaurée où l'ont encore vu les plus anciens historiens de sainte Geneviève. On ne sait s'il contenait en réalité les cendres de Clovis ou si c'était un simple cénotaphe. Au XVIIe siècle, la statue rongée par le temps était devenue presque entièrement fruste; on la remplaça et on fit une nouvelle épitaphe[2].

Aux grandes fêtes, les chanoines venaient encenser le tombeau[3] et le 27 novembre ils chantaient une messe solennelle avec ces oraisons[4] :

COLLECTA : *Deus indulgentiarum Domine, da famulo regi Clodoveo, famulæ tuæ reginæ Blanchæ, et famulis tuis quorum depositionis anniversarium diem commemoramus, refrigerii sedem, quietis beatitudinem et l minis charitatem. Per Dominum.*

SECRETA : *Propitiare, Domine, supplicationibus nostris pro famulo tuo rege Clodoveo, et famula tua regina Blancha, et famulis tuis quorum hodie annua dies agitur, pro quibus tibi offerimus sacrificium laudis, ut eos sanctorum tuorum consortio sociare digneris. Per Dominum.*

POSTCOMMUNIO : *Præsta quæsumus, Domine, ut famulus tuus rex Clodoveus, regina Blancha, et famuli tui quorum depositionis anniversarium diem commemoramus, his purgati sacrificiis, indulgentiam pariter et requiem capiant sempiternam. Per Dominum.*

La reine Blanche dont il est fait mention est très probablement la princesse royale Alboflède, sœur du roi Clovis, morte quelques jours après le baptême; ce n'est pas Clotilde qui avait un culte officiel et distinct.

En 1793, les restes de sainte Geneviève furent profanés et brûlés, les tombes royales violées et détruites, les gardiens dispersés, l'église confisquée. En 1807, le sacrilège fut consommé, les ruines mêmes disparurent. Dans la crypte se trouvaient encore une quinzaine de sarcophages vides d'ossements, quelques-uns furent transportés au *Musée des monuments français*, d'où ils disparurent quelques années après, vers 1817, sans laisser de trace. La statue couchée de Clovis, qui datait du XVIIe siècle, fut transportée à Saint-Denis et déposée dans la crypte.

Aujourd'hui, la rue Clovis marque l'emplacement jadis glorifié par tant de souvenirs.

X. BIBLIOGRAPHIE. — E. Amé, *La cathédrale de Reims*, dans *Annales archéologiques*, 1855, t. XV, p. 213-222. — D'Arbois de Jubainville, dans *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1906, p. 171-173. — W. Busch, *Chlodwigs Alamannenschlacht* (I), in-8°, Gladbach, 1894. — Ch. Cerf, *Du lieu où fut baptisé Clovis*, in-8°, Reims, 1861; *Du sacre de Clovis et des rois mérovingiens*, in-8°, Reims, 1861; *Feuille de diptyque en ivoire au musée d'Amiens*, in-8°, Reims, 1884; *En quel endroit de Reims, au ve siècle, était placé le baptistère?* in-8°, Reims, 1891. — H. Chérot, *Clovis et sainte Clotilde*, dans *Études religieuses*, 1896, t. LXVII, p. 619-649; *Le baptême de Clovis et les évêques de Gaule*, dans même recueil, t. LXVIII, p. 62-95. — L. Demaison, *Le lieu du baptême de Clovis*, dans *Travaux de l'Acad. de Reims*, 1894-1896, t. XCVII, p. 269-291; réimprimé dans G. Kurth, *Clovis*, 1896, p. 616-628; 2e édit., 1901, t. II, p. 287-314, avec des modifications. — J. Du Breul, *Le théâtre des antiquitez de Paris... divisé en quatre livres*, in-4°, Paris, 1612, p. 268 sq.; 2e édit., 1639, p. 201 sq. — Du Molinet, *Histoire de sainte Geneviève et de son église royale et apostolique à Paris*, ms. de la bibliothèque Sainte-Geneviève. — A. Gasquet, *L'empire byzantin et la monarchie franque*, in-8°, Paris, 1888, p. 124-134. — J. Havet, *Questions mérovingiennes*, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1885, t. XLVI. — F. Jubaru, *Clovis a-t-il été baptisé à Reims?* dans *Études religieuses*, 1896, t. LXVII, p. 292-320. — Br. Krusch, *Chlodovechs Sieg über die Alamannen*, dans *Neues Archiv*, 1886, t. XII, p. 289-301; *Zwei Heiligenleben des Jonas von Susa*, dans *Mittheilungen des Instit. für österr. Geschichtsforschung*, 1893, t. XIV, p. 441-448 : *Die ältere Vita Vedastis und die Taufe Chlodovechs*. — G. Kurth, *Les sources de l'histoire de Clovis dans Grégoire de Tours*, dans *Congrès scientif. intern. des cathol.*, 1888-1889, t. II, p. 339-386; *Revue des questions historiques*, 1888, t. XLIV, p. 385-447; *L'histoire de Clovis d'après Frédegaire*, dans même revue, 1890, t. XLVII, p. 60-100; *Le baptême de Clovis, ses conséquences pour les Francs et pour l'Église*, dans *La France chrétienne dans l'histoire*, 1896, p. 18-27; 2e édit., p. 14-23; *Clovis*, in-4°, Tours, 1896; 2e édit., Paris, 1901; *Histoire poétique des Mérovingiens*, in-8°, Paris, 1893. — J. Lebeuf, *Dissertation sur plusieurs circonstances du règne de Clovis, et en particulier sur l'antiquité des monnaies de nos rois et de celles qui portent le nom de Soissons*, in-12, Paris, 1738; *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris*, in-8°, Paris, 1883, t. I, p. 228 sq. — A. Lecoy de la Marche, *Clovis, ses meurtres politiques*, dans la *Revue des questions historiques*, 1866, t. I, p. 447-468. — L. Levillain, *Le baptême de Clovis*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1906, t. LXVII, p. 472-488. — W. Levison, *Zur Geschichte des Frankenkönigs Chlodowech*, dans *Jahrbücher des Vereins von Alterthumfreunden im Rheinlande*, 1898, t. CIII, p. 42-86. — P. de Puniet, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne*, dans la *Revue des questions historiques*, 1902, t. LXXII, p. 382-423. — [H. Quentin], *La vie et les miracles de S. Vaast ou Gaston*, in-16, Bruges, 1896. — J. Rigollot, *Notice sur une feuille de diptyque d'ivoire représentant le baptême de Clovis*, in-8°, Amiens, 1832. — F. Vogel, *Chlodwig's Sieg über die Alamannen und seine Taufe*, dans *Sybel's Historische Zeitschrift*, 1886, IIe série, t. XX, p. 385-403.

H. LECLERCQ.

CLUNY (MANUSCRITS LITURGIQUES DE). — I. Les témoignages. II. Les manuscrits conservés : 1° liturgie de la messe; 2° liturgie de l'office; 3° fonctions liturgiques; 4° coutumes monastiques; 5° science liturgique; 6° livres imprimés à Cluny à la fin du XVe siècle. — La liturgie observée à Cluny nous est assez bien connue, du moins aux XIe et XIIe siècles, grâce aux recueils des *Consuetudines monasticæ*, qui ont été alors compilés avec moins de sobriété que les anciens

[1] J. Du Breul, *Le théâtre des antiquitez de Paris*, 1612, p. 271. L'édition de 1639 ajoute que « l'Ém. cardinal de La Rochefoucauds, abbé de la dite abbaye, fit lever ce tombeau mangé et déformé d'antiquité, et en faisant fouiller quelques fondements du cloistre, s'y trouvèrent deux hautes et grandes statues de marbre blanc, de l'une desquelles il fit tailler la statue de Clovis, qui se voit aujourd'hui couchée sur le mesme tombeau au milieu du chœur. » Millin, *Antiquités nationales*, in-8°, Paris, an VII, t. V, article LX, p. 85, montre que cette statue fut copiée sur des modèles plus anciens. — [2] Lejuge, *L'histoire de sainte Genevieſve, patronne de Paris*, 1586, fol. 175. — [3] Dominique de Jésus, *La monarchie sainte, historique, chronologique et généalogique de France*, traduite et enrichie par le R. P. Modeste de Saint-Aimable, Clermont, 1670. t. I, p. 23. — [4] Du Bos, *Histoire critique de l'établissement de la monarchie françoise dans les Gaules*, in-8°, Paris, 1742, t. II, p. 256.

textes mis au jour récemment par D. Br. Albers [1]. Il ne s'agit ici que de présenter les manuscrits liturgiques de Cluny, fort peu nombreux, qui nous ont été conservés, et de relever les traces de ceux qui ont péri.

I. Les témoignages. — Nous sommes très mal renseignés, au total, sur les richesses liturgiques possédées par les moines de Cluny durant l'âge d'or de l'institut (910-1157). Il est fait mention dans la *Vita Odilonis* rédigée par Jotsaud d'un livre dont la perte est particulièrement regrettable : un sacramentaire en lettres d'or — apparemment le propre missel dont se servait saint Odilon pour l'offrande du saint sacrifice — qui fut égaré avec de riches « vaisseaux » en verre ciselé durant un voyage d'hiver à travers les monts Jura, puis miraculeusement retrouvé au printemps suivant; l'aventure eut lieu vers 1020, non loin de Saint-Oyand (Condat), l'abbé Gauzeran étant alors supérieur de ce monastère (1012-1022) [2]. Une chronique nous apprend aussi que l'un des moines de l'abbé Hugues Ier (1049-1109), nommé Durannus, montra un grand zèle à transcrire des livres liturgiques (*plurimum laboravit in scribendo libros ad officium ecclesiæ pertinentes*), et que saint Hugues lui concéda pour cette raison, après sa mort, un office « double » au lieu du « simple » auquel avaient droit les religieux [3]. Les Coutumiers du XIe siècle décrivent longuement les différents devoirs de l'*armarius*, qui jouait le rôle à la fois de cérémoniaire et de maître du chœur; outre sa juridiction sur la bibliothèque conventuelle, il avait la garde de tous les livres qui appartenaient au service de l'église; il devait les préparer chaque jour pour l'usage des frères; il était censé connaître à fond le recueil des collectes, l'épistolier et l'évangéliaire, de manière à assurer toujours la marche de la liturgie, etc., etc. [4]. Pour le reste, nous avons encore un catalogue de la bibliothèque de Cluny, qui paraît avoir été rédigé sous l'abbé Hugues III (1158-1161), et qui n'énumère pas moins de cinq cent soixante-dix volumes [5]; malheureusement, les livres du chœur alors en usage n'y ont pas été compris. Les articles à relever pour nos études sont les suivants, auxquels nous laissons leurs numéros d'ordre :

1. *Volumen bibliothece antique et plenarie* (c'est la Bible qui était désignée ainsi, comme on sait).

2. *Item duc alie.*

3. *Volumen secunde bibliothece, que fuit beati Mayoli.*

4. *Volumen de utroque Testamento duodecim lectionum, cum nonnullis sermonibus de diversis festivitatibus ab Adventu Domini usque in Pentecosten.*

5. *Volumen secundum ordine quo superior, a Pentecoste usque ad Adventum Domini.*

(6-11 : autres manuscrits partiels de la Bible.)

12. *Volumen in quo continentur epistole Pauli, Actus apostolorum..., lectiones de octavis et lectiones de martyribus, confessoribus ac virginibus, et in primis sermones de Adventu Domini.*

13. *Volumen in quo continentur sermones diversorum Patrum a Navitate Domini usque in Pascha.*

14. *Volumen in quo continentur sermones, passiones et vite sanctorum plurimorum.*

233. *Volumen in quo continentur LXXX* (sic) *inter passiones et vitas plurium sanctorum atque sanctarum, quarum prima est passio apostolorum Petri et Pauli, et ultima passio sancti Cleti.*

234. *Volumen in quo continetur Pascasius de corpore et sanguine Domini, sed et passiones ac vite plurimorum sanctorum numero XXXIIII, quod primum habet vitam sancti Alexii, et in fine sancti Nicolai.*

235. *Volumen in quo continentur diverse vite ac passiones sanctorum et sanctarum numero LXV, in quibus est in capite passio Primi et Feliciani, et in calce vita sancti Fursei.*

236. *Volumen in quo continentur passiones et vite quorumdam sanctorum.*

237. *Volumen in quo continetur qui fuerit huius loci fundator quive abbas primus extitit et qui post eum quamdiuque vixerit, et carte earum rerum que singulorum temporibus eidem loco date sunt, et hymnarius cum canticis et psalterio, quedam primitive consuetudines et quedam orationes martyrologii* (la rédaction des « Coutumes » de Cluny, à ce qu'il paraît).

239. *Volumen in quo continentur vita Audomarii episcopi et Domiciani abbatis, et passiones Ragneberti et Lamberti.*

240. *Volumen in quo continentur vita sancte Walburgis, sancti Aquitini, Leonardi, Aredii, extasis..., sermo de beato Marcello, duo miracula, epistola sancti Leodegarii, passiones sanctorum Cucufatis martyris, Sabine, Felicis et Adaucti, miraculum Petri Gignei* (sic).

241. *Volumen in quo continentur in primis lectiones de nativitate Domini, et sermones et actus et vite et passiones aliquorum sanctorum* (à identifier peut-être avec le manuscrit de la Bibliothèque nationale, fonds latin n. *3779*; voir ci-dessous).

262. [parmi les ouvrages de Bède, ainsi que les deux articles suivants] *Volumen in quo continentur utiles ratiocinationes de varietate cyclorum, epactarum, lunarum et temporum, et liber martyrologii et tabularum, et sententie Augusti* (sic), *Isidori et Bede de laude compoti, et de philosophia ac divisionibus et inventionibus eius, et Beda idem de natura rerum.*

263. *Volumen in quo continetur Chilpericus* (sic) *de compoto, et martyrologium, et tabule lunarum, et Beda et diverse sententie de compoto, et chronica eius et cycli annorum, et idem ipse de natura rerum, et multe alie res.*

264. *Volumen in quo idem continetur de temporibus et diversis ratiocinationibus compoti absque martyro[logio].*

272. *Volumen in quo continetur Paschasius de corpore et sanguine Domini, habens passiones sanctorum Alexandri et Marcelli paparum et vitam sancti Taurini* (cf. n. *234* ci-dessus).

273. *Volumen in quo continentur libri et sermones Agobardi episcopi de diversis et utilibus causis ad diversos, et quid in divinis laudibus exsolvendis fugiendum et tenendum sit suggerit cantoribus ecclesie Lugdunensis.*

274. *Volumen in quo continentur VII libri Ticonii de multiplici varietate, et passiones sanctorum Nazarii et Celsi, et sermones et hymni et misse de ipsis et de sancto Laurentio, viteque Perpetue matris sancti Nazarii, atque Odonis abbatis, et revelatio sancti Stephani.*

275. *Volumen in quo continentur expositiones symboli ac dominice orationis, et sermones de Pentecoste, libellus de transitu sancti Cesarii, miracula de sancto Mauro, vita sancti Eligii, commentum in Sedulium.*

276. *Volumen in quo continetur regula sancti Columbani, instructio eiusdem de fide, habens in primis passiones sanctorum Savini et Cypriani fratrum vitamque Karoli.*

279. *Volumen in quo continetur Beda de temporibus cum martyrologio, et Boetius de arithmetica.*

[1] *Consuetudines monasticæ*, Mont-Cassin, 1905, t. II (*Consuetudines Cluniacenses antiquiores*). — [2] ...*Cognoscunt deesse librum sacramentorum aureis litteris scriptum cum vitreis vasculis anaglypto opere formatis.* *Vita Odilonis auct. Iotsaldo*, l. II, c. XVIII, *P. L.*, t. CXLII, col. 930 sq. — [3] *Bibliotheca Cluniacensis*, Paris, 1614, col. 1645. — [4] Bernard, *Ordo Cluniacensis*, c. XIV, dans Herrgott, *Vetus disciplina monastica*, Paris, 1726, p. 161 sq.; Udalric, *Consuetudines*, l. III, c. X, *P. L.*, t. CXLIX, col. 748 sq.; Guy de Farfa, *Consuetudines Farfenses*, l. II, c. XXVIII, éd. Br. Albers, *op. cit.*, Stuttgardiæ, vol. I, p. 167; cf. *P. L.*, t. CL, col. 1272, d'après Herrgott. — [5] Édité par Delisle, *Le cabinet des manuscrits*, 1874, t. II, p. 459-481, et *Inventaire des manuscrits de la Bibl. nat. Fonds de Cluni*, p. 337-373.

285. *Volumen in quo continentur edictum imperatoris Iustini de recta fide et refutationes heresium, et libri Arculphi episcopi de situ Hierusalem et locis sanctis, et ordo romane misse.*

286. *Volumen in quo itidem continetur de Iustiniano* (sic), *Arculpho, et ordine misse romane, ut superius.*

290. *Volumen in quo continentur epistole domni Fulberti, et aliud ipsius de versibus, rhythmis, hymnis, prosa et cantu.*

294. *Volumen in quo continentur homelie sive sententie diversorum doctorum, expositiones canonis misse et Quicunque vult, et quid... Matheum interpretatum, expositio baptismi, et martyrologium, cum aliquibus orationibus.*

297. *Volumen in quo continetur vita Iohannis Re<o>-mensis abbatis, passiones sancti Iacobi et fere omnium apostolorum, passiones sanctorum Laurentii et Vincentii, cum duobus sermonibus sancti Augustini de* [*eodem*] *sancto, vite Launomari abbatis, Ambrosii, Audoeni, Germani episcoporum, passio sanctorum Georgii monachi ac Natalie, et in finem una homelia de evangelio « Simile est regnum celorum » in festo sancte Scholastice.*

299. *Volumen in quo continentur vita sancti Nicolai, passio sancti Blasii, liber Baruchi viteque Brandini abbatis et Thesis* (sic) *meretricis.* Cf. n. *398* et *422*.

306. *Volumen in quo continentur alique epistole beati Odilonis et quidam sermones ipsius de certis festivitatibus.*

307. *Volumen in quo continentur iidem sermones, et vite beatorum supradictorum Odilonis atque Odonis* (Delisle identifie cet article avec le manuscrit de la Bibliothèque nationale, *N. acq. lat. 1496*, du XIIe siècle, le même manuscrit que paraissent avoir employé les auteurs de la *Bibliotheca Cluniacensis*; les sermons de saint Odilon pour les fêtes majeures ont été imprimés dans *P. L.*, t. CXLII, col. 991 sq., d'après cette édition).

310. *Volumen in quo continentur vite sanctorum Columbani, Attale ac Eusthasii.*

311. *Volumen in quo continentur vite sanctorum Amandi, Augustini et Aquilini, et obitus beati Gregorii.*

312. *Volumen in quo continentur vite sanctorum Radegundis, Hilarii Pictaviensis et Philiberti, et passiones sanctorum Marcellini et Petri necnon Nicephori, et Hieronymus de assumptione beate Marie, et quedam homelia in libro Regum.*

313. *Volumen in quo continentur vite sanctorum Romani, Lupicini et Eugendi.*

314. *Volumen in quo continentur vite sanctorum episcoporum et abbatum Honorati et Hilarii Arelatensis, eius discipuli.*

316. *Volumen in quo continetur vita beati Martini ad plenum composita a Sulpicio Severo, cum versibus et lectionibus de ipsius transitu et translatione, stilo Gregorii Turonensis, et liber beati Martini de Trinitate, viteque beatorum Britii atque Germani Autissiodorensis.*

318. *Volumen in quo continentur hec : passio sancte Columbe, vite sanctorum Lupi, Hieronymi, Hilarionis, et quatuor libri Paulini Nolani* (!) *de vita beati Martini metrice, et passiones quedam de opusculis sancti Augustini, et liber Isidori de ordine creaturarum.*

320. *Volumen in quo continentur vite sancti Sabe, Marcelli Parisiensis, Sori, Leobini, Lupitre, Cassini, Crodoberti, Morilii, Judocii et Pacinne virginis, et passio sancti Gengulphi, et glosse libri Arratoris.*

321. *Volumen in quo continentur passiones sancti Eustachii cum sociis et Antonini, et vite sanctorum Gregorii, Augustini, Nicolai et Hieronymi, et ratio Benedicti festi quod celebratur in Adventu, et liber fabularum Esopi, et abbreviatio lectionum et cantus de pluribus sanctis, et lectiones plures de sancta Maria, et alie nonnulle res sparsim inserte.*

322. *Volumen in quo continentur sanctorum apostolorum Petri et Pauli passiones a Lino edite, sanctorumque* (sic) *et adventus exceptioque ac sermo de beato Benedicto, viteque sanctorum Aniani et Gregorii Turonensis, Mauri et Gregorii pape, Hieronymi, Gerardi atque Albini viri eloquentissimi.*

323. *Volumen in quo continentur vita sancti Teuderii, Genovefe, Pauli Trigustini, Florentii et Gregorii, ac passio sancti Vincentii et sermo de eo ac translatio ipsius, et passiones Valentini, Hilarii, Dionysii, Andeoli, Floriani atque Theodorici.*

324. *Volumen in quo continentur vita sancti Nicolai, sermo de sancto Cypriano martyre, passio sancti Victoris Massiliensis, opusculum Eugenii episcopi metrice, expositio missæ, gloss(e) veteris ac novi Testamenti Prosperi.*

327. *Volumen in quo continentur vite sanctorum antiquorum patrum, et epistola ad regem Karolum de monasterio sancti Benedicti, et exhortationes, sermones ac sententie diversorum patrum, et passiones sanctorum Desiderii Viennensis et apostolorum Petri et Pauli, et sermo Iohannis Osaurei de penitentia.*

328. *Volumen in quo continentur vite sanctorum Sylvestri, Antonii, Maxentii, Syri Ticinensis, Dyonisii Mediolanensis, Eucherii atque Consortie, Justi Lugdunensis, Maximi episcopi, Euvertii, Lauteni et Jacobi Darendariensis, et liber Festi Pompeii ad Arcoricum Rufum, habens in capite Augustinum de* [*decem*] *cordis et quandam collectionem versuum de psalmis, abbreviationem in Cantica Canticorum.*

331. *Volumen in quo continentur ortus, vita vel obitus sanctorum, et interpretationes quorumdam nominum legis et evangeliorum que sub allegoria imaginarie obsequuntur, et origines causeque officiorum que in canone ab ecclesia celebrantur.*

334. *Volumen in quo continetur Albinus in librum Ecclesiastes et in Cantica Canticorum, et liber Walfridi Strabonis de exordiis et incrementis quarumdam in observationibus ecclesiasticis rerum, et quidam sermones sancti Augustini, et ordo de Parasceve, Sabbato sancto aliisque necessariis causis, cum sermone de omnibus sanctis.*

337. *Volumen in quo continentur vite sanctorum Wandregisili abbatis, Ansberti episcopi Carnotensis et Wulfranni Senonensis archiepiscopi.*

346. *Volumen in quo continetur epitoma ipsius* — c'est de Raban Maur qu'il s'agit — *in libros Regum et glossule in Genesim et in libros veteris Testamenti et in epistolas Hieronymi ac multorum, et passiones sanctorum, et martyrologium cum compoto, et alie res nonnulle.*

360. *Volumen in quo continentur IIII epistole Pauli ad Colossenses, ad Timotheum due et ad Titum, et definitio ecclesiasticorum dogmatum, et expositiones fidei atque canonis misse.*

361. *Volumen in quo continetur de diversis scripturarum voluminibus, et opusculum de actione missarum, et Rabanus de naturis rerum.*

362. *Volumen in quo continentur diverse homelie de aliquibus festivitatibus, et dogma ecclesiasticum, et abbreviationes in evangelio, et alie plurime cause.*

367. *Volumen in quo continetur definitio ecclesiasticorum dogmatum et expositio misse, et Canonitus* (?), *et Alcuinus ad Carolum de Trinitate*, etc.

373. *Volumen in quo continentur congregationes orationum de gradibus contemplationis, de invocanda gratia Spiritus Sancti — descriptiones cum orationibus miraculorum Domini, et cum letania alique orationes.*

374. *Volumen in quo continetur ordo romane Ecclesie, videlicet de patrificio, sacerdotio ac ceteris ordinibus, scrutinio clericorum, officiis divinis in noctibus, habens in finem regulam canonicorum.*

375. *Volumen in quo continentur Alcuinus de sancta Trinitate, necnon et passiones Phidis virginis, Marci*

evangeliste et translatio eius, passioque Pantaleonis, cum sermone Iohannis Chrysostomi de quinquagesimo psalmo.

377. *Volumen in quo continentur omnium apostolorum passiones, necnon Iuliani, Eusebii, domni Theofredi, et vite sanctorum Gregorii Turonensis, Benedicti, Gregorii pape, Consortie, Galli.*

379. *Volumen in quo continetur ordo ecclesiasticus ab Adventu Domini qui celebratur in diurnis officiis ac nocturnis per totum annum.*

397. *Volumen in quo continentur* — suivent divers ouvrages de saint Isidore et en dernier lieu : *unus de differentia librorum sacramentorum ecclesiastici ordinis et de hereticis.*

398. *Volumen in quo continentur synonima Isidori, sententiis et significationibus premissis in capite, vitis Pacomii abbatis et Thesie* (sic) *meretricis, inventione capitis Precursoris, et in fine habens vitas sanctorum confessorum Veneri episcopi et Emiliani presbiteri, et sermonem exhortationis in festivitate beate Tigris.*

406. *Volumen in quo continetur Isidorus de originibus et causis officiorum ecclesiasticorum, et de libris Veteris ac Novi Testamenti, et decretale edictum de recipiendis auctoribus qui scripti sunt a Gelasio papa LXX eruditissimis viris.*

409. *Volumen in cuius initio continentur quedam orationes, deinde martyrologium, questiones de rebus diversis, hymnarius cum canticis, breviarium totius anni.*

410. *Volumen in quo continentur synonima Isidori, expositiones orationis dominice, simboli et fidei catholice, liber Alcuini, credulitas patrum, sermones pulchri cum benedictione cerei Pasce.*

414. *Volumen in quo continentur Cantica Canticorum glossata, rationes et definitiones VIII tonorum et duo libri de musica.*

415. *Volumen in quo continentur de duabus rationibus compoti.*

416. *Volumen in quo continetur passim quiddam cantus, compoti, rithmi, florum psalmorum, collectarum, orationum, sententiarum a diversis doctoribus et authoribus excerptarum atque metrorum multiplicum.*

417. *Volumen in quo continentur Rabanus contra Iudæos, liber Bacchuini* (probablement pour *Bachiarii*), *cronica Isidori, flores contra Amalarium, opusculum de causa fidei diverseque musice.*

418. *Volumen in quo continentur passio sancti Iuliani, commentum Remigii in Matheum, sermo de primo psalmo, passio sancti Eusebii, vitaque sancti Cesarii.*

419. *Volumen in quo continentur passiones beate Fidis et miracula ipsius, vitaque cum miraculis beati Menelai abbatis.*

421. *Volumen in quo continentur musica Vuidonis, expositio de prima editione Donati, Servius de finalibus syllabarum partes maiores, et psychomachia Prudentii.*

422. *Volumen in quo continentur vite sanctarum Eufrasie, Marie neptis Abrahe, Thesie meretricis, Marie Egyptiace, Eufrosine Cineorisque, <et> sermones Johannis Osaurei de penitentia, et Augustini de diversis festivitatibus.*

424. *Volumen in quo continentur passiones sanctorum Policarpi, Ignatii, Agricole et Vitalis, Processi et Martiniani, Reveriani, Christophori, Cosme et Damiani, vita sancti Hieronymi, publica Theophili satisfactio, cum sermone domni Fulberti in ortu alme virginis Marie.*

425. *Volumen in quo continentur Erricus in evangelia totius anni, sed et Augustini in epistolas quorumdam evangeliorum, et quidam versus de substantia.*

464. *Volumen in quo continentur Boetius de consolatione philosophie, et laus sive regulæ musicæ disciplinæ Aureliani monachi Sancti Iohannis Reomensis*[1].

522. *Volumen in quo continentur Prosper, psychomachia Prudentii, multiplex narratio compoti cum martyrologio.*

On remarquera surtout dans cette liste le nombre extraordinaire des passionnaires et des recueils de *vitæ sanctorum*. Si l'on prend garde, d'autre part, que les psautiers, antiphonaires et missels font totalement défaut, on est amené à supposer qu'il avait fallu renouveler à une certaine époque avant le milieu du XIIe siècle (probablement sous saint Odilon ou sous saint Hugues) la collection des livres qui servaient aux lectures de l'office au temps des premiers abbés, tandis qu'au contraire les autres livres liturgiques, employés dès l'origine, n'avaient pas cessé d'être utilisables. C'est là du moins l'explication la plus naturelle des faits que ce catalogue donne à constater.

Deux intéressants documents nous renseignent sur l'état de la bibliothèque de Cluny au XIIIe siècle. Le premier est un rôle des livres prêtés par le bibliothécaire aux différents religieux du monastère en l'année 1252 (n. *1-117*), avec une note concernant les volumes communiqués l'année précédente et point encore réintégrés (n. *118-128*)[2]. A mentionner :

26. *Stephanus de Sancto Lupo : salterium.*
43. *Haimo de Geneve : passio sanctorum.*
55. *Hugo de Anberta : salterium.*
70. *Audo de Provencia : musicam.*
77. *Robertus Metensis : passiones et vitas sanctorum.*
85. *Aubertus de Bonel : librum compoti.*
86. *Petrus de Coinsiaco : vitas sanctorum.*
119. *Erchenbaudus : librum oracionum.*
125. *Ogerius Senonensis : librum conpoti.*

Cette pièce se rapporte à l'abbatiat de Guillaume de Pontoise (1244-1257). Son successeur, Yves de Poyson (1257-1275), a laissé une liste détaillée des livres — au nombre de 52 — qu'il avait fait copier pour ses moines[3], et il en ressort qu'il a eu égard spécialement à la liturgie :

1. *Missale ad magnam missam.*
2. *Textum evangeliorum.*
3. *Epistolarium.* — *Isti tres cooperti sunt argento deaurato et aurifabri artificio pulcherrime operato.*
4. *Item collectarium et librum novum capituli.*
10. *Sermones festivales per totum annum.*
15. *Sermones dominicales.*
18. *Tractatus magistri G. de divinis officiis et proteumata, in uno volumine.*
19. *Martyrologium et regula sancti Benedicti, in uno volumine.*
25. *Unum epistolarium.*
26. *Unum evangelistarium.*
27. *Officium mortuorum.*
28. *Item unum collectarium.*
41. (*Item*) *martyrologium in pharetra et distinctiones magistri Nicholai, in uno volumine.*
47. *Expositiones evangeliorum dominicalium.*

Un inventaire du Trésor, daté de 1304, fait connaître ces deux livres :

Psalterium Iohannis Chrisostomi litteris aureis scriptum, coopertum argento.

Epistolarium parvum cum regula beati Benedicti, coopertum pro parte argento, cum imaginibus eburneis[4].

[1] Mabillon, dans son *Itinerarium Burgundicum*, voir plus loin, donne la rédaction exacte de ce titre. — [2] Delisle, *Le cabinet des manuscrits*, *ibid.*, p. 481-483, et *Fonds de Cluni*, p. 377-379. Il ne paraît pas exact de regarder les noms des personnages cités comme ceux des « religieux dispersés dans les prieurés, sur tous les points de la France » (*Fonds de Cluni*, p. IX); les mentions du grand-prieur (1 : *de ordine*), du *custos oini* (3), du *vestiarius* (12), du *magister novicionum* (33) suffisent à établir qu'il s'agit bien des moines en résidence à Cluny. — [3] Delisle, *Le cabinet des manuscrits*, *ibid.*, p. 483-485, et *Fonds de Cluni*, p. 377-379. — [4] Delisle, *Fonds de Cluni*, p. XVIII, et n. 5.

Plusieurs abbés du XIVe et du XVe siècle se préoccupèrent aussi d'avoir des livres liturgiques soignés et conformes aux exigences des temps. La chronique des abbés de Cluny a conservé les notices suivantes [1] :

Raimond Ier (1319-1322) :

fecit missale cappellæ beati Martialis;

item fecit graduale quod est incatenatum in choro coram armario.

Raimond de Cadoëne (1400-1416) :

fecit fieri unum pulchrum missale magnum et bene completum, in quo nihil deficit, de quo dominus prædecessor suus immediatus (Jean de Cosant, 1383-1400) *XVI quaternos seu cisternos duntaxat scribi fecerat; quod missale... voluit et ordinavit esse ad usum magni altaris in magnis solemnitatibus pro successoribus suis quandiu erunt in monasterio et non alibi, necnon aliis prelatis et notabilibus personis...;*

item fieri fecit bonum et completum missale pro missa matutinali;

item fierit fecit libros sequentes pro choro monasterii Cluniacensis in eodem choro incathenatos:

primo unum grossum antiphonarium existens coram cantore, in quo continentur consuetudines necessarie;

item IV alia antiphonaria;

item XII pulcherrima psalteria [*cum*] *calendariis, hymnis, canticis, horis beatæ Mariæ utriusque temporis, laudibus omnium sanctorum et vesperis, suffragiis, psalmis familiaribus, officio et interramento defunctorum, et parvis versiculis servitii regularis;*

item unum pulchrum collectarium completum et bene ordinatum;

item unum pulchrum et magnum breviarium in uno volumine, et psalterium in alio volumine, coram domino abbate in matutinis et vesperis ponenda;

item unum parvum antiphonarium in quo scripta et notata sunt que per dominum abbatem in matutinis et vesperis incipienda et canenda sunt; — que breviarium, psalterium et parvum antiphonarium voluit perpetuo remanere in choro;

item gradualia etiam pro choro bene completa, cum consuetudinibus necessariis;

item fieri fecit unum grossum breviarium et pulchrum psalterium pro infirmis in domo Crucis existentia;

item fieri fecit unum parvum pontificale de grossa littera;

que omnia ad usus superius designatos conventui Cluniaci dedit et concessit.

Eudes de la Perrière (1423-1456) :

fieri fecit unum missale novum et plura psalteria;

item unum legendarium tam dominicarum quam sanctorum;

item dedit IIII passiones notatas de grossa nota et litera.

Avec l'abbé Jean de Bourbon (1456-1485) s'ouvre l'ère des livres imprimés. On en a encore des spécimens, qui seront indiqués plus loin.

L'année 1562 fut fatale à la bibliothèque de Cluny, mise à sac en même temps que l'abbaye par les bandes protestantes du vicomte de Polignac. Le témoignage de Théodore de Bèze est très précis : « La librairie ... fut du tout destruite, et les livres partie rompus, partie emportés en pièces, de sorte que ce thresor-là fut perdu par l'insolence et l'ignorance des gens de guerre disans que c'estoient tous livres de la messe [2]. »

Cependant les religieux s'employèrent dans la suite à réunir les manuscrits qui avaient échappé au désastre. Mabillon, qui visita l'abbaye en 1682, estimait que les manuscrits *anciens* sauvegardés atteignaient presque la centaine [3]. Pour en juger, nous avons un catalogue du mauriste dom Anselme Le Michel, dressé vers 1615 [4]. Appartiennent à la liturgie :

G. *Graduale et antiphonale cum notis antiquis, et computus elegantissimus : omnia sub annum millesimum scripta.*

K. *De musica, ut videtur, Boetii,* etc.

R. *Amalarius, de officiis ecclesiæ : antiquissimum exemplar* (volume conservé, voir ci-dessous).

KK. *Sermones antiqui, longi et multi. Primus incipit : « Ecce veniet propheta magnus, etc. Dominici adventus observantium frequentare, etc. »* (Identifier avec le manuscrit de la Bibliothèque nationale, *N. acq. 294.*)

P 2. *Egregius codex et antiquus de musica libris V. Credo esse Boetius.*

C 3. *Continetur grande homiliarium, ubi sermo sancti Odilonis in festo sancti Benedicti incipit : « Festiva beatissimi Benedicti »* — en fait, c'est du sermon de saint Odon sur saint Benoît qu'il s'agit; cf. *P. L.*, t. CXXXIII, col. 721 sq. — *Item duo sermones Petri abbatis Cluniacensis. Et vita sancti Mayoli, inedita, sub fine. Item in 2 mensis novembris, vita sancti Lauteni abbatis Æduensis, sed verbis redundans; brevior habetur, sed non minus integra, in impresso breviario Cluniacensi.*

L 3. *Antiquum et elegans pontificale, etc.* (Delisle identifie avec le manuscrit de la Bibliothèque nationale, *N. acq. 331*; voir ci-dessous.)

M 3. *Antiquissimum et luculentissimum sacramentarium, ubi in fine notabilis epistola duorum comitum Hispaniæ ad sanctum Hugonem, Cluniacensem abbatem, in qua reciprociter iurant subsidium pro Toleto comparando, et ubi in mense iulio XIIIo kalendas augusti, exceptio reliquiarum sancti Gregorii papæ, XII lectiones.*

Mabillon, lors de son passage à Cluny, fut assez heureux pour mettre la main sur un document liturgique du plus haut prix, et qui vraisemblablement eût été à jamais perdu sans son intervention [5]. Le calendrier de Carthage du Ve-VIe siècle mérite en effet d'être mentionné dans cette notice sur Cluny, puisque c'est grâce à Cluny en définitive que nous en avons gardé le texte. Écrit en lettres onciales probablement du VIe siècle, il faisait partie de la couverture d'un commentaire de saint Jérôme sur Isaïe qui doit être l'exemplaire même présenté par dom Le Michel en ces termes : F 1. *Sanctus Hieronymus in Isaiam, libri XVIII. Antiquum et nobile exemplar* [6], et mentionné déjà dans le catalogue du XIIe siècle : *188. Volumen in quo continentur super totum Isaiam explanationum libri XVIII* [7]. Ce manuscrit, qui est encore porté sur la liste de l'an IX (*80. Sanctus Hieronymus in Isaiam.* In-folio), n'a pas été retrouvé. Mais, si l'on entend bien Mabillon, le calendrier, qui avait été détaché du volume de saint Jérôme pour être plus aisément déchiffré, fut envoyé ensuite par le prieur de Cluny, dom Joachim Lestinois, à Saint-Germain des Prés, où il demeura vraisemblablement et finit par se perdre.

Enfin, puisque c'était le sort de la bibliothèque de Cluny d'être sans cesse dilapidée, nous avons à faire connaître les titres des manuscrits liturgiques qui sont inscrits au catalogue dressé à Cluny en 1800-1801 (an IX) par un nommé Bauzon [8], et qu'on a abandonnés à la destruction au cours du XIXe siècle :

36. *Homeliæ in evangelia.* In-folio.

[1] Delisle, *Fonds de Cluny*, p. VI sq. — [2] *Histoire ecclésiastique des églises réformées au royaume de France*, Anvers, 1580, t. III, p. 421. — [3] *Itinerarium Burgundicum*, dans V. Thuillier, *Ouvrages posthumes de D. Jean Mabillon et de D. Thierri Ruinart*, 1724, t. II, p. 22. — [4] Cf. Delisle, *Fonds de Cluni*, p. 383-393. — [5] *Vetera analecta*, 1682, t. II, p. 398 sq.; 1723 (édition in-fol.), p. 163 sq.; cf. *Itinerarium Burgundicum, op. cit.*, p. 23. — [6] Delisle, *Fonds de Cluni*, p. 388. — [7] *Ibid.*, p. 348. — [8] *Ibid.*, p. 397-404.

43. *Antiquissimum ceremoniale.* In-4°.
46. *Rituale pro infirmis.* Grand in-4°.
47. *Officia beatæ Mariæ et defunctorum.* In-12.
48. *Officium beatæ Mariæ ad usum ecclesiæ Lugdunensis.* In-8°.
50. *Pontificale romanum.* In-4°.
51. *Consuetudines missalis secundum usum ecclesiæ Cluniacensis.* In-4°.
52. *Missale ordinis Cluniacensis.* In-4°.
53. *Repertorium pium.* Petit in-4°.
54. *Ceremoniale.* In-12.
55. *Missale antiquum.* In-8°.
56. *Processionale.* In-12.
57. *Quadragesimale.* In-8°.
58. *Rituale pro infirmis.* In-4°.
124. *Lectiones evangeliorum.* In-4°.
127. *Psalterium et fragmentum psalterii.* In-12.
136. *Legenda sanctorum, auctore incerto.* In-12. (Identifier probablement avec le manuscrit de la Bibliothèque nationale, *N. acq. 752.*)
167. *Manuale confessorum.* In-4°.
172. *Homiliæ per annum de tempore.* In-folio.
173. *Variæ homiliæ et sermones pro diversis solemnitatibus.* In-folio.
174. *Collectaneum antiquum.* In-8°.
176. *Collectaneum.* In-8°.
183. *Sermones in dominicas et festos totius anni, auctore incerto.* In-4°.
213. *Constitutiones fratris Udalrici, discipuli sancti Hugonis.* In-4°. (Identifier peut-être avec le manuscrit de la Bibliothèque nationale, *N. acq. 638*, indiqué ci-après.)
285. *Stephanus Boccius monachus Cluniacensis* (!) *de arte musicæ.* In-4°. (Voir ci-dessus manuscrits *K* et *P* 2 de Le Michel.)

II. Les manuscrits conservés. — La plupart des manuscrits de Cluny qui ont survécu se trouvent depuis l'année 1881 à Paris, parmi les collections de la Bibliothèque nationale. On en a un excellent catalogue, rédigé par L. Delisle [1]; nous emprunterons à cet ouvrage, qui nous a déjà fourni presque tous les renseignements rassemblés plus haut, une partie des notes qui suivent. Disons tout de suite qu'à part un *breviarus lectionum* du xe siècle et quatre ou cinq livres également relatifs à l'office de la nuit, du xie ou du xiie siècle, qui nous font assez bien connaître le calendrier observé à Cluny, les volumes que nous avons à présenter ici, comme intéressant à quelque titre la liturgie, sont de peu de valeur. Nous les indiquerons par séries, en mentionnant les numéros d'ordre que Delisle leur a attribués [2], et nous dirons un mot, en dernier lieu, des livres liturgiques imprimés à Cluny à la fin du xve siècle.

1° *Liturgie de la messe.* — Ce qui nous reste des livres clunisiens pour la liturgie de la messe est fort peu de chose, et c'est encore dans les recueils des « coutumes » qu'on se renseignera le mieux sur le rit pratiqué à Cluny : Coutumes dites de Farfa (vers 1040), tout le livre Ier, sur l'année ecclésiastique; l. II, c. xxii, *Qualiter agat sacerdos qui vult suam missam agere private*, et c. xxiii, *Ad missam generatem qualiter agant sacerdos et ministri* [3]; — Coutumes de Bernard (2e moitié du xie siècle), l. I, c. xli, *De maiori missa privatis diebus;* c. xliii, *De maiori missa in diebus dominicis et festis;* c. xliv, *De matutina missa diebus iisdem*, et l. II, c. i-xxxii, *De ministerio ecclesiæ per annum;* c. xxxiv, *De festivitatibus trium lectionum* [4]; — Coutumes d'Udalric (1080-1085), l. I, c. vi, *De missarum solemniis;* c. viii, *De maiore missa in diebus dominicis;* c. ix, *De missa matutinali in dominicis diebus;* c. xii-lv, sur l'année ecclésiastique [5].

Le manuscrit des Coutumes de Bernard (*fonds latin 13875*, du commencement du xiie siècle : n. *197* de Delisle) offre dans ses derniers feuillets (180 vo-183) une liste des épîtres et des évangiles pour les fêtes des saints, qui équivaut à un *Comes*, et dont il faudra tenir compte pour l'établissement du calendrier clunisien. C'est, pour le fond, le *sanctorale* grégorien avec diverses additions gélasiennes, quelques fêtes françaises (saint Hilaire, saint Symphorien, saint Julien [28 août], saint Denis), et quelques autres fêtes plus rares qui pourraient servir à déterminer l'origine du document (saint Andéol, 1er mai; saint Révérien, 1er juin; saints Juste et Pastor, 7 août; saint Euverte, 7 septembre; saints Dorothée et Gorgon, 9 septembre). Jusque-là, rien de propre à Cluny; mais une série d'additions de la même main présente toutes les fêtes clunisiennes parmi d'autres qui ne figurent pas encore dans la table principale. Le tout, ainsi agencé, ne diffère pas sensiblement du calendrier attesté par Bernard. On notera que toutes les pièces de la messe (antiennes et collectes) sont parfois indiquées, en particulier pour le commun des saints qui fait suite au calendrier de la première rédaction.

Quant au reste, on n'a à mentionner relativement à la messe que les quatre articles suivants :

Bibl. nat., *874* (n. *11* de Delisle) : Missel clunisien de l'abbaye de Montmajour, au diocèse d'Arles, 330 + 1 feuillets, xive siècle; fol. 1, calendrier dont Delisle donne quelques extraits; fol. 7, propre du temps; fol. 78, préfaces, canon et suite du propre du temps; fol. 188, *sequitur sanctuarium* (propre des saints) [6]; fol. 300 vo, messes diverses; fol. 316, commun.

Bibl. nat., *881* (n. *10* de Delisle) : *Missale ordinis Cluniacensis*, 244 feuillets, fin du xve siècle; fol. 1, calendrier; fol. 7, propre du temps; fol. 96, propre des saints (l'ordinaire de la messe intercalé, fol. 135-142); fol. 185 vo, commun et messes diverses.

Bibl. nat., *N. acq. 1436* (n. *16* de Delisle), pages 1 à 4, et 729-732 : fragments de missel, commencement du xiiie siècle, avec notation musicale.

Bibl. nat., *N. acq. 2244* (n. *1* de Delisle) [7], fol. 13 : feuillet d'un missel provenant de l'abbaye de Cluny, du xive siècle (323 × 245), écriture italienne sur deux colonnes.

Voir aussi 4° *Coutumes monastiques*, n. 6.

2° *Liturgie de l'office.* — Aux indications des *Consuetudines*, dont c'est le principal objet de régler la liturgie de l'office, on ajoutera en suivant l'ordre chronologique :

1. Bibl. nat., *13371* (n. *32* de Delisle), fol. 87-96 : *Breviarius lectionum per annum secundum Cluniacum*, formant la conclusion d'un recueil du xe siècle : important monument, encore inédit, qui complète

[1] *Inventaire des manuscrits de la Bibliothèque nationale. Fonds de Cluni*, Paris, 1884, xxxv-413 p. A compléter par les notes du même auteur : *Manuscrits latins et français ajoutés aux fonds des nouvelles acquisitions pendant les années 1875-1891 Inventaire alphabétique*, 1891, p. 688 sq., et par les indications de M. Omont, *Nouvelles acquisitions du département des manuscrits pendant les années 1891-1910. Répertoire alphabétique des manuscrits latins et français*, 1912, p. 17. — [2] De *1 à 226* (les recueils de pièces d'archives sont compris dans ce répertoire, dont ils forment la moitié environ); Delisle a établi lui-même une section liturgique (cf. p. 411) : n. *7* à *17*, mais il est impossible de s'y tenir dans un exposé détaillé. — [3] Éd. Albers, *op. cit.*, t. I, p. 4 sq., 161 sq., 163 sq. — [4] Éd. Herrgott, *Vetus disciplina monastica*, p. 232, 233 sq., 283 sq. Dans le manuscrit (voir ci-après), la division en parties n'existe pas; tout ce qui concerne l'année ecclésiastique forme le c. lxxvii (fol. 122-176). — [5] *P. L.*, t. cxlix, col. 651 sq. (d'après l'édition de Luc d'Achery). — [6] Cf. pour saint Hugues, fol. 220 et fol. 225 vo, D. L'Huillier, *Vie de saint Hugues*, p. 627 sq. — [7] *Fonds de Cluni*, p. 408 (additions et corrections).

heureusement les données des plus anciens recueils de « coutumes », strictement limitées aux solennités majeures, et nous représente le dessin du calendrier primitif de Cluny, pour ce qui est du moins des fêtes à douze leçons. C'est en effet, selon le titre, la liste sommaire des lectures récitées durant l'office de la nuit les dimanches et jours de fête. Il y a trop d'omissions dans le sanctoral par rapport au type grégorien régulier pour qu'on ait là le dénombrement exact des fêtes observées à Cluny; il convient donc d'admettre que toutes les fêtes à trois leçons sont absentes. Sauf cela, on estimera que ce *breviarius* est conforme à l'*ordo* établi vraisemblablement par saint Odon (927-942). Le fond est grégorien; la tradition gélasienne n'a guère fourni que les fêtes d'apôtres; quelques fêtes françaises donnent la note caractéristique, surtout les fêtes de saint Martin [1], de saint Brice et de saint Julien, imputables au patriotisme d'Odon; au contraire, pas la moindre trace des fêtes qui constituent l'observance de Cluny au XIe siècle. Voici le schéma de ce calendrier par rapport au grégorien normal, autrement dit ses omissions et ses additions :

Janvier : *Om.* Félix (14), Marcel (16), Prisque (18), Agnès 2e (28). — *Add.* Hilaire (13), Maur (15), Conv. de S. Paul (25).

Février : *Om.* Valentin (14). — *Add.* Chaire de S. Pierre (22).

Mars : *Add.* Benoît (21).

Avril : *Om.* Tiburce (14), George (23), Litanie majeure (25), Vital (28). — *Add.* Marc (25) [reporté après l'Invention de la Croix].

Mai : *Om.* Porte latine (6), Gordien et Épimaque (10), Pancrace (12), Panthéon (13), Urbain (25). — *Add.* Invention de la Croix (3).

Juin : *Om.* Nicodème (1), Marcellin et Pierre (2), Marc et Marcellien (18), Léon (28).

Juillet : *Om.* Sept frères (10), Félix Simplice, etc. (29). — *Add. Ordination de S. Martin* (4), Translation de S. Benoît (11), Jacques (25), Germain (31).

Août : *Om.* Sixte Félicissime (6), Cyriaque (8), Tiburce (11), Eusèbe (14), Agapit (18), Timothée (22), Hermès (28), Sabine (29), Félix et Adaucte (30). — *Add.* Barthélemy (24), Augustin (28), *Julien* (28), Décollation (29). (A noter « Invention » de saint Étienne [2].)

Septembre : *Om.* Prote et Hyacinthe (11), Nicodème (15), Euphémie (16), Côme et Damien (27). — *Add.* Mathieu (21), Maurice (22), Jérôme (30).

Octobre : *Om.* Marc (7), Calliste (14). — *Add.* Denis (9), Luc (22), Simon et Jude (28).

Novembre : *Om.* Césaire (1), Couronnés (8), Théodore (9), Mennas (11), Félicité (23), Chrysogone (24), Saturnin (29). — *Add.* Toussaint (1), *Brice* (13). (A noter l'énoncé de la fête de saint Martin, avec octave : *in natl. gloriosi Martini.*)

Décembre : *Om.* Lucie (13). — *Add.* Thomas (21).

Si l'on étudie jamais l'évolution du calendrier clunisien, il est clair qu'il faudra prendre pour point de départ ce *Breviarius.*

2. Bibl. nat., *N. acq. 2390* [2] : partie de lectionnaire, de la Pentecôte au mois d'octobre, 85 feuillets, XIe siècle. La suite des fêtes est celle-ci : Pentecôte (et octave), *Marcellin et Pierre*, Gervais et Protais, Nativité de Jean-Baptiste, Jean et Paul, Pierre et Paul (vigile), Processe et Martinien, Ordination de saint Martin, octave des apôtres, *Sept frères*, Translation de saint Benoît, *Apollinaire*, Jacques, Germain, saint Pierre aux liens, « Invention » de saint Étienne, Sixte, Laurent, *Taurin*, Assomption, [Barthélemy], Julien, Décollation, Nativité, *Prote et Hyacinthe*, Mathieu, Maurice, *Côme et Damien*, Michel, Jérôme, Denis. Ce lectionnaire est incontestablement clunisien, et au total, sauf quelques additions que j'ai soulignées, très proche du *Breviarius.* Le trait le plus remarquable est la fête de saint Taurin d'Évreux, qui se présentera désormais dans tous les livres clunisiens; c'est saint Odilon qui paraît l'avoir instituée, probablement à la suite d'un envoi de reliques [3], après l'installation des moines de saint Guillaume de Dijon à Fécamp.

3. Bibl. nat., *3779* (n. *111* de Delisle), lectionnaire de Noël à la fin du mois de juin, 229 feuillets, fin du XIe siècle (voir au catalogue du XIIe siècle, n. *241*). Ce volume a pu sans doute être employé à Cluny pour la récitation de l'office nocturne; mais il n'a certainement pas été composé pour Cluny ni selon les traditions clunisiennes. Il reproduit, pour l'ensemble, les lignes du passionnaire romano-franc du VIIIe-IXe siècle; il est dès lors inutile de le décrire plus longuement à cette place [4].

4. Bibl. nat., *N. acq. 2261* (n. *112* de Delisle) : autre lectionnaire pour les fêtes des saints, gravement mutilé (particulièrement au commencement), 177 feuillets (430 × 290), fin du XIe siècle ou début du XIIe. Ce qui en subsiste se présente dans l'ordre suivant : Grégoire le Grand, Ambroise, Athanase, Médard, Basile, *Consorcia*, Martial, « Adventus exceptioque corporis beatissimi patris Benedicti in agro Floriacensi, » Germain d'Auxerre, *Taurin*, Radegonde, *Philibert*, Augustin, *Julien*, Ægidius, Juste de Lyon, Euverte, « publica Theophili pænitentiæ satisfactio, » Jérôme, Remi, Géraud, Junien, *Aquilin*, Hilarion, « vita captivi monachi, » Theuderius, Martin. Autant qu'on peut voir à travers les nombreuses lacunes dont souffre ce manuscrit, il ne répond pas à un plan tout à fait régulier; cependant les noms soulignés suffisent à déclarer sa qualité clunisienne.

5. Bibl. nat., *N. acq. 2246* (n. *15* de Delisle) : autre lectionnaire pour toute l'année ecclésiastique (sauf lacune au commencement), 262 feuillets, fin du XIe siècle ou début du XIIe (avec additions du XIIe-XIIIe siècle). Les premiers mois ont disparu. On a ensuite : Chaire de saint Pierre, Grégoire, Benoît (« transitus »), Annonciation, *Ambroise*; dimanches I-V après Noël, septuagésime, sexagésime, quinquagésime, dimanches de carême, semaine pascale, dimanches I-IV après l'octave de Pâques, Ascension; Marc, Philippe et Jacques, Alexandre, *Maïeul*, *Nérée*, *Achillée et Pancrace*; semaine de Pentecôte; *Marcellin et Pierre*, Barnabé (puis lacune jusqu'à la Nativité de Jean-Baptiste), Pierre et Paul, octave de saint Jean, *translation* de saint Martin, octave des apôtres, *Sept frères*, translation de saint Benoît avec *octave*, *Marie-Madeleine*, *Apollinaire*, Jacques, Germain, saint Pierre aux liens, « révélation » de saint Étienne, Laurent, *Taurin*, Assomption, *Philibert*, Barthélemy, Augustin, Julien, Décollation, *Marcel* (de Châlons), Corneille et Cyprien, Mathieu, Maurice, Michel, Jérôme, *Léger*, Denys, *Géraud*, Luc, Simon et Jude, Toussaint, *Lautein*, *Quentin*, Martin avec octave, Brice, *Odon*, Cécile, Clément, André, Nicolas, Lucie, Thomas; commun des saints (partie refaite au XIIe siècle), dédicace; *Transfiguration* (add. XIIe siècle),

[1] Bernard dit à propos de la fête du 11 novembre : *Quod festivitatem S. Martini cum octavis celebramus, hoc processit a primo abbate loci nostri, sancto videlicet Odone qui Turonis oriundus, S. Martini alumnus et canonicus fuit.* Cf. Herrgott, *op. cit.*, p. 355. — [2] Cf. Omont, *Nouvelles acquisitions du département des manuscrits pendant les années 1903-1904. Inventaire sommaire*, 1905, p. 22 sq. — [3] Voir les coutumes de Farfa, éd. Albers, l. I, c. XCIX, p. 97 sq. (mention de la fête), et l. II, c. L, p. 184 (*ossa Taurini episcopi*), dans le bref des reliques de Cluny). Ces coutumes doivent avoir été rédigées vers la fin de l'abbatiat de saint Odilon. — [4] Outre les indication de Delisle, *Fonds de Cluni*, p. 186 sq., voir le recueil des bollandistes, *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum B. N. P.*, 1889, t. I, p. 270 sq.

exceptio capitis beati Clementis (add.), *octave de saint Marcel pape, Porte Latine* (add.), *Odilon* (add.), *Maïeul* (add.), *exceptio S. Marcelli pape* (add.), *Martial* (add.); enfin la série des dimanches après la Pentecôte. — Les différences en regard du *Breviarius* sont indiquées par l'italique. Il est aisé de constater que toutes les fêtes qui caractérisent le calendrier du xe siècle sont ici présentes. En même temps, on distingue un nouvel apport original : Maïeul, Marie-Madeleine, Taurin, Philibert, Marcel de Châlons, Léger, Géraud, Lautein, Quentin, Odon; très probablement les fêtes des saintes Florentia et Consortia ne font défaut que par suite de la lacune du mois de juin. La mémoire de saint Odilon, au contraire, ne paraît que dans les additions. Si l'on fait comparaison avec le calendrier des coutumes de Farfa, on n'a que très peu de divergences à relever. Il faut conclure que ce lectionnaire du temps de saint Hugues (1049-1109) reproduit sans doute l'*ordo* en vigueur à Cluny vers la fin du gouvernement de saint Odilon (deuxième quart du xie siècle).

6. Bibl. nat., *N. acq. 1436* (n. *16* de Delisle) : homéliaire pour le propre du temps et les grandes solennités, pages 149-732, commencement du xiie siècle. *De adventu Domini* (5 « sermons » + 3), *de natale Domini* (26 sermons), *de natale sancti Stephani prothomartyris* (7), *de Innocentibus* (6), *de Epiphania* (19 sermons), *de santa Agnete* (2), *de Quadragesima* (3) + *de ieiunio* (24) : *expliciunt sermones de Quadragesima, de Passione Domini* (17), *in pervigilio Paschæ* (3), *de Pascha* (i-xii *homeliæ Eusebii Emesini*, + 6 sermons), *de Ascensione* (1), *de Pentecosten* (8), *de nativitate sancti Johannis baptistæ* (6), *de assumptione sancte Mariæ* (ps.-Jérôme : *Cogitis me*, et *Ambrosii Autperti presbiteri : Adest d. fr. venerabilis dies* [*P. L.*, t. lxxxix, col. 1275 sq., d'après ce manuscrit]) (Nativité de Notre-Dame) *publica Theophili penitentiæ satisfactio*, et *sermo domni Fulberti Carnotensis episcopi* [*P. L.*, t. cxli, col. 325 sq.]; *in natale omnium sanctorum* (ps.-Augustin, *P. L.*, t. xxxix, col. 2135, et t. xciv, col. 450). Suivent deux sermons *de Absalon* (*P. L.*, t. lvi, col. 2151), et *in libro Regum : Nuper historia recitata est;* puis, d'une autre main, cinq sermons pour la Dédicace. Ce recueil, qui n'offre aucun trait propre à Cluny, est conforme, pour le fond, au type des homéliaires du viie et du viiie siècle.

7. Bibl. nat., *12603* (n. *113* de Delisle) : fragment de lectionnaire, 13 feuillets 335 × 222 (qui portaient les cotes cccc-ccccxii dans le manuscrit original), xiie siècle. A savoir : miracles et passion de saint André (suivis de l'hymne *Unum Israel de fontibus* : Chevalier, n. *20874*, d'après ce même manuscrit); récit de la translation à Cluny d'une relique de la croix (sous l'abbé Ponce, le 26 juillet 1112) : *Qualiter tabula sancti Basilii, continens in se magnam dominici ligni portionem, Cluniacum delata fuerit*[1]; autre récit de la translation à Cluny d'une relique de saint Étienne [en 1120] : *Quomodo reliquiæ b. Stephani protomartyris Cluniacum delatæ fuerunt tempore ejusdem Pontii abbatis*[2].

8. Bibl. nat., *N. acq. 2244* (n. *1* de Delisle), second fragment, fol. 9 : feuillet d'un lectionnaire (antiphonaire?) contenant un morceau de l'office noté des onze mille vierges, xiie siècle (133 × 315), sur deux colonnes.

9. Même manuscrit, troisième fragment, fol. 10-12 : feuillets détachés d'un lectionnaire, xiiie siècle (384 × 273), sur deux colonnes. Les fêtes se rapportent au mois d'août : Apollinaire, Jacques, Décollation (en fait, invention du chef de saint Jean-Baptiste), Sabine.

10. Bibl. nat., *10938* (n. *12* de Delisle) : livre du chapitre de Cluny (voir plus loin), xiiie siècle, dont diverses parties se rapportent à la liturgie de l'office : fol. 1-6 (addition du xive siècle), liste des capitules pour les différentes fêtes de l'année (la série n'est complète, en réalité, que pour les petites heures), puis (fol. 4 vo-5) liste des antiennes pour le commun des saints, avec des pièces de rechange pour chaque jour; fol. 7, liste des *suffragia sanctorum :* deux séries pour le jour et la nuit; fol. 7 vo, *de festivitatibus trium lectionum* : série des communs, avec la suite des pièces de l'office pour chaque jour de la semaine; fol. 8-13, intéressant calendrier liturgique, qu'il faudra comparer avec l'*ordo* de Bernard : indication est donnée pour chaque fête de sa catégorie liturgique (12 ou 3 leçons); fol. 14 vo, liste de proses; fol. 87, *antiphona de Domina nostra : Ave regina cælorum*, avec notation musicale; fol. 95 vo, chant du *Benedicamus*.

11. Il n'est possible que de donner le signalement — sans avoir la moindre opinion relativement à sa destinée finale — d'un manuscrit du commencement du xve siècle, sur vélin fin, in-8o de 177 feuillets à 2 col., dont le *Bulletin du bibliophile* de Léon Téchener, pour l'année 1867[3], propose la vente pour 250 francs sous le nom d'*Horæ canonicæ ad usum Cluniacensis monasterii.* « La première partie est d'une jolie écriture italique; la seconde partie est en caractères ronds. Le jour de Pâques étant indiqué au 27 mars, on peut dater ce manuscrit de 1418 ou de 1429 (??)... Au lieu d'être placé en tête du volume, le calendrier commence sur le 57e feuillet, au 11 décembre, 3e dimanche de l'Avent, et finit au 10 décembre suivant... Les ornements de ce manuscrit sont remarquables. Ils consistent en treize miniatures d'une excellente exécution; dix-neuf bordures, qui encadrent des pages sur trois marges, ou des colonnes entières; d'élégantes majuscules et d'innombrables initiales, or et couleur. Parmi les miniatures, nous citerons les quatre grands saints de Cluny, réunis en un tableau qui occupe la moitié d'une page (fol. 59 vo). Au-dessous sont peintes les armoiries de l'abbaye : *d'argent, à trois cœurs de gueules couronnés de sable.* Elles sont accostées de deux banderoles, sur lesquelles on lit ce rébus : *Le* (cœur) *à Dieu.* Ce rébus est répété sur presque toutes les bordures, qui sont formées d'arabesques et de rubans chargés de fleurs et de fruits. Ces Heures sont beaucoup plus étendues que les Heures ordinaires. On y trouve les Psaumes, les Heures de la Vierge selon l'usage de Cluny, les litanies, l'office des morts, le commun des saints, etc., etc. Mais la partie la plus intéressante contient le *Speculum monachorum* de saint Bernard, la règle de saint Benoît *metrice compilata*, et la même règle » dans sa rédaction originale en 73 chapitres[4]. On observera que la mention de Pâques au 27 mars (dans le calendrier) ne signifie rien : elle correspond simplement à celle du vendredi saint au 25 mars, selon l'usage ordinaire des calendriers. Il est fort tentant de reconnaître dans ce volume l'un des *XII pulcherrima psalteria* que fit exécuter l'abbé Raimond à l'usage du convent de Cluny (voir la notice reproduite ci-dessus).

12. Bibl. nat., *17338* (n. *11* de Delisle) : table du bréviaire clunisien selon la révision de l'abbé Raimond de Cadoene, 138 feuillets, xve siècle. Ce manuscrit provient du prieuré de Saint-Martin des Champs, mais paraît avoir été composé pour le collège de Cluny à Paris : fol. 1, calendrier; fol. 7, propre du temps; fol. 45, propre des saints; fol. 121, commun des saints; fol. 131, *ordinatio tocius parvi officii secundum usum Cluniacensis ecclesie*; fol. 135 vo, *in agenda mortuorum.* Voir aussi 4o *Coutumes monastiques*, n. 6.

[1] Publié par Marrier, *Bibliotheca Cluniacensis*, col. 561-564; cf. *ibid.*, col. 1614. — [2] *Ibid.*, col. 565-568; cf. col. 1615.

[3] Numéro d'octobre, p. 178 sq. — [4] Cette description est signée Ap. B.

13. Bibl. nat., *N. acq. 348* (n. *126* de Delisle) : martyrologe et obituaire à l'usage du prieuré de Villers, 135 feuillets, deuxième moitié du XIIe siècle. Delisle fait connaître plusieurs inscriptions du martyrologe (fol. 8-42), qui montrent l'origine clunisienne [1]. En tête, fol. 1-7, on lit des leçons tirées des évangiles. La règle de saint Benoît fait suite au martyrologe (fol. 44-84), avec les vers : *Qui lege* (!) *iugo Christo*... en conclusion. L'obituaire (fol. 86) a été publié en partie par Sackur [2]. Il ressort de la composition de ce volume qu'il servait au chapitre pour l'achèvement de l'office de prime. Il aurait pu être rangé assurément parmi les manuscrits de la 4e section (ci-dessous); mais il appartient par un côté à l'office.

3° *Fonctions liturgiques.* — Il suffit d'indiquer brièvement :

Bibl. nat., *N. acq. 330* (n. *8* de Delisle) : Pontificat romain, 82 feuillets, commencement du XIIIe siècle (fol. 43 v°-66, recueil des bénédictions épiscopales pour les fêtes).

Bibl. nat., *N. acq. 331* (n. *9* de Delisle) : Pontifical de Langres, 167 feuillets, commencement du XIIIe siècle.

Bibl. nat., *N. acq. 2253* (n. *78* de Delisle), fol. 159 v°-160 : fragment relatif aux cérémonies de la Dédicace, fin du Xe siècle ou commencement du XIe (à la fin d'une collection du ps.-Isidore).

Bibl. nat. *9467* (n. *17* de Delisle) : *Processionale ad usum ordinis Cluniacensis*, 72 pages, XVII-XVIIIe siècle.

4° *Coutumes monastiques.* — Je ferai rentrer sous ce titre divers ouvrages relatifs aux usages particuliers à Cluny, soit qu'ils les décrivent soit qu'ils les représentent directement :

1. Bibl. nat. *13875* (n. *197* de Delisle) : Coutumes de Bernard de Cluny, 183 feuillets, commencement du XIIe siècle; cet exemplaire, qui se trouvait à Saint-Germain-des-Prés au XVIIIe siècle, est celui-là même, semble-t-il, d'après lequel D. Marquard Herrgott a corrigé la copie clunisienne du XVIIe ou du XVIIIe siècle qui lui avait été communiquée [3]. On a un autre manuscrit du XIIe siècle des Coutumes de Bernard : Bibl. nat., *13874* (première partie); le texte, arrangé pour l'abbaye de Corbie, est incomplet; — et deux copies modernes : Bibl. nat., *942*, fol. 9-70 (volume de Baluze : n. *130* de Delisle), et *198*, fol. 1-131 (copie incomplète, exécutée en partie par dom Anselme Rolle : n. *198* de Delisle).

2. Bibl. nat., *18353* (première partie : n. *195* de Delisle) et *63* [4] : deux exemplaires des Coutumes d'Udalric, 72 et 119 feuillets respectivement, XIe siècle; le premier exemplaire est celui qui a servi à l'édition de d'Achery (1650) [5]. Il y a, en outre, à la Bibliothèque nationale un manuscrit des Coutumes d'Udalric qui provient de Saint-Martial : *2208*, t. II, fol. 173-188, XIe-XIIe siècle, et deux copies du XVIIe siècle, réunies dans le volume *11732* (fol. 76-135, et fol. 137-243 : n. *196* de Delisle); la première de ces deux copies a été tirée de Cluny même et a servi pour l'édition.

3. Bibl. nat., *N. acq. 1496* (n. *128* de Delisle) : recueil (mutilé) sur les abbés de Cluny, 74 feuillets, XIIe siècle. Outre les Vies de plusieurs abbés de Cluny, ce volume renferme la série (incomplète) des sermons de saint Odilon, pour les grandes fêtes (*P. L.*, t. CXLII, col. 991 sq.) [6], et du même : 1° fol. 27, le symbole (*credulitas*, *P. L.*, *ibid.*, col. 1035 sq.); 2° fol. 27, l'*oratio ad crucem adorandam* (*P. L.*, *ibid.*, col. 1037 sq.); 3° fol. 34 v°, les hymnes en l'honneur de saint Maïeul (*P. L.*, *ibid.*, col. 961 sq.); 4° fol. 51 v°, l'hymne pour l'Assomption (*P. L.*, *ibid.*, col. 1035 sq.).

4. Bibl. nat., *17716* (n. *129* de Delisle) : recueil concernant la liturgie et l'histoire de Cluny, 102 feuillets, fin du XIIe siècle. A relever dans ce volume, qui provient du prieuré de Saint-Martin des Champs : 1° fol. 1, préfaces, proses, hymnes, *Kyrie*, etc., avec notation musicale; 2° fol. 4, *Prosa de sancto Hugone*, publiée par dom L'Huillier [7]; 3° fol. 8, *In transfiguratione Domini ad vesperos, R. a domno Petro venerabili abbate Cluniacensi composita. Assumens Jhesus Petrum*... (inédit?); 4° fol. 75 v° et 77 v°, les deux récits de translation indiqués déjà plus haut (*Liturgie de l'office*, n. 7). Ce manuscrit, d'une exécution remarquable, est orné de peintures, parmi lesquelles il faut citer la représentation de la dédicace de Cluny par Urbain II (fol. 91) [8].

5. Bibl. nat., *10938* (n. *12* de Delisle; voir ci-dessus *Liturgie de l'office*, n. 10) : livre du chapitre rédigé principalement au temps de l'abbé Yves Ier (1256-1275); fol. 16-31, règles liturgiques tirées des Coutumes de l'abbé Bertrand Ier (1295-1308 : addition du XIVe siècle); fol. 67 v°, formule de confession à l'usage des moines; fol. 68 v°-71, et 94, coutumes liturgiques de Cluny; fol. 72, statuts de Pierre le Vénérable (I-LIX) [9].

6. Bibl. nat., *N. acq. 1435* (n. *13* de Delisle) : Coutumes publiées par l'abbé Raimond de Cadoëne, 129 feuillets, de l'année 1412 environ : fol. 4-9, calendrier clunisien; fol. 12-75, table du bréviaire selon la revision de l'abbé Raimond (la fin manque; voir ci-dessus, *Liturgie de l'office*, n. 12); fol. 77-88, ordonnances liturgiques de l'abbé Raimond; fol. 91-129, *consuetudines missalis secundum usum Cluniacensis ecclesie quas fecit fieri... dominus Raymundus de Cadoena.*

7. Bibl. nat., *N. acq. 346* (n. *117* de Delisle) : recueil des miracles de la sainte eucharistie (*liber miraculorum sacri misterii*), 59 feuillets, seconde moitié du XVe siècle : fol. 56, *incipiunt consuetudines ecclesie Cluniacensis. Si de sanguine Domini aliquid super corporale ceciderit*...

8. Bibl. nat., *N. acq. 489* [10] : *Modus recipiendi iuvenes ad habitum monachalem. Forma professionis secundum ritum et consuetudinem sacri ordinis Cluniacensis. Et benedictiones omnium vasorum seu utensilium ecclesiæ vel altaris et indumentorum sacerdotum*, recueil exécuté par l'ordre de François de la Court, abbé de Cluny (1612-1621), 30 feuillets.

5° *Science liturgique.* — Sous cette rubrique sont compris quelques manuscrits provenant de Cluny qu'il importe de signaler aux liturgistes, à quelque titre que ce soit :

Bibl. nat., *N. acq. 1450* (n. *33* de Delisle) : *liber quinquaginta omeliarum Bede presbiteri*, en deux parties, formées chacune de vingt-cinq homélies [11], 129 feuillets, XIe siècle.

Bibl. nat., *N. acq. 329* (n. *7* de Delisle : les trois premiers livres de l'*officialis liber* d'Amalaire [12], 157 feuillets, fin du IXe siècle ou commencement du Xe.

Bibl. nat., *N. acq. 294* (n. *69* de Delisle) : recueil de sermons pour les différentes fêtes de l'année, 187 feuillets, seconde moitié du XIIe siècle. Ce volume, auquel Delisle propose d'attribuer une origine anglaise, est

[1] *Fonds de Cluni*, p. 216. — [2] *Die Cluniacenser*, 1892, t. I, p. 383-386. — [3] *Vetus disciplina monastica*, Paris, 1726, p. 133; cf. p. LXVII; l'édition suit, p. 134-364. — [4] Cf. Omont, *Nouvelles acquisitions du département des manuscrits pendant les années 1896-1897*, p. 12. — [5] Reproduite dans *P. L.*, t. CXLIX, col. 635 sq. — [6] D'après l'édition de Marrier, *Bibliotheca Cluniacensis*, p. 371-408. — [7] *Vie de saint Hugues*, Solesmes, 1888, p. 621 sq — [8] Reproduite dans F.-L. Bruel, *Cluni, Album historique et archéologique*, Paris, 1910, pl. XIII. — [9] Édités, *Bibliotheca Cluniacensis*, col. 1353-1376, et *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 1025 sq. — [10] Delisle, *Manuscrits latins et français ajoutés... pendant les années 1875-1891*, p. 192. — [11] Cf. D. G. Morin, *Le recueil primitif des homélies de Bède sur l'Évangile*, dans *Revue bénédictine*, 1892, t. IX, p. 321 sq. (sur ce manuscrit). — [12] *P. L.*, t. CV, col. 985 sq.

en effet entré à Cluny par l'abbé Hugues V (1199-1207), précédemment abbé de Reading. C'est bien le manuscrit que Le Michel désigne par les lettres KK (voir ci-dessus).

Bibl. nat., *N. acq. 1133* (n. 5 de Delisle) : recueil de 84 homélies sur les évangiles de l'année ecclésiastique, 344 feuillets, commencement du XIVe siècle. On lit en tête un titre incomplet du XIVe siècle : *Leoniensis super evangelia per annum.* Le Michel, qui épelle *Lerinensis in evangelia totius anni*, a remarqué à la fin cette note : *postillæ Lincoliensis episcopi* [1].

On pourrait ajouter ici les trois recueils de sermons du XIIIe siècle, acquis en 1903-1904 (*N. acq. 830, 831, 1869*) [2], et ceux que Delisle a présentés sous les n. *70* à *77*, du XIIIe et du XIVe siècle [3].

6° *Livres imprimés à Cluny à la fin du XVe siècle.* — Le Bréviaire de 1492 et le Missel de 1493 représentent pour nous le dernier terme possible de cette enquête, juste au moment où s'accomplit le transfert du moyen âge aux temps modernes, principalement par suite de l'invention de l'imprimerie. Il n'entre pas en effet dans notre plan de décrire les bréviaires de 1524, 1544, 1584, ni les missels de 1510, 1517, 1523, 1550, 1556, imprimés — à Paris pour la plupart — pour les besoins de « l'ordre de Cluny », encore moins de traiter des célèbres livres « réformés » de la fin du XVIIe siècle et du commencement du XVIIIe. Il y a intérêt, au contraire, à donner l'indication précise des livres liturgiques qui prirent définitivement la place des manuscrits sous l'administration de l'abbé Jacques d'Amboise. Ce sont aussi bien des volumes d'une grande rareté, malgré les conditions, assez curieuses, dans lesquelles fut lancée cette édition.

On possède encore la circulaire des diffiniteurs du chapitre général de Cluny, adressée le 5 mai 1493 *universis et singulis regularibus necnon curatis, capellanis, presbiteris, clericis, notariis et aliis personis publicis ubilibet constitutis*, leur annonçant que venaient d'être imprimés en grand nombre et à grands frais (*in magno et copioso numero et cum maxima expensa*) un nouveau bréviaire ou psautier et un nouveau missel : *Psalteria ordinaria cum antiphonis, hymnis et collectis, necnon Missalia*, et déterminant en même temps les obligations de la mise en vente [4]. Le prix du bréviaire était fixé à un écu d'or au coin du roi, soit trente-quatre sous, celui du missel à deux livres tournois, soit quarante sous; mais toutes les maisons de l'ordre étaient tenues de se pourvoir des nouveaux livres selon un règlement très explicite dont il est inutile de reproduire le détail, consistant au total à imposer, selon les cas, l'acquisition d'un ou de deux exemplaires de chaque catégorie par groupe de deux religieux; le paiement devait être effectué dans les trente jours sous peine d'excommunication *ipso facto*. A. Bernard, à qui nous devons la connaissance de cette affaire, a calculé que le tirage a dû être supérieur au chiffre de 3000 pour chaque espèce, et que l'entreprise fit rentrer près de 12000 livres tournois dans les caisses de l'abbaye-mère [5]. Et cependant on ne signale aujourd'hui aucun autre exemplaire du bréviaire que celui du comte de Villafranca, et deux exemplaires seulement du missel, l'un exposé dans la galerie Mazarine à la Bibliothèque nationale [6], l'autre conservé à la bibliothèque de Lyon sous le n. *422* [7], et qui n'est pas différent, à ce qu'il semble, du volume examiné par Bernard à Cluny même en 1869 [8]. Les rééditions du XVIe siècle expliquent pour une part la disparition de l'édition incunable.

Le bréviaire est ainsi présenté par Anatole Alès [9] : *Incipit breviarium ordinis Cluniacen(sis) secundum novam reformationem consuetudinum sancti monasterii Cluniacen(sis). imprimi mandatum per reverendissimum in xpo patrem dominum Johannem de bourbonio episcopum Aniciensem. et abbatem Clun(iacensem). Ex anno domini M. CCCC. LXXVIII. ut omnes religiosi ordinis prefati iuges fundant ad dominum iesum preces pro felici statu, pace et prosperitate dicti monasterii. Sunt autem eadem breviaria a novo impressa sub reverendissimo in xpo patre et domino : domino Jacobo de Amboysia p(ræ)dicti monasterii abbate Anno M. CCCC. XCII.* In-8° goth. à 2 col., r. et n., cahiers de 8 feuillets signés de lettres : calendrier, *de tempore*, heures, psautier, commun des saints, sanctoral. On trouvera l'indication de tout le détail typographique dans le répertoire d'Alès. Il conjecture qu'« en l'absence de toute souscription ce bréviaire a été imprimé à Cluny même, comme le missel de 1493... et peut-être par le même typographe, Michel Wenssler de Bâle [10]. » Bernard, qui ignorait l'existence d'aucun exemplaire du bréviaire, a fait la même supposition. La lettre des diffiniteurs enlève tout doute quant au fait de la composition à Cluny; mais la différence des données typographiques contrarie, en définitive, l'attribution des deux ouvrages à la même main-d'œuvre.

Le missel porte ce titre : *Missale ordinis Cluniacensis ex antiquioribus et autenticis exemplaribus sacri monasterii Cluniacen(sis) diligentissime emendatum : cum novis certis officiis per sacrosanctam romanam Ecclesiam approbatis et institutis*; il comprend le calendrier, les fêtes annuelles, les communs, les proses pour différentes fêtes et les messes votives, le tout en (8) + CL + (13) + CL-CCLXXV + (26) feuillets à 2 col., in-folio et caractères gothiques. On lit cette souscription au recto de l'avant-dernier feuillet : *Reverendissimus pater et dominus, dominus. Iokobus de Amboysia abbas sacri monasterii Cluniacensis. de consilio reverendi patris domni Anthonii de rupe decretorum doctoris maioris Cluniacensis. Mortuaque ac charitatis prioratuum prioris dignissimi* [11]. *ceterorumque reverendorum patrum seniorum et domnorum per multa tempora in regula sanctissimi patris et legislatoris nostri Benedicti et secundum dicti monasterii approbata statuta exercitatorum. presens missale ordinari fecit. Quod tandem industriosus. ingeniosusque vir magister Michael Wenssler. civis Basiliensis. plus affectu devotionis quam lucrandi causa impressit in Cluniaco. Anno domini. Millesimo quadringentesimo nonagesimo tertio, die nona mensis iunii* [12]. Bernard conclut de ces lignes que l'ouvrier bâlois ne fut pas largement payé pour ses bons offices [13]. On constate en tout cas qu'elles sont postérieures de plus d'un mois à la lettre des diffiniteurs.

A. Wilmart.

CLYDOMENI. Voir Énergumènes.

COADJUTEUR. L'étude consacrée aux chorévêques (voir ce mot) nous dispense de traiter lon-

[1] Delisle, *Fonds de Cluni*, p. 389 (manuscrit coté *Q1*). — [2] Cf. Omont, *Nouvelles acquisitions du département des manuscrits pendant les années 1903-1904*, p. 14, 15, 19. — [3] *Fonds de Cluni*, p. 438 sq. — [4] Cf. A. Bernard, *Livres imprimés à Cluny en 1493*, dans *Mémoires de la Société impériale des antiquaires de France*, IVe série, 1869, t. I, p. 44 sq. L'original de la pièce, déchiffré par Bernard à Cluny, se trouve maintenant à la Bibliothèque nationale, *N. Acq. 2267*, n. 34; cf. Delisle, *Fonds de Cluni*, p. 289 sq. — [5] *Ibid.*, p. 50. — [6] Cf. Delisle, *Fonds de Cluni*, p. VIII, n. 1; Bernard, *op. cit.*, p. 49. — [7] Cf. Copinger, *Supplement to Hain's Repertorium bibliographicum*, t. 1895, n. 14281. — [8] *Op. cit.*, p. 39 sq.; cf. Weale, *Catalogus missalium*, 1886, p. 239. — [9] *Description des livres de liturgie imprimés aux XVe et XVIe siècles faisant partie de la bibliothèque de S. A. R. Mgr Charles-Louis de Bourbon, comte de Villafranca*, Paris, 1878, p. 135 sq. — [10] *Ibid.*, p. 136. — [11] Antoine de Roche, grand-prieur de Cluny, en outre prieur de Morteau et de la Charité. — [12] Ainsi d'après Bernard et Copinger, aux passages cités. — [13] Bernard, *op. cit.*, p. 38.

guement la question de la suppléance des évêques. Quelques textes cependant nous permettent de constater l'usage de cette suppléance en certains cas où il ne peut être question de chorévêques, et les bénéficiaires de cette disposition sont de véritables évêques.

La Vie de saint Augustin par Possidius, de Calame, nous le montre *coadjuteur cum jure successionis* du siège d'Hippone, sous l'épiscopat de Valère, exténué de vieillesse et soucieux de ne pas laisser priver son Église d'un tel chef. Le passage entier vaut la peine d'être cité : *Ille vero beatus senex Valerius ceteris ex hoc amplius exultans, et Deo gratias agens de concesso sibi speciali beneficio, metuere cœpit, ut est humanus animus, ne ab alia Ecclesia sacerdote privata, ad episcopatum quæreretur et sibi auferretur : nam et id provenisset nisi et hoc idem episcopus cognito ad locum secretum eum transire curasset, atque occultatum a quærentibus minime inveniri fecisset. Unde amplius formidans idem venerabilis senex, et sciens se corpore et ætate infirmissimum, egit secretis litteris apud primatem episcoporum Carthaginensem, allegans imbecillitatem corporis sui ætatisque gravitatem, et obsecrans ut Hipponensi ecclesiæ ordinaretur episcopus quo* SUÆ CATHEDRÆ NON TAM SUCCEDERET, SED CONSACERDOS ACCEDERET *Augustinus. Et quæ optavit et rogavit satagens, rescripto impetravit. Et postea petito ad visitandum et adveniente ad Ecclesiam Hipponensem tunc primate Numidiæ Megalio Calamensi episcopo, et Valerius antistes episcopis qui forte tunc aderant, et clericis omnibus Hipponensibus, et universæ plebi inopinatam cunctis suam insinuat tunc voluntatem, omnibusque audientibus gratulantibus, atque id fieri perficique ingenti desiderio clamantibus, episcopatum suscipere* CONTRA MOREM ECCLESIÆ *suo vivente episcopo presbyter recusabat. Dumque illi fieri solere, ab omnibus suaderetur, atque id ignaro transmarinis et Africanis Ecclesiæ exemplis probaretur, compulsus atque coactus succubuit, et episcopatus curam et majoris loci ordinationem suscepit. Quod in se postea fieri non debuisse, ut vivo suo episcopo ordinaretur et dixit, et scripsit, propter concilii universalis vetitum, quod jam ordinatus didicit* [1].

Ainsi donc, pour entraîner l'adhésion de saint Augustin, il avait fallu lui citer nombre d'exemples de cet usage aussi bien en Afrique qu'en dehors de cette province. Comme l'épiscopat d'Augustin appartient à l'année 396 [2], il semble légitime d'induire que la législation du 8e canon de Nicée, en 325, avait été assez généralement esquivée. Dans bien des cas, probablement, c'était ignorance plutôt que mépris pour cette législation dont on pouvait d'ailleurs, avec quelque adresse, donner une interprétation tolérant les coadjuteurs. Quant à saint Augustin et à Valère lui-même, ils ne se doutaient pas de cette prohibition : *Adhuc in corpore posito beatæ memoriæ patre et episcopo meo sene Valerio, episcopus ordinatus sum, et sedi cum illo : quod concilio Nicæno prohibitum fuisse nesciebam nec ipse sciebat* [3]. Et il ajoutait, trente ans après l'événement, en 426, à l'occasion du choix de son propre successeur : *Quod ergo reprehensum est in me, nolo reprehendi in filio meo*; et il présentait le diacre Héraclius, le faisait désigner par les fidèles pour occuper le siège d'Hippone après lui, mais jusque-là *erit presbyter ut est; quando Deus voluerit, futurus episcopus* [4]. L'épisode que nous venons de rapporter avait d'ailleurs provoqué une décision du concile de Carthage, en 397 : *Item placuit, ut ordinandis episcopis vel clericis, prius ab ordinatoribus suis decreta conciliorum auribus eorum inculcentur, ne se aliquid contra statuta concilii fecisse pœniteant* [5].

Parmi les exemples invoqués pour décider saint Augustin, aucun ne nous est connu avec certitude, cependant il serait possible que parmi les *transmarina exempla* se trouvait celui de ce Bassus au sujet duquel nous lisons dans une lettre transmise par saint Ambroise : *Legimus etiam et omnia percurrimus, vel de eo quod fratri nostro et coepiscopo Basso* IN CONSORTIUM REGENDÆ ECCLESIÆ *datus est* [6].

Les conciles mérovingiens abordent la question des coadjuteurs. Le concile tenu à Lyon entre 516-523 fait allusion au canon de Nicée : *Id quoque, licet jam antiquissima vel celeberrima observatione decretum sit, nihilominus iteramus, ut nullus in locum viventes ad ambiendum sacerdotii gradum audeat aspirare* [7] et il excommunie celui qui se sera fait ordonner et ceux qui auront été présents à l'ordination.

Le concile d'Orléans, en 549, est formel : *Ut nullus vivente episcopo alius superponatur aut superordinetur episcopus nisi forsitan in ejus locum quem capitalis culpa dejecerit* [8]. Le concile de Paris, en 614 : *Ut nullus episcoporum se vivente alium in loco suo non elegat nec qualiscumque persona illo superstite locum ipsius sub quocumque argumentum vel ingenium adoptare præsumat nec a quemquam debeat ordinare, nisi conditionis extiterint, ut ecclesiam suam nec regere valeat aut ecclesiastica regula, ut ordo exposcit, conservare* [9]. Enfin, le concile de Saint-Jean-de-Losne, en 673-675 : *Ut episcopi, juxta quod canones monent, successorem sibi eligere non præsumant, nisi ipse remotus et exutus ab omnibus rebus ecclesiasticis fuerit* [10].

On voit, d'après ces canons, que la défiance persistait à l'égard d'un usage auquel on pouvait parfois avoir recours, mais seulement dans le cas d'absolue nécessité, comme nous le voyons par une lettre de saint Grégoire le Grand à Anatole, diacre de Constantinople : *Scripsit mihi tua dilectio piissimum domnum nostrum reverendissimo fratri meo Joanni primæ Justinianæ episcopo, pro ægritudine capitis quam patitur, præcipere succedi, ne forte dum episcopi jura eadem civitas non habet, quod absit, ab hostibus pereat. Et quidem nusquam canones præcipiunt ut pro ægritudine episcopo succedatur. Et omnino injustum est ut si molestia corporis irruit, honore suo privetur ægrotus. Atque ideo hoc per nos fieri nullatenus potest, ne peccatum in mea anima ex ejus depositione veniat. Sed suggerendum est ut si is qui est in regimine, ægrotat, dispensator illi requiratur talis qui possit ejus curam omnem agere, et locum illius in regimine Ecclesiæ, ipso non deposito, conservare, ac in custodia civitatis implere, ut nec omnipotens Deus offendatur, neque civitas inveniatur esse neglecta. Si vero idem reverendissimus Joannes fortasse pro molestia sua petierit ut ab episcopatus honore debeat vacare, eo petitionem scripto dante concedendum est. Aliter autem nos id facere pro omnipotentis Dei timore omnimodo non valemus* [11].

H. LECLERCQ.

COCHER DU CIRQUE. La profession de cocher est du nombre de celles que l'Église primitive traitait

[1] Possidius, *Vita Augustini*, c. VIII, *P. L.*, t. XXXII, col. 39-40. — [2] Rottmanner, dans *Historisches Jahrbuch*, 1898, p. 894; Portalié, art. *Augustin* (Saint), dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, col. 2276. — [3] S. Augustin, *Epist.*, CCXIII, 4, *P. L.*, t. XXXIII, col. 967. — [4] *Ibid.*, col. 967. — [5] Mansi, *Conciliorum. amplissima collectio*, t. III, col. 880; *Conc. Carthag. III*, can. 3. — [6] S. Ambroise, *Epist.*, LVI, avec insertion d'une *Epistola de causa Bonosi*, 7, *P. L.*, t. XVI, col. 1174. — [7] *Conc. Lugdun.*, 516-523, can. 3, dans Maassen, *Conc. ævi Meroving.*, p. 33. — [8] *Conc Aurelian.*, 549, can. 12, édit. Maassen, p. 104; cf. Loening *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, t. II, p. 195, n. 3 — [9] *Conc. Paris.*, 614, can. 2, édit. Maassen, p. 186. — [10] *Conc. Laudun.*, 673-675, can. 16, édit. Maassen, p. 219. — [11] S. Grégoire, *Epist.*, l. XI, epist. XLVII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1167.

avec le plus de sévérité. Dans les *Constitutions apostoliques* nous lisons une nomenclature des professions interdites aux fidèles. Le souteneur, la prostituée ne peuvent être reçus dans l'Église que s'ils renoncent à leur métier et tout aussitôt on énumère une série de professions qui auront à abandonner leur honteux gagne-pain sous peine d'être rejetées; ce sont les acteurs hommes ou femmes, les cochers, gladiateurs, conducteurs de chars, lanistes, intendants des jeux, chanteurs, citharistes, lyristes, danseurs, cabaretiers[1].

L'auriga, ὁ ἡνίοχος, et le *stadii cursor*, ἡ σταδιοδρόμος, n'étaient pas ce que nos mœurs modernes permettraient de supposer, jockeys, entraîneurs, etc. Si la moralité individuelle des cochers du cirque était en assez fâcheuse réputation, cette considération n'avait pu décider à traiter ceux d'entre eux qui *suscipiantur, ita ut ulterius ad ea non revertantur. Qui si facere contra interdictum tentaverint, projiciantur ab ecclesia*[3]. Le concile d'Arles dit brièvement : *De agitatoribus* (i. e. *aurigæ*) *qui fideles sunt, placuit eos, quamdiu agitant, a communione separari*[4]. Sous les empereurs chrétiens, le cirque n'avait pas gagné beaucoup au point de vue de la moralité et, jusqu'à la fin du IVe siècle, les professions attachées au service des jeux, pour n'être plus entachées de participation aux cérémonies idolâtriques, ne s'étaient guère réhabilitées. Dans la *Vita Hilarionis* on lit ce trait significatif : *Auriga Gazensis, in curru percussus a dæmone, totus obriguit, ita ut nec manus agitare, nec cervicem posset reflectere. Delatus ergo in lecto, cum solum linguam moveret ad preces, audivit non prius posse sanari, quam crederet in Jesum, et se spoponderet*

3088. — Arcosolium d'un cocher. D'après Wilpert, *Pitture delle catacombe romane*, pl. 145, n. 2.

témoignaient de velléités de conversion d'une façon aussi rigoureuse que les rebuts de la société païenne, les prostituées. La raison de cette rigueur était dans l'étroite connexion existant entre les exhibitions auxquelles les cochers prenaient part et les cérémonies de la religion païenne. Point de fête qui n'eût ses jeux, ses courses entremêlés de sacrifices ou de démonstrations idolâtriques. A cette raison essentielle le décri de la profession de cocher n'était pas pour apporter un adoucissement : *Etenim ipsi actores et administratores spectaculorum*, QUADRIGARIOS, *scenicos, xysticos*, ARENARIOS ILLOS *amentissimos quibus viri animas, fœminæ, aut illi etiam corpora sua substernunt*[2]. Si la sincérité de la conversion décidait le cocher à renoncer à sa carrière, il manquait parfois de persévérance, entraîné par la nostalgie de l'arène et des applaudissements, mais les conciles ne le toléraient pas. Le concile d'Elvire prescrit que : *Si auriga* (var. *augur*) *et pantomimus credere voluerint, placuit ut prius actibus suis renuncient et tunc demum arti pristinæ renuntiaturum. Credidit, spopondit, sanatus est, magisque de animæ quam de corporis salute resultavit*[5]. Au VIe siècle, le métier de cocher est encore une tare : *Nec effractor aut latro erat, nec auriga aut venator, aut histrio aut turpilucrus*[6], on voit que c'est toujours la pensée de Tertullien : *aurigas coloribus idololatriæ vestierunt*.

Malgré cette déconsidération, *auriga* ne laisse pas d'être adopté quelquefois, rarement il est vrai, au sens figuré, ainsi qu'on avait fait pour athlète. Voir ce mot. Saint Ambroise, parlant de saint Paul, le qualifie *bonus morum auriga nostrorum*; saint Jérôme : *hæc te quadriga velut aurigam Christi ad metam concitum fuerat*[7].

Outre le terme ὁ, ἡνίοχος, *auriga*, on fit usage de ἡ σταδιοδρόμος et *cataduomus* qui vient de καταδρομος, le lieu dans lequel a lieu la course[8], enfin *cataduomarius* désignait le cocher. Une idée moins défavorable commençait-elle à s'attacher à cette profession au IVe siècle pour qu'un cocher chrétien ait pu être

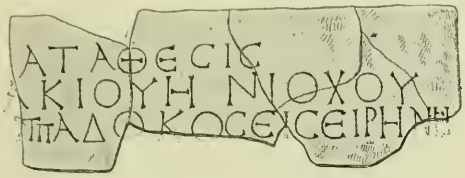
[1] *Constitut. apostol.*, l. VIII, CXXXII, *P. G.*, t. I, col. 1129. — [2] Tertullien, *De spectaculis*, c. XXII, *P. L.*, t. I, col. 654. — [3] *Conc. Illiber.*, vers 300, can. 62. — [4] *Conc. Arelat. I*, en 314, can. 4. — [5] *Vita Hilarionis*, c. XVI, *P. L.*, t. XXIII, col. 35. — [6] S. Augustin, *De opere monachorum*, c. XIII, *P. L.*, t. XL, col. 560. — [7] Cf. *Thesaurus linguæ latinæ*, 1906, t. II, col. 1459, lignes 65-80. — [8] Forcellini, De Vit, *Lexicon*, au mot *Cataduomus*.

enterré dans la catacombe de Saint-Sébastien, près du cirque de Maxence, on serait tenté de le croire [1].

M
Bonæ me MORIE CATADROMARIVS
MANIS QVI CATADROM
avit CCXXVI IN GLAVCE

Celui-ci s'enorgueillissait sans détours d'avoir remporté au moins 226 victoires, dont il avait soin de rendre hommage à la faction des Bleus [2].

C'est également à la première moitié du IVe siècle qu'appartient une fresque décorant un arcosolium de la catacombe de la Vigna Massimo sur la voie Salaire [3]. Très dégradée, cette peinture peut heureusement être restituée grâce à d'anciennes copies [4], mais elle présente un intérêt particulier si, comme l'a conjecturé De Rossi [5], que Garrucci a seul contredit, cet arcosolium et un autre représentant un guerrier ont fait partie d'une nécropole païenne, que des



3089. — Épitaphe romaine.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, pl. XX, n. 24.

travaux postérieurs relièrent à une catacombe chrétienne. Cependant cette opinion paraît peu soutenable depuis qu'on a pu constater que les deux *arcosolia* en question, au lieu de faire partie d'un hypogée privé, ont vraiment fait partie primitivement d'une catacombe chrétienne, ce qui paraît démontré par suite des excavations faites en 1901 [6].

Au centre de la lunette (fig. 3088) un médaillon offre le buste d'un jeune homme qu'enveloppe une couronne d'olivier. De chaque côté, une figure féminine drapée, tenant un rouleau déplié. La voûte de l'arcosolium nous montre la profession du défunt, il était *auriga* et on l'a représenté conduisant son quadrige, brandissant la palme et la couronne. La tunique du cocher, le harnais du cheval seul conservé nous laissent voir qu'il appartenait à la faction verte, *factio prasina*, qui au IVe siècle avait fait alliance avec la faction bleue, *factio veneta*, contre la faction blanche, *factio albata*, faisant cause commune avec la faction rouge, *factio russata* [7].

Par-dessus les deux quadriges, des motifs d'ordre décoratif, une console avec une figure nue et au sommet un médaillon dans lequel on voit un coureur avec son chien, dont Garrucci avait fait le jeune Tobie, mais le sujet n'est pas douteux [8].

Enfin deux autres monuments nous font voir des cochers de cirque. D'abord une des appliques servant à décorer le sceau de plomb de Tunis (t. I, fig. 116). Ensuite, un fond de coupe doré trouvé par Boldetti dans une des catacombes de la voie Appienne ou de la voie Ardéatine [9] (t. I, col. 427, fig. 73). Le dessin paraît correct et dans le champ on lit l'acclamation qui a dû retentir aux oreilles du cocher :

LIBER NICA

« Libère, sois vainqueur. » Telle est l'interprétation de J. Wilpert [10], tandis que De Rossi voit dans ce personnage un condamné aux mines : c'est celle que nous avons adoptée (voir AD METALLA, t. I, col. 467) et à laquelle nous nous tiendrons.

Enfin nous terminerons par une épitaphe très ancienne trouvée dans la première *area* du cimetière de Sainte-Sotère [11] (fig. 3089) :

κ]ΑΤΑΘΕCIC
α]ΚΙΟΥ ΗΝΙΟΧΟΥ
κα]ΠΠΑΔΟΚΟC ΕΙC ΕΙΡΗΝΗ[ν

Ce cocher chrétien était originaire de Cappadoce, province célèbre par son élevage et son exportation de chevaux, principalement pour le cirque. Tout permet de croire que cette épitaphe appartient au IIIe siècle, probablement vers la fin de ce siècle.

H. LECLERCQ.

COCHET (J.-B.-D.). Jean-Benoist-Désiré Cochet [12], naquit à Sanvic (Seine-Inférieure), le 7 mars 1812. Il était fils d'un pauvre soldat garde-côte qui l'emmena bientôt à Étretat, où le jeune garçon eut pour premier maître un prêtre nommé Sence. A l'âge de quinze ans, il dut au curé de Notre-Dame du Havre son admission au collège de cette ville d'où il passa au petit séminaire du Mont-aux-Malades et, en 1831, au grand séminaire de Rouen. Ordonné prêtre en 1836, il exerça les fonctions de son ministère au Havre et à Dieppe en qualité de vicaire, puis au lycée de Rouen, comme aumônier. En 1846, sa santé épuisée par un travail excessif le força de renoncer au ministère actif, il revint se fixer définitivement à Dieppe.

Ce fut surtout à partir de ce moment qu'il multiplia ses travaux archéologiques, auxquels il apportait autant de perspicacité dans l'intuition du terrain que de lucidité dans l'exposition des recherches entreprises et des résultats acquis. Ces qualités étaient alors exceptionnelles. L'étude des sépultures s'était presque exclusivement confinée dans les monuments

[1] Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1900, t. II, *Catacombes*, p. 180; J. Wilpert, *Pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, p. 480, n. 3. — [2] Nous ne revenons pas ici sur les adjurations entre cochers des différentes factions du cirque. Cf. *Dictionn.*, au mot ADJURATION, t. I, col. 531, fig. 104; Molinier, *Imprécation gravée sur plomb trouvée à Carthage*, dans *Mém. de la Soc. nat. des antiq.*, 1897, t. LVIII, p. 212-220. — [3] Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, 1903, p. 479 sq., pl. 145, 146. — [4] Bosio, *Roma sotterranea*, 1632, p. 497 sq.; Aringhi, *Roma subterranea*, t. II, p. 253 sq.; Bottari, *Sculture e pitture*, t. III, p. 160; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. II, pl. 68, n. 2; 69, n. 1. — [5] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 23. — [6] Wilpert, *op. cit.*, p. 479. — [7] Friedlaender, *Sittengeschichte Roms*, t. II, p. 355. Un cocher passait d'une faction dans une autre suivant les avantages qu'on lui offrait. Le cocher Dioclès fut, tour à tour, blanc, vert, rouge, *Corp. inscr. lat.*, t. VI, part. 2, n. 10048; le cocher Gutta passa dans les quatre factions. *Ibid.*, n. 10047. Cf. H. de Charencey, *Symbolique romaine : des couleurs affectées aux cochers du cirque*, dans les *Mémoires de l'Académie de Caen*, 1877, p. 91-123; R. de Lasteyrie, dans la *Revue des Sociétés savantes*, 1878, série VIe, t. VII, p. 33-35. — [8] Wilpert, *op. cit.*, pl. 146, n. 1, p. 482. — [9] Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, t. VI, pl. 428. — [10] *Op. cit.*, p. 483. — [11] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 138, pl. XX, n. 24. — [12] M. Hardy, *Notice biographique sur M. l'abbé Cochet, accompagnée de la nomenclature complète de ses ouvrages*, in-8°, Rouen, 1875; Ch. Roach Smith, *The abbé Cochet*, dans *The archæological journal*, 1875, t. XXXII, p. 462-470; A. de Caix de Saint-Amour, *Galerie des archéologues illustres. L'abbé Cochet*, dans le *Musée archéologique*, 1876, t. I, p. 197-208 et portrait; Ch. Rœsler, *Étude sur l'abbé Cochet*, in-12, Paris, 1886; E. Babelon, dans la *Grande encyclopédie*, 1891, t. XI, p. 767; M. Blanadet, *Bibliographie de l'abbé Cochet*, Préface de M. l'abbé Tougard, in-8°, Paris, 1895; dans ce dernier travail on trouvera catalogués sous les numéros 417 à 461 les travaux relatifs à M. Cochet.

antiques auxquels un mérite artistique semblait excuser l'attention qu'on leur portait. Les tombes chrétiennes avaient été dévastées plus que décrites dans les cimetières souterrains de Rome. Quelques souterrains mis au jour, quelques tombes exhumées et aussitôt dévalisées et détruites ne laissaient même pas soupçonner l'existence d'une archéologie consacrée à l'époque intermédiaire des envahissements germaniques du IVe au VIIIe siècle. Ce fut l'honneur de M. Cochet de créer et de constituer un département inconnu et dédaigné de la science du passé, il a fondé l'*archéologie franque*.

Ce mot ne doit pas nous induire en erreur sur le sujet. Par la multitude de ses fouilles, la minutie de ses observations, la probité de ses inductions, la justesse de ses conjectures, la rigueur de ses classements, M. Cochet donna à des recherches locales l'ampleur d'une théorie générale dans laquelle sont venues successivement prendre rang les acquisitions scientifiques obtenues sur tous les points où des tombes et des cimetières barbares ont été rencontrés. Une science s'est constituée qui a ressaisi l'histoire des gîtes d'étape, des procédés industriels, des usages et des mœurs de peuplades dont il semblait que tout vestige eût disparu. Bientôt l'itinéraire des barbares a pu être reconstruit et les principes archéologiques hâtivement qualifiés : *archéologie franque*, puis *archéologie mérovingienne*, ont, d'étape en étape, conduit à travers l'Allemagne et la vallée du Danube jusqu'au pied du Caucase et aux plaines de la Perse, d'où les barbares étaient partis pour aboutir à l'embouchure de la Seine. M. Cochet vécut assez pour entrevoir quelque chose de la sûreté infaillible des résultats de sa méthode scientifique et des conclusions auxquelles elle devait conduire. Sa tendresse pour sa province natale l'avait bien servi et au delà de ce qu'il souhaitait. « Ce que je cherche au sein de la terre, disait-il, c'est une pensée. Ce que je poursuis à chaque coup de pioche de l'ouvrier, c'est une idée, ce que je désire recueillir, c'est moins un vase ou une médaille qu'une ligne du passé, écrite dans la poussière du temps, une phrase sur les mœurs antiques, les coutumes funèbres, l'industrie romaine ou barbare, c'est la vérité que je veux surprendre dans le lit où elle a été couchée par des témoins qui ont à présent dix, quinze ou dix-huit cents ans. Je donnerais volontiers tous les objets possibles pour une révélation de ce genre. »

Cette belle ardeur conduisit M. Cochet dans les moindres hameaux du département dont tous les détours lui étaient connus et dont il ne gardait pas jalousement la connaissance pour un cénacle d'amis ou pour lui seul. Les fouilles se succédaient et leurs résultats, décrits avec autant de compétence que d'exactitude, se répandaient grâce à d'incessantes publications. Le nom peu à peu grandissant de leur auteur ajoutait à l'intérêt de ces enquêtes multipliées. En 1849, M. Cochet fut nommé inspecteur des monuments historiques de la Seine-Inférieure; en 1864, correspondant de l'Académie des inscriptions et belles-lettres; en 1867, directeur du musée de Rouen. C'est dans cette ville qu'il mourut le 8 juin 1875, âgé de soixante-trois ans.

Une personnalité accentuée comme la sienne, s'affirmant par des recherches toujours mises en vive lumière au moyen d'une publicité parfois hâtive, devait froisser bien des susceptibilités, éveiller bien des scrupules, déranger bien des habitudes. Entre l'auteur, infatigable, et l'orateur, enthousiaste, le lien se nouait sans peine et on n'était alors ni surpris ni froissé d'un peu de déclamation, d'un certain verbiage qui sentait l'éloquence frelatée de son temps et de son milieu. La lutte était vive, Cochet finit par triompher et par être accepté, reconnu et proclamé pour ce qu'il était : un savant de premier ordre de la lignée des illustres et des modestes.

La bibliographie de l'œuvre de M. Cochet est considérable. Elle a été dressée plusieurs fois (*Polybiblion*, 1875, t. XIII; *Musée archéologique*, 1876, t. I; Blanadet, *Bibliographie de l'abbé Cochet*, 1895) et dans le plus minutieux détail, au point de comprendre 416 articles. Dans ce nombre il s'en trouve beaucoup qui visent des œuvres pastorales et des écrits archéologiques étrangers à la période que nous étudions, nous n'avons donc pas à en donner ici l'interminable série.

Parmi les livres de M. Cochet nous citerons :

La Normandie souterraine ou Notices sur des cimetières francs explorés en Normandie, in-8°, Dieppe, 1854; 2e édit., 1855; — *Sépultures gauloises, romaines, franques et normandes, faisant suite à la Normandie souterraine*, in-8°, Dieppe, 1857; — *Le tombeau de Childéric Ier roi des Francs, restitué à l'aide de l'archéologie et des découvertes récentes faites en France, en Belgique, en Suisse, en Allemagne et en Angleterre*, in-8°, Dieppe, 1859; — *La Seine-Inférieure historique et archéologique. Époque gauloise, romaine et franque*, in-4°, Dieppe, 1864; 2e édit., 1866; — *Répertoire archéologique du département de la Seine-Inférieure rédigé sous les auspices de l'Académie des sciences, belles-lettres et arts de Rouen*, in-8°, Paris, 1871.

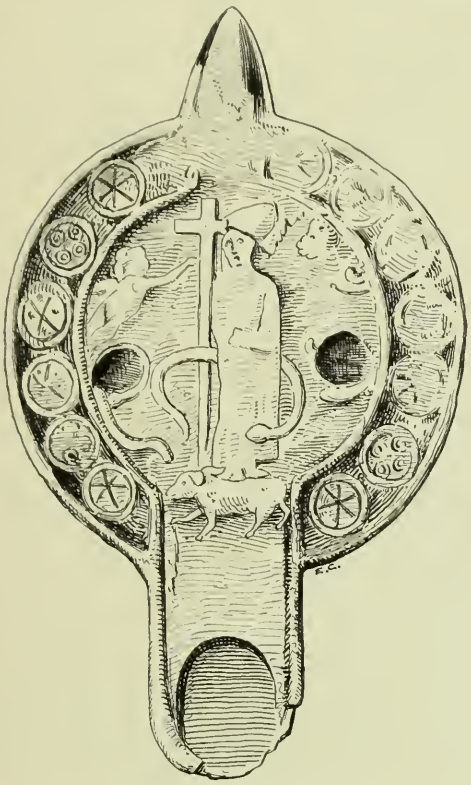
Parmi les brochures nous citerons :

L'Étretat souterrain, 1re partie, fouilles de 1835 et 1842, in-8°, Rouen, 1841; *L'Étretat souterrain*, IIe série, fouilles de 1843, in-8°, Rouen, 1843; *Fouilles de Neuville-le-Pollet*, in-8°, Rouen, 1845; *Sépultures anciennes trouvées à Saint-Pierre d'Épinay*, in-8°, Rouen, 1847; *Fouilles de Londinières en 1847*, in-8°, Rouen, 1848; *Notice sur un cimetière romain trouvé en Normandie en 1849*, in-8°, Rouen, 1849; *Fouilles d'Envermeu en 1850*, in-8°, Rouen, 1850; *Rapport sur les fouilles du bois des Loges*, in-8°, Rouen, 1851; *Notes sur cinq monnaies d'or trouvées dans le cimetière mérovingien de Lucy, près Neufchâtel, en 1851*, in-8°, Rouen, 1852; *Des sépultures romaines et des sépultures mérovingiennes*, dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de Normandie*, 1853, t. XX, p. 222-230. *Épigraphie de la Seine-Inférieure, depuis les temps les plus reculés jusqu'au milieu du XIVe siècle*, in-8°, Caen, 1856; *Cimetière franc découvert à Martot, près le Pont-de-l'Arche*, in-8°, Évreux, 1857; *Note sur la sépulture d'un jeune guerrier franc, découverte à Envermeu en 1856*, in-8°, Rouen, 1857; *De la coutume d'inhumer les hommes dans des tonneaux en terre cuite*, in-8°, Paris, 1859; *Notes sur les fouilles exécutées à la Madeleine de Bernay en février 1858*, in-4°, Londres, 1859; *Notes sur quelques chapiteaux mérovingiens*, in-8°, Amiens, 1859, et Dieppe, 1859; *Note sur trois cercueils de pierre trouvés à Gouville*, in-8°, Rouen, 1862; *Note sur des marmites en bronze conservées dans quelques collections archéologiques*, in-8°, Arras, 1862; *Notice historique et archéologique sur les antiquités franques et l'église de Lamberville*, in-8°, Amiens, 1862; *Exploration des anciens cimetières de Rouxmesnil et d'Étran*, in-4°, Londres, 1863; *Archéologie sépulcrale*, in-4°, Roanne, 1863; *Notice sur des sépultures du IVe et du Ve siècle trouvées à Tourville-la-Rivière*, in-8°, Rouen, 1863; *Études de sépultures chrétiennes faites de 1858 à 1860 dans les cimetières de Rouxmesnil et d'Étran, près Dieppe*, in-4°, Caen, 1863; *Note archéologique sur un cimetière gaulois découvert au Vaudreil en 1858 et 1859*, in-8°, Rouen, 1864; *Notice sur des fouilles opérées en juin 1864, dans le vallon des Petites-Dalles*, in-8°, Rouen, 1865; *Mémoire sur une remarquable sépulture trouvée près de Lillebonne*, in-8°, Rouen, 1865; *Notice sur une sépulture gauloise trouvée dans la basse forêt d'Eu en juin 1865*, in-8°, Rouen,

1866; *Notice sur trois cercueils de plomb trouvés à Dieppe en 1866*, in-8°, Rouen, 1867; *Notice sur des antiquités mérovingiennes découvertes en 1866 à Avesnes, près Gournay-en-Bray*, in-8°, Évreux, 1868; *Notice sur des fouilles archéologiques faites à Héricourt-en-Caux*, in-8°, Rouen, 1868; *Mémoire sur les cercueils de plomb dans l'antiquité et au moyen âge*, in-8°, Rouen, 1869; IIe partie, Rouen 1870; *Archéologie chrétienne et sépulcrale. Notice sur des sépultures chrétiennes trouvées en mars 1871 à Saint-Ouen de Rouen*, in-4°, Caen, 1872; in-8°, Dieppe, 1872.

H. Leclercq.

COCHON DE SAINT ANTOINE. A plusieurs reprises (voir notamment Bélier, t. II, col. 657, fig. 1474,



3090. — Lampe de Bagaï.
D'après *Musée archéologique*, 1876, t. I, p. 114.

et Catacombes (*Art des*), t. II, col. 2462, fig. 2182), nous avons tenu à signaler des interprétations fantaisistes, qui ont pendant un temps été en honneur dans l'archéologie chrétienne et qui eussent été de nature à la discréditer complètement. Voici un nouvel exemple non moins notable que les précédents.

En 1867, J.-B. De Rossi publia une lampe d'un type nouveau trouvée à Rome dans le palais des Césars [1]. Le sujet représente un commentaire du verset : *Super aspidem et basiliscum ambulabis et conculcabis leonem et draconem* [2]; on voit le Christ barbu, nimbé, foulant aux pieds un serpent, dont il perce le corps avec la pointe d'une lance; à gauche, un reptile; à droite, un aspic attaque les pieds du Christ sous lesquels figure un lion. En l'air, deux anges ailés adorent. Ce sujet est relativement fréquent dans l'archéologie chrétienne; nous l'avons mentionné à Alexandrie (*Dictionn.*, t. I, col. 1138, fig. 286), à Orléans, à Akhmin, à Bagaï, etc. (voir *Dictionn.*, t. II, col. 511-514, fig. 1390-1392), et si on se reporte à ces différentes figures, on verra que le doute est impossible sur le sens de la composition.

Comme il n'est arrivé que trop souvent pour les monuments dessinés autrefois par des artistes trop heureusement doués d'imagination (voir Copies *des peintures des catacombes*), la lampe trouvée à Bagaï a fourni, grâce à un dessin inexact, un type nouveau dans l'histoire de l'art chrétien et de la symbolique. Autour du disque de ce monument (fig. 3090) court une décoration consistant en une couronne de quatorze petits cercles renfermant alternativement le monogramme du Christ et une disposition géométrique de demi-ronds. Cet entourage est exactement semblable à celui de la lampe du palais des Césars [3]. Le sujet proprement dit, à l'intérieur du disque, présente quelques variantes : l'ensemble est le même; les anges sont placés au même endroit, ainsi que le lion; les serpents sont à peu près identiques; seulement à gauche du Christ, au lieu d'un dragon, il y a un troisième serpent sur la lampe d'Afrique; il est même disposé de manière ingénieuse autour du trou à huile, de sorte que tout en lui servant de bourrelet, il a l'air de sortir des profondeurs de la lampe. La croix est moins grêle, elle a plus de force. Comme le monument qu'il avait devant les yeux était très fruste, le dessinateur remplaça le nimbe du Christ par un capuchon; ce premier travestissement opéré, il fut tout naturel de changer le lion en cochon et la lampe se trouva représenter une *tentation de saint Antoine*.

Une attestation monumentale remontant au Ve ou au VIe siècle de cet épisode célèbre était trop belle pour être exacte. La fameuse tentation symbolisée par un animal glouton et charnel n'était pas soupçonnée à cette époque, elle est d'imagination moderne. Les religieux antonins exerçant le service de frères hospitaliers et fort pauvres avaient vu avec inquiétude l'édit d'un roi de France interdisant de laisser vaguer les pourceaux par les rues pour y chercher économiquement leur nourriture [4]. Cependant les cochons de l'hôpital conservèrent seuls, à l'exclusion de tous leurs camarades, le droit de vagabonder dans les rues : on y ajouta l'obligation d'être munis d'une clochette au cou [5].

Il faut donc purement et simplement exclure la tentation de saint Antoine et son fameux compagnon de l'archéologie chrétienne [6].

H. Leclercq.

CODES. Voir Législation.

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1867, p. 12. — [2] Ps. XC, 13. — [3] J.-B. De Rossi signalait à ce propos une lampe du musée Kircher, à pâte rouge et d'un art voisin de celui des lampes palatines, laquelle est ornée d'une série circulaire de disques imprimés au coin d'une trémisse (tiers de sou d'or) de Théodose II (première moitié du Ve siècle). Le musée du Louvre possède une lampe byzantine en pâte blanche, retrouvée à Tyr dans un tombeau et donnée au musée par M. de Saulcy; elle porte sur sa panse dix reliefs ronds offrant les indices inscrits sur les monnaies de Justinien Ier (527-565) M. K. E.; ils sont séparés par de petits globules. Cette lampe a été gravée. Cf. *Comptes rendus de la Société franç. de numismatique et d'archéologie*, 1870, t. II, p. 354. — [4] Cet édit avait été amené à la suite de l'accident qui coûta la vie au prince Philippe, fils du roi Louis le Gros, tué d'une chute de cheval par suite de l'étourderie d'un cochon, qui se jeta dans les jambes de la monture. — [5] Les ménagères, au bruit de la clochette, jetaient sur le seuil quelques débris pour le cochon de saint Antoine, et ainsi prit naissance le dicton : « Aller de porte en porte comme le cochon de saint Antoine. » Cf. C. Cahier, *Les caractéristiques des saints*, in-4°, Paris, 1867, p. 705-706. — [6] A. Héron de Villefosse, *Lampes chrétiennes inédites*, dans le *Musée archéologique*, 1876, t. I, p. 114.

CŒNA EUCHARISTICA. Voir EUCHARISTIE.

CŒNOBIUM. Voir MONASTÈRE.

COERCITIO. Voir DROIT PERSÉCUTEUR.

CŒTUS ILLICITUS. Voir ACCUSATIONS CONTRE LES CHRÉTIENS, t. I, col. 265.

COGNOMEN. Voir NOM.

COLATORIUM ou **COLUM.** Ce terme, que l'on traduit souvent par *couloir*, désigne un instrument au moyen duquel les anciens passaient le vin pour le purifier, usage que l'Église adopta pour le vin de la messe.

L'habitude de passer le vin, surtout à sa sortie du pressoir, est très ancienne. On se servait de sacs en osier, de corbeilles de jonc, de cribles ou tamis. C'est ce dernier instrument qu'on appelait proprement *colum*, et en grec ἡθμός. Cette opération était désignée par les expressions *vinum colare, vinum saccare, vinum castrare*. Dans certaines régions de la France on dit encore aujourd'hui *écouler* le vin (*excolare*). *Castrare vina saccis*, explique Pline, XIX, IX, 4, *hoc est saccis percolare eorumque vires frangere*. Cf. XIV, XXVIII, 2. Le vin ainsi passé était le *vinum saccatum*. Quant au terme même de *colum* ou *colatorium*, l'origine n'en est pas exactement connue. *Nomen parum certæ originis*, déclare Forcellini [1]. On trouve aussi le mot *veculatorium* avec le même sens dans une ancienne interprétation latine de saint Épiphane; mais peut-être est-ce une faute de transcription pour *vel colatorium* [2].

On passait souvent une seconde fois le vin à table, principalement en été pour le rafraîchir. « Les riches avaient un petit crible métallique, les pauvres un sachet : on remplissait ce sachet ou crible de neige, et à travers celle-ci on versait le vin des amphores dans la coupe des convives [3]. » On appelait alors cet instrument *colum nivarium* ou *saccus nivarius* [4]. Le musée Bourbon, à Naples, conserve plusieurs de ces cribles en bronze, qui ont été découverts à Pompéi [5].

La Grèce et l'Égypte connaissaient et pratiquaient le même usage [6]. Quant aux Juifs, il semble, d'après le Talmud, *De Sabb.*, cap. X : *Qui percolant vinum in sudariis*, qu'ils se servaient de sachets en toile. Il y a peut-être une allusion à cet usage dans la parole que dit Jésus-Christ au sujet des pharisiens : *excolantes culicem, camelum autem glutientes*. Matth., XXIII, 24.

« Cet usage, si généralement répandu dans la vie ordinaire, l'Église l'adopta pour le vin de la messe. C'était une marque de respect donnée à la matière du saint sacrifice, plus nécessaire à une époque où ce vin était offert au moment même par la multitude des assistants. On passait le vin destiné à être consacré, à l'aide du *colum* ou *colatorium*, mot que les liturgistes traduisent par *couloir*, véritable petit crible en métal [7]. » Cet instrument liturgique est fréquemment mentionné. Venuti [8] signale un document de 470, et du Cange (cap. *De vasis argenteis*) cite à ce sujet un très ancien glossaire; au VIIIe et au IXe siècle, le *Liber pontificalis* mentionne très souvent le *colatorium*. Vies de Léon II, de Sergius II, de Benoît III [9]. Les *Ordines* romains nous décrivent la manière dont on se servait du *colatorium* dans les rites de l'offertoire : *Archidiaconus... sumit amulam pontificis cum vino de subdiacono, et refundit super colum in calicem*. Ou encore, dans un latin plus barbare : *Tenet subdiaconus colatorium super calicem, et mittitur de vino quod est in sciffo quos* (lisez *quod*) *offert populus* [10]. Ce *colum* ou *colatorium* était une sorte de cuiller percée de petits trous. On en trouve encore mention au XIIe siècle [11]; dans certaines églises on se servait du *colatorium* pour l'eau à verser dans le calice [12].

Le couloir liturgique a été employé en Orient comme en Occident. Le R. P. Pétridès a recueilli les principaux documents byzantins qui le signalent [13]. L'ἡθμός est mentionné dans l'*Explication de la messe* publiée par le cardinal Maï sous le nom de saint Sophrone de Jérusalem, mais qui doit être d'une époque de beaucoup postérieure au VIIe siècle. Après avoir indiqué le sens symbolique de la patène, de la cuiller et de l'astérisque, l'auteur écrit : « L'ἡθμός sert à empêcher que rien d'impur ne tombe dans le divin calice. » Maï traduit fort exactement : « *Colum* adest, ut nihil impuri in sanctum calicem incidat [14]. » Le même instrument est indiqué à trois reprises par un autre commentaire inédit, mutilé au début, que contient le codex *303* du Métochion du Saint-Sépulcre à Constantinople, fol. 327 r°, 328 v°, manuscrit qui, pour la partie qui nous occupe, ne paraît pas remonter plus haut que le XVe ou le XVIe siècle [15]. Un de ces passages nous décrit la manière dont on se servait de l'ἡθμός : Εἰς δὲ τὸν θεῖον κρατῆρα τίθεμεν τὸν ἡθμόν [16]. « Nous plaçons le couloir sur le divin calice, nous versons le vin qui deviendra le sang d'un Dieu pendant la liturgie, et nous versons aussi une goutte d'eau. » Cette dernière expression semblerait indiquer qu'on se servait aussi du couloir pour la goutte d'eau à verser dans le calice. Les autres commentaires publiés,

[1] Forcellini, *Totius latinitatis lexicon*, au mot *Colum*. Cf. *Castra, Saccatum, Saccus, Sacco*, où l'on trouvera un grand nombre de références à des textes classiques. — [2] Forcellini, *op. cit.*, au mot *Veculatorium*, où l'on trouvera le texte de saint Épiphane et l'interprétation latine en question. Saint Épiphane écrit, à propos de Jérém., LII, 18 : Τὸ δὲ Μασραρὼθ λέγει (ἡ Γραφή) τοὺς δικλιστῆρας, οὓς καὶ ἡθμοὺς καλοῦμεν. Et l'interprète explique ainsi : *de Masmaroth, quæ* VECULATORIA *dicimus; interdum vero et illmoe eodem nomine vocitantur quod eumdem compleant usum. Apud interpr. vet. Epiphanii, De mensur.* 23, Hultsch, p. 102. Sur le mot grec ἡθμός et les références des textes classiques qui le contiennent, voir le *Thesaurus græcæ linguæ* d'Henri Estienne. — [3] S. Pétridès, *Le couloir liturgique dans le rite grec*, article des *Échos d'Orient*, 1900-1901, t. IV, p. 321. — [4] Martial, XIV, 104. — [5] *Mus. Bocbon.*, t. II, tav. 60; Ph. Venuti, *Saggi di dissertazioni dell' Academia di Cortona*, t. I, p. 80. — [6] Athénée, l. II; F. de Berlendis, *De oblationibus ad altare communibus et peculiaribus*, Venise, 1743, p. 45. — [7] S. Pétridès, *op. et loc. cit.* Le *Dictionnaire général de la langue française*, de Hatzfeld et Darmesteter, indique pour le mot *coulotte* un sens analogue : passoire où on filtre le lait qu'on vient de traire; cf. *coulotre*, vaisseau percé de trous par lequel le pharmacien laisse écouler la partie liquide de certaines préparations. Voir aussi Pascal, *Origine et raisons de la liturgie catholique*. Au mot *Couloir*, cet auteur signale comme synonyme le terme *passoir*. — [8] Venuti, *op. et loc. cit.* — [9] Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, aux mots *Colatorium, Cola, Colum*; cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e édit., Paris, 1898, p. 443; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit., Paris, 1877, p. 190, où on verra reproduite une des deux gravures données par Bianchini, dans ses notes au *Liber pontificalis*. — [10] Voir, outre les références précédentes, F. de Berlendis, *op. et loc. cit.* — [11] Voir les ouvrages des grands liturgistes, entre autres Bona, *Rerum liturgic.*, l. I, 25, qui signale un couloir liturgique au musée Barberini, et Benoît XIV, *De sacrosancta missæ sacrificio*, l. I, c. V, n. 9, dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, Paris, 1853, t. XXIII, col. 898. — [12] F. de Berlendis, *op. cit.*, p. 53. — [13] S. Pétridès, *Le couloir liturgique dans le rite grec*, dans les *Échos d'Orient*, 1900-1901, t. IV, p. 321-325; *Le couloir liturgique en 1396*, dans la même revue, 1909, t. XII, p. 77. — [14] *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3985-3986. — [15] Voir, sur ce point, Papadopoulos-Kérameus, Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη, Saint-Pétersbourg, 1899, t. IV, p. 281. — [16] « M. Papadopoulos-Kérameus, qui cite ce passage, *ibid.*, imprime ἡθμόν qui n'a aucun sens, bien que ce soit en effet l'orthographe du manuscrit. » Note du P. Pétridès, dans les *Échos d'Orient*, 1900-1901, t. IV, p. 322.

en dehors de celui du pseudo-Sophrone, passent cet instrument sous silence. Mais il est très possible que les nombreuses recensions encore inédites et peu connues nous apportent de nouveaux témoignages.

Plusieurs inventaires d'églises ou de monastères byzantins, βρέϊα (voir l'article BRÉVION, t. II, col. 1316 sq.), signalent le couloir ou ἠθμός parmi les instruments liturgiques. Ce sont les inventaires : du monastère du Πανοικτίρμων, fondé en 1074 [1]; du couvent de la Théotokos κεχαριτωμένη à Constantinople, fondé en 1118 [2]; de la Théotokos τοῦ Ξυλουργοῦ au Mont-Athos, daté du 14 décembre 1143 [3]; de Saint-Christodule à Patmos, daté de septembre 1200 [4]; enfin l'inventaire du trésor de Sainte-Sophie à Constantinople, rédigé en octobre 1396 par le patriarche Antoine IV [5]. « L'intérêt de ce dernier texte est double [6], » écrit le P. Pétridès. Il nous prouve que l'usage du couloir n'était pas réservé aux monastères, comme auraient pu contribuer à le faire croire les documents précédemment cités. Il nous prouve encore que le couloir s'est maintenu au moins jusqu'à la fin du XIVe siècle.

On voit, en outre, par plusieurs de ces textes, que

3091. — *Colatorium.*

D'après F. de Berlendis, *De oblationibus ad altare*, 1743 p. 44.

le couloir liturgique était d'ordinaire en métal précieux, en Orient comme en Occident.

En terminant son étude sur ce sujet, le P. Pétridès écrivait : « Il n'est pas impossible que les musées contiennent des spécimens oubliés ou méconnus [de l'ἠθμός] : j'appelle sur ce point l'attention des archéologues. En Russie, on ne verse pas directement le vin et l'eau des burettes dans le calice, mais on se sert pour cela du petit vase métallique à manche, qui sert également à verser l'eau chaude avant la communion; ce vase joue donc absolument le rôle de l'ancien couloir.

« Si l'on peut, avec Benoît XIV, voir la raison d'être du couloir dans le désir d'obtenir un vin mieux clarifié, il est plus difficile d'imaginer la raison pour laquelle il a disparu de l'usage. On pourrait penser que cette disposition se produisait tout naturellement lorsque les fidèles perdirent l'habitude d'offrir en nature la matière du saint sacrifice. L'existence du couloir dans les monastères n'est pas une objection : on peut l'expliquer par l'esprit de conservatisme traditionnel qui a toujours distingué les couvents ou par un plus grand zèle à obtenir un vin plus convenable [7]. »

L'offrande de la matière destinée au sacrifice, faite par les fidèles, semble donc avoir généralisé l'usage du couloir, tandis que la cessation de cette offrande paraît, au contraire, avoir amené la disparition de cet instrument liturgique.

S. SALAVILLE.

COLIQUE. La glyptique des gnostiques nous offre un monument ou plutôt une série de monuments dont nous avons déjà eu l'occasion de parler, les amulettes contre la colique. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1851, fig. 509. Nous y ajouterons seulement quelques indications.

Ch. Lenormant a décrit une gemme consistant en un jaspe rouge, très beau et très pur, de forme ovale, mesurant 0m049 en hauteur sur 0m035 en largeur. Au revers, on voit gravée en creux la triple Hécate, coiffée du boisseau et tenant dans les mains ses attributs ordinaires : flambeau, glaive et fouet. Au sommet et à la base, ces deux inscriptions :

ΙΑΩ ΑΒΡΑ
ΚΑΖ

Au droit, on voit Hercule nu et debout, étouffant le lion de Némée; à gauche du lion, la massue du dieu;

3092. — Jaspe gnostique.

D'après la *Revue archéologique*, 1847, t. III, p. 510.

en exergue, la lettre K trois fois répétée et une étoile à huit pans mouchetés. Une légende circulaire est ainsi conçue :

ΑΝΑΧΩΡΙΚΟΛΕΤΟΘΙΟΝΚΕΔΙΟΚΕΙ

qu'on peut corriger ainsi : Ἀναχώρει, χολή· τὸ θεῖόν σε διώκει, et traduire : « Retire-toi, ô bile : la divinité te poursuit. »

Le travail de cette pierre est misérable et ne répond pas à la beauté de la matière. Toutefois l'intérêt de cette amulette est dans sa destination et dans le commentaire qu'elle nous donne de deux textes conservés par Alexandre de Tralles. Celui-ci a colligé des recettes en usage de son temps; parmi ces recettes il s'en trouve une pour guérir la colique. La voici : Εἰς λίθον Μηδικὸν γλύψον Ἡρακλέα, ὀρθὸν πνίγοντα λέοντα, καὶ ἐγκλείσας εἰς δακτυλίδιον χρυσοῦν, δίδου φορεῖν. « Gravez sur une pierre médique [8] : Hercule étouffant le lion qui se dresse, et après avoir fait enchâsser cette pierre dans un anneau d'or, donnez-la à porter. » Le même Alexandre de Tralles transcrit encore la recette suivante : Λαβὼν δακτύλιον σιδηροῦν, ποίησον γίγνεσθαι τὸ κρικέλλιον αὐτοῦ ὀκτάγωνον καὶ οὕτως ἐπίγραφε εἰς τὸ ὀκτάγωνον [9] · φεῦγε, φεῦγε [10], ἰοῦ χολή· ἡ κορύδαλος ἐζήτει (lire :

[1] C. Sathas, Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη, Venise, 1872, t. I, p. 48, 68; Miklosich et Müller, *Acta et diplomata græca medii ævi*, Vienne, 1887, t. II, p. 324, 471. Le mot est imprimé ἰθμός, mais l'orthographe ἠθμός est seule légitime, au témoignage d'Henri Estienne, *Thesaurus græcæ linguæ*, au mot ἰθμός. Cf. S. Pétridès, *Le couloir liturgique dans le rite grec*, dans les *Échos d'Orient*, t. IV, p. 322; Nissen, *Die Diataxis des Michael Attaleiates*, Iéna, 1894, p. 81. — [2] Fragment de ce *brévion*, publié, d'après le codex 57 de la bibliothèque patriarcale de Jérusalem, par Papadopoulos-Kérameus, *op. cit.*, Saint-Pétersbourg, 1894, t. I, p. 116. — [3] *Acta, præsertim græca, Rossici in monte Athos* (sic) *monasterii*, Kiev, 1873, p. 52, 58. « L'éditeur russe imprime ἡτμοῦ et traduit par *lance!* Il est remarquable que la lance liturgique ne figure dans aucun des inventaires. » Note du P. Pétridès, *op. et loc. cit.* — [4] Ch. Diehl, *Le trésor et la bibliothèque de Patmos au commencement du XIIIe siècle*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, 1892, t. I, p. 513. « M. Diehl maintient dans son texte la graphie ἁλμοί, ce qui n'a aucun sens, tout en renvoyant à ἠθμός de l'inventaire de Michel Attaleiatès » de 1074. Note du P. Pétridès, *op. cit.*, p. 323. — [5] Miklosich et Müller, *Acta patriarchatus Constantinopolitani*, Vienne, 1862, t. II, p. 566-570. — [6] S. Pétridès, *op. cit.*, 1909, t. XII, p. 77. — [7] S. Pétridès, *op. cit.*, 1900-1901, t. IV, p. 324. — [8] Le jaspe était considéré comme la matière la plus propre à faire des amulettes; est-ce au jaspe qu'on donnait le nom de « pierre médique »? — [9] L'étoile à huit pans dans l'exergue de notre pierre a le même sens que le « chaton octogone ». — [10] La bile (χολή) était considérée comme une des principales causes de la colique. Alexandre de Tralles, X, 1 : καὶ γὰρ διὰ ψυχροὺς χυμοὺς καὶ χολώδεις... τὸ τοιοῦτο γίνεται πάθος.

ἡ κοκκύδαλός σε ζητεῖ) : « Prenez un anneau de fer, faites-en tailler le chaton à huit pans, et inscrivez ces mots sur l'octogone : fuis, fuis, ô bile : l'alouette (aliment recommandé pour la cure de la colique[1]) te cherche ; » et Alexandre ajoute : « Inscrivez en tête de cette pierre le caractère K » : τὸν δὲ χαρακτῆρα τὸν ὑποκείμενον γράφε εἰς τὴν κεφαλὴν τοῦ δακτυλίου K ; le K, initiale du mot κωλικη[2].

Alexandre de Tralles était le propre frère de l'illustre Anthémius de Tralles, architecte de Sainte-Sophie entre 532-537[3].

H. Leclercq.

COLISÉE. Voir Flavien (Amphithéâtre).

COLLATIO. Voir Jeûne.

COLLECTARIUM. Voir Sacramentaire.

COLLECTES. Voir Quêtes.

COLLEGIA. — I. Origine de la thèse des collèges funéraires chrétiens. II. Législation romaine sur les collèges. III. La thèse des collèges funéraires chrétiens ne se concilie pas avec la loi. IV. Elle ne trouve aucun appui dans les documents littéraires et épigraphiques. V. C'est la communauté religieuse elle-même qui possède de fait et à titre collectif jusqu'à l'édit de Milan. Conclusion : il n'y a pas eu d'autres corporations chrétiennes que les Églises elles-mêmes.

I. Les chrétiens de l'empire romain formèrent-ils jamais de vrais collèges ou corporations, dans le sens que la loi donnait aux mots *collegium* et *corpus*, des collèges autorisés, reconnus, vivant d'une vie légale? Telle est la question qui a été posée et résolue en sens divers et voici l'origine de cette controverse.

Il s'agissait d'expliquer la naissance de la « propriété ecclésiastique » ou du moins sa situation légale, juridique, avant l'édit de Milan (313), qui la reconnut définitivement en attribuant aux églises ou communautés chrétiennes les droits d'une personne civile, comme nous disons. L'existence de la propriété ecclésiastique est dûment constatée dès la fin du IIe siècle ou dès le commencement du IIIe : dans chaque ville qui avait une communauté chrétienne ou église, celle-ci possède au moins ses lieux de réunion ou de culte et ses sépultures. Et cette propriété ne paraît pas être collective et indivise, mais corporative : c'est l'église qui paraît posséder comme corps ou comme personne juridique.

C'est là un fait nettement établi en ce qui concerne les édifices destinés aux réunions et au culte. On sait que longtemps les chrétiens durent se réunir secrètement dans les maisons des confrères riches, qui mettaient une salle à leur disposition; mais Mgr J. P. Kirsch a prouvé, par des textes nombreux et décisifs[4] :

1° Que, dès la fin du IIe siècle ou dès le début du IIIe siècle au plus tard, les chrétiens avaient des édifices destinés spécialement aux réunions liturgiques, des églises, quelle que fût d'ailleurs leur architecture[5];

2° Que ces édifices, connus de tous, étaient la propriété des communautés chrétiennes et qu'ils passaient pour tels aux yeux des autorités et du peuple. En temps de persécution, ces édifices étaient souvent confisqués ou incendiés comme propriété de l'Église; en temps de paix religieuse et de tolérance de la part des autorités romaines, ils étaient reconnus et traités comme propriété de la communauté chrétienne.

Quant aux sépultures, il y a eu un *processus* analogue. Les fidèles qui possédaient des sépultures de famille, des terrains (*areæ*) ou des hypogées étendus, pouvaient y réserver une place à leurs coreligionnaires défunts[6]. La loi le permettait formellement. Telle fut l'origine des cimetières souterrains. Au-dessus du sol, au bord d'une des grandes chaussées romaines, s'élevait le monument de la famille; dans le sous-sol on creusait les galeries sur les côtés desquelles on inhumait les propriétaires, les membres de leur famille, leurs affranchis, leurs esclaves et leurs coreligionnaires pauvres. L'entrée de ces galeries n'était pas dissimulée : la loi protégeait les sépultures privées. C'est ainsi que l'hypogée des Acilii Glabriones fut probablement le premier noyau du cimetière de Priscille[7].

Cette coutume d'admettre des étrangers dans les sépultures privées ne paraît pas avoir été inconnue aux païens. Elle semble avoir donné naissance à une sorte de communautés de famille que nous trouvons au IIIe ou IVe siècle et que De Rossi a appelées *collegi famigliari e privati*[8] : elles portent le nom d'une famille ou un nom de bon augure et sont composées des membres de la famille et d'autres personnes agréées par eux. Celles que nous connaissons[9] sont peut-être toutes païennes, mais les chrétiens pouvaient aussi tirer parti de cette institution[10].

A mesure que le nombre des chrétiens augmenta, les sépultures privées ou communes à ces sortes de collèges ne suffirent plus : il fallut plus de place. Vers la fin du IIe siècle, les grands cimetières souterrains ou catacombes, qu'on agrandissait sans cesse en creusant des galeries nouvelles, ne sont plus la propriété de particuliers : c'est un fait incontesté que ces vastes nécropoles romaines[11], comme les *areæ sepulturarum* des chrétiens de Carthage[12], au temps de Tertullien, appartenaient à la communauté chrétienne et qu'elles étaient administrées en son nom[13].

Aux lieux de culte et aux sépultures vinrent se joindre d'autres immeubles et biens-fonds, qui ser-

[1] κοκκύδαλος ἰσοδύναμος τὴ νύκτι ποιεῖ καλῶς. — [2] Macarius L'Heureux, *Abraxas seu Apistapistus*, in-4°, Antverpiæ, 1657, n. 89, 90. — [3] Ch. Lenormant, *Lettre à M. A. de Longpérier*, dans *Revue archéologique*, 1847, t. III, p. 510-511. — [4] J. P. Kirsch, *Die christlichen Cultusgebäude in der vorkonstantinischen Zeit*, dans *Festschrift des deutschen Campo Santo in Rom*, Fribourg, 1897, p. 6-20; H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 335-378. — [5] On les appelle *domus*, οἶκος, ὁ οἶκος τοῦ Θεοῦ, αἱ τῶν ἐκκλησιῶν οἰκίαι, *ecclesia* (fréquent), προσευκτήριον, τόπος θρησκευτικός, *conventicula* (Lactance, *De mort. pers.*, 15, 18), *loca ad quæ convenire consueverant* (édit de Milan), rarement ναός (S. Grég. de Nysse, *P. G.*, t. XLVI, col. 924), *fanum* (*De mort. pers.*, 12), *sacraria* (Minucius Félix, *Oct.*, 9, met ce mot dans la bouche d'un [païen]), jamais *templum* (on oppose, au contraire, ce mot. Min. Félix, *Oct.*, 10; Vopiscus, *Vita Aureliani*, 20; *De mort. pers.*, 15). Nous nous permettons de renvoyer aux textes cités par Kirsch (Cf. Ad. Harnack, *Mission*, 2e édit., II, p. 67-69, qui a oublié l'excellent article de Kirsch; H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrétienne*, 1907, t. I, p. 378-427. — [6] *Dictionn.*, au mot Aureæ, t. I, col. 2787-2802; Catacombes, t. II, col. 2418-2419; Calliste, t. II, col. 1661-1664; De Rossi, *Roma sott.*, t. I, p. 109. Sur les domaines funéraires païens et chrétiens, cf. Paul Allard, *Hist. des persécutions dans la première moitié du IIIe siècle*, Appendices I et 2. — [7] M. Besnier, *Les catacombes de Rome*, p. 38-39; P. Allard, *op. cit.*, p. 501-509. — [8] J.-B. De Rossi, *Roma sott.*, t. III, p. 37-42, 507-513; *Bull. dell' Inst.*, 1877, p. 47-49; *Commentationes in hon. Mommseni*, p. 705-711; *Bull. di arch. comunale*, 1885, p. 20. — [9] *Augustiorum*, *Eusebiorum*, *Eutychiorum*. Liste dans notre *Étude hist. sur les corp. profess. des Romains*, t. IV, p. 177-180; Bibliogr., *ibid.*, t. I, p. 151, en note; t. IV, p. 177. — [10] De Rossi a cherché à le prouver et en a rapproché *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 10411 : [*meæ*] *religionis homines*; VI, 10412 : *ad religionem pertinentes meam*. — [11] *Dictionn.*, au mot Catacombes, t. II, col. 2420-2422, 2425-2426. — [12] Tertullien, *Ad Scapulam*, 3 (traité écrit en 212); voir *Dictionn.*, au mot Aurea, t. I, col. 2787. — [13] *Dictionn.*, au mot Catacombes, t. II, col. 2425-2426; Syxtus, *Not. arch. christ.*, t. I, p. 308-309.

vaient à l'usage de la communauté et faisaient partie de son patrimoine : la maison épiscopale, des jardins, des terres [1].

Enfin, la communauté chrétienne avait une caisse commune (*arca communis*). Tertullien [2] l'atteste en 197 et il nous dit que cette caisse était alimentée par des cotisations mensuelles, versées volontairement par les fidèles, et qu'elle servait aux œuvres de charité. Il l'appelle « une sorte de caisse », *arcæ genus*, et nous aurons à y revenir.

On s'est toujours demandé comment les chrétiens, dont la religion était interdite, avaient pu posséder, comme société religieuse, des biens immeubles. Pour expliquer juridiquement l'existence de cette propriété ecclésiastique, qui se présente à nous avec toutes les apparences de la propriété corporative, J.-B. De Rossi a imaginé qu'elle n'appartenait pas à la communauté religieuse, mais que, dans chaque cité, les chrétiens formèrent une ou plusieurs corporations ou collèges funéraires, tirant parti de la loi qui permettait aux petites gens (*tenuiores*) de constituer des « collèges funéraires », sans leur imposer l'obligation de demander une autorisation spéciale. Une déclaration faite au bureau de police, ou bureau du *præfectus Urbi*, et la remise de la liste (*album*) des membres auraient suffi. Une fois établie légalement en collège funéraire, la corporation chrétienne pouvait posséder corporativement (*loca ad ius corporis eorum, id est ecclesiarum, non hominum singulorum, pertinentia*) [3], comme les innombrables collèges funéraires, son local ou lieu de réunion et son lieu de sépulture ou cimetière [4]. Aux sépultures de famille où le propriétaire admettait ses confrères défunts, auraient succédé des collèges funéraires qui pouvaient réunir un plus grand nombre de personnes, et au IIIe siècle les grandes nécropoles ou catacombes auraient appartenu chacune à un de ces collèges [4].

Cette ingénieuse hypothèse, dit M. Paul Allard, explique de la manière la plus simple comment les Églises ont pu devenir propriétaires d'immeubles n'appartenant pas « à tel ou tel chrétien, mais au corps des chrétiens [6]. » Elle a paru si commode qu'elle a été longtemps adoptée par tous; elle a été vulgarisée en France par Gaston Boissier [7] et surtout par les beaux travaux de M. Paul Allard [8], et elle a, aujourd'hui encore, ses partisans très autorisés [9].

Elle fut combattue d'abord, pensons-nous, par Mgr L. Duchesne, il y a plus de trente ans, dans un cours lithographié sur les *Origines chrétiennes*, et puis dans son *Histoire ancienne de l'Église* [10]. « Il me semble plus naturel de croire, dit-il, que si, depuis la mort de Marc-Aurèle, les communautés chrétiennes ont joui de longs intervalles de paix, si elles ont réussi à posséder des immeubles apparents et considérables, c'est qu'on les a tolérées et même reconnues, sans aucune fiction légale, comme églises, comme sociétés religieuses. »

Plus d'un a suivi cette doctrine nouvelle [11], mais elle est loin d'avoir triomphé, surtout en France et en Italie. Nous croyons qu'elle est la seule vraie et qu'il faut renoncer au subterfuge, à la manœuvre habile, au *titulus coloratus*, à la fiction légale si ingénieusement imaginée par l'illustre auteur de la *Roma sotterranea*, et nous allons examiner les arguments qu'on peut faire valoir pour et contre l'une et l'autre thèse.

Les arguments mis en avant par De Rossi et ses partisans sont de deux sortes : ce sont des arguments de convenance et des arguments de fait. Ils soutiennent d'abord qu'il n'y a pas moyen de comprendre l'existence de la propriété corporative des chrétiens, si l'on n'admet pas la constitution de vrais collèges reconnus, à savoir des collèges funéraires : c'est la seule explication qui convienne, c'est-à-dire la seule qui puisse résoudre pleinement et juridiquement la question. Ils cherchent ensuite à prouver, par des témoignages littéraires et épigraphiques, que ces collèges chrétiens ont laissé des traces positives. Voyons ce qu'il faut penser de cette double argumentation.

II. L'hypothèse des collèges funéraires chrétiens est-elle la seule explication possible, la seule qui convienne? Pour répondre à cette question, il nous faut ici exposer la législation romaine sur les associations, définir les collèges et déterminer leur situation à l'égard du droit public et privé [12].

Dans la législation de l'empire, le mot *collegium* s'applique à toute association d'au moins trois personnes qui se propose un but permanent et dont la durée n'est pas bornée ni à la vie ni à la participation de chacun de ses membres [13]. Si cette association est reconnue par l'État, si elle a reçu par le fait même la qualité d'institution publique, elle est aussi désignée sous le nom de *corpus*, et elle jouit de la personnification civile [14].

Or, depuis une *lex Iulia*, d'Auguste [15], tout collège qui se constitue est tenu de demander l'autorisation préalable du sénat en Italie et celle de l'empereur dans les provinces. Un collège n'est licite (*collegium licitum*) que s'il a reçu une autorisation spéciale (*quibus ex S. C. coire licet*); autrement, il est qualifié d'illicite (*collegium illicitum, collegium cui non licet coire*). Des constitutions, des mandats impériaux et des sénatus-

[1] Voir plus loin, col. 2132. — [2] *Apol.*, XXXIX, 1. — [3] Termes de l'édit de Milan. Voir plus loin. — [4] J.-B. De Rossi, *Bull. crist.*, 1864, p. 25-32, 57-68, 94; 1865, p. 89-90; 1866, p. 11, 22; 1870, p. 35-36; 1877, p. 25; 1885, p. 83-84; *Roma sott.*, t. I, p. 101-108, 209-210; t. II, p. VIII sq., 370 sq.; t. III, p. 473, 507-514; *Bull. dell'Inst.*, 1877, p. 49-50. — [5] *Dictionn.*, au mot CATACOMBES, t. II, col. 2420-2421. — [6] Paul Allard, *Le christianisme et l'empire romain*, 1897, p. 85. — [7] G. Boissier, dans la *Revue des deux mondes*, 15 avril 1876; *La religion romaine*, t. II (1884), p. 301. — [8] Paul Allard, *Les persécutions pendant la 1re moitié du IIIe siècle*, 1886; 3e éd., 1905, p. 1-15, 466; *Le christianisme et l'empire romain*, 1897, p. 85. Dans ce dernier ouvrage, l'auteur expose les deux systèmes; il penche toujours vers celui de De Rossi. Voir encore F.-X. Kraus, *Roma sott.*, p. 58; *Realencyclopädie der christl. Alt.*, 1880, au mot *Fraternitas*; Neumann, *Der röm. Staat u. die allgemeine Kirche*, 1890, I, p. 101 sq.; Duruy, *Hist. des Rom.*, VI, p. 149-150; Lœning, *Gesch. des deutschen Kirchenrechts*, I, p. 201-212, et récemment encore : P. Syxtus O.C.R., *Notiones archæologiæ christianæ*, 1909, I, 1, p. 292-322. Nous nous étions d'abord rallié à la thèse de De Rossi, dans notre *Étude hist. sur les corporations profess. des Romains*, t. I, p. 47, 131-134, 139, 146, 150-151, puis nous y avons renoncé, t. I, p. 316. — [9] C'est celle qu'a suivie le savant auteur des articles AGAPE, t. I, col. 815; AREA, t. I, col. 2796; CALLISTE, t. II, col. 1663; CATACOMBES, t. II, col. 2421, qui nous a permis de défendre ici l'opinion contraire. — [10] L. Duchesne, *Les origines chrétiennes*, p. 366-376; *Hist. anc. de l'Église*, 1906, t. I, p. 381-387. — [11] Voir notre *Étude historique*, déjà citée, t. I, p. 316; notre Tertullien, *Apologétique*, p. 264, 270; notre article dans les *Bulletins de l'Académie royale de Belgique* (classe des Lettres), mai 1912, p. 387-401; J.-P. Kirsch, *art. cité*, p. 19; Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, 5e éd., p. 42-45; R. Sohm, *Kirchenrecht*, Leipzig, 1902, I, p. 75; Harnack, *Die Mission des Christentums*, 2e édit., I, p. 144, n. 4; R. Heinze, *Tertullians Apologeticum*, 1910, p. 445-449. M. Besnier, *Les catacombes de Rome*, 1909, p. 39-47, hésite entre les deux opinions. — [12] Voy. notre *Étude hist. sur les collèges professionnels des Romains*, t. I, p. 115-154; t. II, p. 431-473. — [13] *Ibid.*, t. I, p. 339-340; t. II, p. 140. — [14] *Ibid.*, t. II, p. 140, 441. — [15] *Corp. inscr. lat.*, VI, 2193=4416 : *D(is) M(anibus). Collegio symphoniacorum qui sacris publicis præsto sunt, quibus senatus c(oire) c(ogi) c(onvocari) permisit e lege Iulia ex auctoritate Aug(usti) ludorum causa.* Voy. notre *Étude historique sur les corporations professionnelles des Romains*, t. I, p. 115-116.

consultes avaient ordonné de dissoudre les collèges illicites : *Collegia si qua fuerint illicita, mandatis et constitutionibus et senatus consultis dissolvuntur*[1]. Mais si ces collèges illicites, c'est-à-dire non autorisés, ne paraissaient pas dangereux à l'autorité, ils étaient souvent tolérés pendant longtemps : en l'an 59 de notre ère, les collèges non autorisés de Pompéi (*collegia, quæ contra leges instituerant*)[2] ne furent dissous par le sénat qu'à la suite de la fameuse rixe entre Pompéiens et Nucériens. En l'an 111, Trajan ne défendit les hétéries ou collèges non autorisés dans le Pont et la Bithynie, que pour rétablir l'ordre dans cette province jusque-là mal administrée[3]. Les collèges tolérés avaient, de fait, un patrimoine commun, que la loi ne regardait pas comme la propriété corporative (*corporis*) — nous dirions : comme la propriété de la personne civile — mais comme la propriété collective ou indivise des membres (*singulorum hominum*)[4]. Cela est si vrai que, quand un pareil collège était dissous par l'autorité, la loi prescrivait de partager la caisse commune entre les membres : *Sed permittitur eis, cum dissolvuntur, pecunias communes, si quas habent, dividere pecuniamque inter se partiri*[5]. Une autre preuve, c'est qu'un legs fait à un collège non autorisé était nul, mais s'il était fait aux membres individuellement, et non à la personne morale que la loi ne connaissait pas, il était valable : *Cum senatus temporibus divi Marci permiserit collegiis legare, nulla dubitatio est, quod, si corpori cui licet coire legatum sit, debeatur : cui autem non licet si legetur, non valebit, nisi singulis legetur : hi enim non quasi collegium, sed quasi certi homines admittentur ad legatum*[6].

Si l'affaire des collèges de Pompéi et celle de Bithynie prouvent que l'autorité politique fermait souvent les yeux, les deux textes de Paul et de Marcien montrent combien le droit privé était large et généreux envers les collèges non autorisés, et nous pouvons conclure que le nombre de ces collèges établis malgré la loi et vivant en dehors d'elle devait être assez grand.

On n'appliquait la loi que si les collèges non autorisés devenaient dangereux, s'ils se transformaient en *factiones*, c'est-à-dire s'ils menaçaient l'ordre public. Un sénatus-consulte avait formellement prescrit de poursuivre ces collèges dangereux : *senatus consultum quo illicita collegia arcentur*[7], et celui qui se servait d'un pareil collège était traité en malfaiteur public et puni de mort : *Quisquis illicitum collegium usurpaverit, ea pœna tenetur, qua tenentur qui hominibus armatis loca publica vel templa occupasse iudicati sunt*[8]. Il faut remarquer que l'expression *collegia illicita* a ici un autre sens que dans les textes de tout à l'heure : ce sont des collèges dangereux. Un collège, même autorisé, devenait illicite dès qu'il devenait un danger pour l'ordre public et il tombait dès lors sous le coup du sénatus-consulte qui prescrivait de poursuivre les *collegia illicita*. Trajan refuse d'autoriser un collège de charpentiers (*collegium fabrum*) à Nicomédie, bien que ce collège soit nécessaire pour faire l'office de pompiers et que Pline le lui demande, et la raison qu'il donne, c'est la crainte qu'une fois autorisé ce collège ne dégénère en hétérie ou collège dangereux[9]. Le collège dangereux est « illicite », même s'il est autorisé, uniquement parce qu'il est un danger pour l'État[10].

Nous pouvons dire, en résumé, que généralement le défaut d'autorisation n'entraînait pas les poursuites et que le « collège illicite » poursuivi est toujours un collège qui a menacé l'ordre public.

Telle était la législation de l'empire romain. Elle était très sévère en principe et très libérale dans la pratique. Grâce à une large tolérance, elle permettait à une foule de collèges non autorisés de vivre et de jouir en fait des avantages que la loi octroyait aux collèges autorisés et dotés de la personnification civile.

La loi n'avait fait aucune exception en faveur des collèges religieux voués au culte privé d'un dieu romain ou étranger. Il leur fallait une autorisation préalable[11] et nous savons que les collèges d'Isis et les communautés juives furent tour à tour autorisés et défendus[12].

Il n'existait qu'une sorte de collèges pour lesquels la loi s'était montrée plus généreuse : c'étaient les collèges que formaient les pauvres gens (*tenuiores*) pour procurer à leurs membres un enterrement décent. A leur but funéraire, ces collèges ajoutaient toujours le culte d'une divinité et ils portaient un nom tel que *collegium Iovis* ou *cultores Herculis, Silvani, Dianæ*, etc. Les jurisconsultes les appellent *collegia tenuiorum*, car ce privilège n'était accordé qu'aux pauvres gens; les modernes les désignent sous le nom de collèges funéraires, *collegia funeraticia*, qui a été inventé par Mommsen et qui les désigne par leur but. Or, un sénatus-consulte, inspiré sans doute par le respect dû aux morts, sentiment si puissant chez les Romains, et dérogeant à la *lex Iulia*, au plus tard en l'an 133 et probablement dès le Ier siècle, peut-être même sous Auguste, permit aux petites gens (*tenuiores*) de former des collèges funéraires sans demander une autorisation spéciale et préalable. Les *collegia tenuiorum* étaient autorisés en bloc, à la seule condition, sans doute, de faire leur déclaration aux bureaux du préfet de la Ville[13], c'est-à-dire à la police. C'était un privilège que Septime-Sévère (193-211) ne fut pas le premier à étendre à l'Italie et aux provinces : *Permittitur tenuioribus stipem menstruam conferre, dum tamen semel in mense coeat, ne sub prætextu huiusmodi illicitum collegium coeat. Quod non tantum in urbe, sed et in Italia et in provinciis locum habere divus quoque Severus rescripsit*[14]. En réalité, dans le cours du IIe siècle, bien avant Septime-Sévère[15], les collèges

[1] *Dig.*, l. XLVII, tit. XXII, leg. 3 (Marcien); *Étude hist.*, t. I, p. 135-136. — [2] Tacite, *Ann.*, 14, 17; *Étude hist.*, t. I, p. 123. Remarquez que Celse dit des corporations chrétiennes qu'elles sont établies παρὰ τὸ νενομισμένον. — [3] Pline, *Ad Traj.*, 34,97; *Étude hist.*, t. I, p. 123-124; *Bull. de l'Acad. roy. de Belg.*, *loc. cit.*, p. 394-396. — [4] *Étude hist.*, t. II, p. 439, 441. — [5] *Dig.*, l. XLVII, tit. XXII, leg. 3 (Marcien). — [6] *Dig.*, l. XXXV, tit. I, leg. 20 (Paul); *Cod. Iust.*, l. I, tit. IX, leg. 1 (en 213); *Étude hist.*, t. II, p. 463. — [7] *Dig.*, l. XLVII, tit. XXII, leg. 1 (Marcien). Tertullien y fait allusion aux c. XXXVIII, I, et XXXIX fin, et ailleurs encore, *De ieiunio adv. Psychicos*, 13 : *Nisi forte in senatus consulta et in principum mandata coitionibus opposita delinquimus. Étude hist.*, t. I, p. 135. — [8] *Dig.*, l. XLVII, tit. XXII, leg. 2 (Ulpien); *Étude hist.*, t. I, p. 136-138. — [9] Pline, *Ad Traj.*, 34. C'est ce que Tertullien appelle *inlicitas factiones* (*Apol.*, XXXVIII, 1), *coitio inlicita* (*Ibid.*, XXXIX, 20); voy. col. 2119, n. 1. — [10] Dans ce sens, *collegium illicitum* n'est jamais remplacé par *collegium cui non licet coire* —

[11] *Étude hist.*, t. I, p. 130-131. — [12] *Étude hist.*, t. I, p. 113-116, n. 3; 121, 129; Th. Mommsen, *Le droit pénal romain*, t. II, p. 271-278; Th. Reinach, art. *Iudæi*, dans le *Dict. des antiq. gr. et rom.* de Daremberg et Saglio. — [13] C'est le préfet de la Ville qui est juge en cette matière pour Rome. *Dig.*, l. I, tit. XII, leg. 3, n. 14 (Ulpien); *Cod. Theod.*, l. I, tit. X, leg. 1 — *Cod. Iust.*, l. I, tit. XXVIII, leg. 4 (en 391); *Étude hist.*, t. I, p. 138. — [14] *Dig.*, l. XLVII, tit. XXII, leg. 1 (Marcien); *Étude hist.*, t. I, p. 141-153, avec la bibliographie, et notre article dans le *Musée belge*, 1898, t. II, p. 281; 1899, t. III, p. 130. Dans les statuts du *collegium salutare Dianæ et Antinoi* ou *corpus cultorum Dianæ et Antinoi*, à Lanuvium, on retrouve un chapitre de ce sénatus-consulte. *Corp. inscr. lat.*, t. XIV, n. 2112, l. 10-13. Voyez plus loin. — [15] Les mots *divus* QUOQUE. *Severus rescripsit* prouvent qu'il y avait eu des rescrits de ce genre avant Septime-Sévère. L'époque d'efflorescence des collèges funéraires est antérieure à ce prince : c'est le IIe siècle. Au IIIe, leur nombre diminue et au IVe il ne devait plus en exister beaucoup.

funéraires s'étaient répandus en Italie et dans les provinces et l'on peut dire qu'à la fin du IIe siècle, il en existait un ou plusieurs dans toutes les cités de l'Italie et des provinces latines. En Orient, ils furent toujours inconnus [1].

Ces collèges de pauvres gens, reconnus en bloc par la loi, avaient donc pour objet principal de former une caisse au moyen de cotisations mensuelles et fixes (*stips menstrua*) qui servait à subvenir aux frais d'enterrement des confrères défunts, ordinairement par le paiement d'une prime funéraire aux héritiers. Ils rendaient aussi un culte à la divinité dont ils portaient le nom. Comme tous les collèges autorisés, ils avaient une *area communis* et pouvaient avoir un local ou lieu de réunion (*schola* ou *templum*), et une sépulture commune : la caisse, le local ou temple, la sépulture, toute propriété enfin du collège était, aux yeux de la loi, propriété corporative, de la personne morale, et non propriété collective ou indivise. En accordant ce précieux privilège, la loi avait pris certaines précautions. Pour verser leurs cotisations et s'occuper des affaires du collège, les membres ne pouvaient pas se réunir plus d'une fois par mois (*semel in mense*, une seule fois par mois) : on craignait toujours qu'ils ne fissent abus de l'autorisation, dit Marcien. Mais pour leurs affaires religieuses, par exemple pour leurs banquets sacrés, ils pouvaient se réunir aussi souvent qu'ils voulaient, à condition toujours de ne pas se conduire en collège illicite ou dangereux : *Sed religionis causa coire non prohibentur, dum tamen per hoc non fiat contra senatus consultum, quo illicita collegia arcentur* [2].

III. Nous avons cru nécessaire de rappeler en détail la législation relative aux collèges, afin de pouvoir juger quel parti les chrétiens pouvaient en tirer. On voit tout d'abord qu'elle offrait aux communautés chrétiennes deux moyens de posséder, soit corporativement, soit collectivement, l'un en vertu de la loi, l'autre par la tolérance de l'autorité.

Si elles parvenaient à se faire reconnaître, soit par une autorisation spéciale, soit grâce au sénatusconsulte sur les collèges funéraires, elles pouvaient posséder comme corporation, comme personne juridique.

On ne peut guère s'arrêter à la première de ces deux alternatives. Un collège religieux pouvait, sans doute, obtenir une autorisation spéciale, mais la religion chrétienne était interdite comme telle. En disant aux chrétiens : *Non licet esse vos* [3], la loi avait, à plus forte raison, interdit les associations chrétiennes. Aussi bien, permettre un culte étranger, c'était en somme autoriser les associations formées par les adeptes de ce culte; défendre un culte étranger, c'était dissoudre et interdire ces associations. Il ne pouvait donc venir à l'esprit de personne de demander l'autorisation en faveur d'une communauté chrétienne avant l'édit de Milan (313).

Les chrétiens usèrent-ils d'un subterfuge et leurs associations religieuses se firent-elles passer pour des collèges funéraires? « C'était pour eux, dit G. Boissier après J.-B. De Rossi [4], un moyen si simple de désarmer la loi et de protéger leurs tombes qu'ils ne devaient pas hésiter à s'en servir; mais, pour être confondus avec ces collèges et jouir des mêmes droits, il fallait chercher à leur ressembler. Les ressemblances sont en effet très nombreuses entre les associations des deux cultes, c'est-à-dire du culte païen et du culte chrétien. » Nous pensons que le moyen n'était pas si simple et que jamais les communautés chrétiennes n'ont cherché à ressembler à ces collèges funéraires païens, pour lesquels ils éprouvaient d'ailleurs une répulsion profonde [5]; au contraire, nous montrerons qu'elles s'en distinguaient essentiellement, que les ressemblances sont de celles qui existent fatalement entre toutes les associations, que les chrétiens ne pouvaient ni ne voulaient se faire passer pour des collèges funéraires, qu'ils ne l'ont jamais essayé.

Restera la tolérance de l'autorité, tolérance intermittente, il est vrai, mais accordée dans les longs intervalles qui séparent les persécutions du IIIe siècle. Si les communautés chrétiennes formées secrètement, c'est-à-dire sans autorisation, et en dépit des lois prohibitives [6], avec une persévérance infatigable, étaient simplement tolérées ou officiellement ignorées, leurs membres pouvaient posséder à titre collectif, et ce régime, quoique beaucoup moins favorable que l'autre, suffisait pour leur permettre de vivre au jour le jour, tout en restant toujours exposées aux rigueurs passagères de la loi. Nous pensons que, jusqu'à l'édit de Milan (313), les chrétiens durent se contenter de cette situation précaire, au point de vue juridique et au point de vue administratif, excepté pourtant que certains empereurs prirent en leur faveur des décisions qu'ils pouvaient considérer comme une autorisation formelle de leur culte et de leurs associations. C'était à tort du reste qu'elles apparaissaient comme telles, car, jusqu'en 313, le culte chrétien ne fut jamais déclaré licite, mais seulement toléré de fait, même en cas d'une décision impériale formelle.

Tout d'abord, en effet, la constitution de collèges funéraires chrétiens se heurtait à des difficultés matérielles ou légales. Avant de le prouver, il faut présenter la thèse de J.-B. De Rossi avec toute la force de son habile agencement et nous ne pouvons mieux faire que de transcrire ici le résumé qu'en a donné M. Maurice Besnier. « Qu'est-ce donc que l'Église chrétienne de Rome, vue du dehors, pour ainsi dire, et avec les yeux d'un agent de la police impériale? C'est une association funéraire comme les autres, quoique plus nombreuse et sans doute aussi plus riche. Les catacombes sont la propriété collective acquise pour la sépulture des membres du collège; les offrandes des fidèles pauvres, les legs et les donations des riches viennent remplir la caisse; on se réunit par intervalles pour enterrer les morts et s'entretenir des intérêts généraux, comme la loi y consent; à la tête de l'association sont l'évêque et les diacres, préposés par leurs coreligionnaires à l'administration du patrimoine corporatif. L'organisation des communautés chrétiennes du IIIe siècle, telle que la décrivent les auteurs de ce temps, comme Tertullien, paraît calquée sur celle des collèges funéraires de la même époque; il y a jusqu'à des rencontres de mots singulières pour qualifier des choses en somme pareilles, et ces rencontres ne sont pas fortuites. La création de la propriété ecclésiastique est la conséquence de l'essor des *collegia funeraticia* au temps de Septime-Sévère [7]. »

La difficulté que présente cette théorie résulte de la

[1] Du moins on n'en connaît pas. En Afrique, ils étaient rares. Voyez la liste dans notre *Étude hist.*, t. IV, p. 180-209 (116 nos), et dans le *Musée belge*, *loc. cit.* — [2] *Dig.*, l. XLVII, tit. XXII, leg. 1, n. 1 (Marcien); *Étude hist.*, t. I, p. 131, 152. En réalité, les collèges célébraient souvent plus d'un banquet le même mois. *Ibid.*, t. I, p. 325; t. IV, p. 685. — [3] Nous pensons que C. Callewaert a définitivement prouvé que le christianisme était interdit comme religion et que le crime reproché aux chrétiens était d'être chrétiens. Voy. ses articles dans la *Revue d'hist. ecclésiastique*, Louvain, 1901, t. II; 1902, t. III; 1911, t. XII, et dans la *Revue des quest. historiques*, 1903, t. LXXIV, p. 28-55; 1904, t. LXXVI, p. 5-88. Quoi qu'il en soit — et ce n'est pas le lieu d'entrer dans cette autre controverse fameuse — le christianisme était interdit. — [4] G. Boissier, *La religion romaine*, in-8°, Paris, 1884, t. II, p. 301. — [5] Voir plus loin, col. 2118, n. 12. — [6] C'est ainsi qu'il faut entendre l'accusation que formula Celse vers le milieu du IIe siècle. Voir plus loin. — [7] M. Besnier, *Les catac. de Rome*, 1909, p. 44. Voy. un autre parallèle tracé par G. Boissier, *loc. cit.*; Paul Allard, *Le christ. et l'emp. rom.*, p. 80-82.

nature même de la communauté que les chrétiens formaient dans chaque ville vers la fin du IIe siècle : c'était une communauté déjà nombreuse, qui devenait de jour en jour plus nombreuse, composée de riches et de pauvres, essentiellement religieuse, et quand l'évêque ou son délégué venait déclarer l'établissement d'un collège funéraire, il eût fallu vraiment que les employés du préfet de la Ville consentissent par complaisance à feindre d'ignorer ce dont il s'agissait [1].

A Rome et dans les grandes villes, la communauté chrétienne était si nombreuse dès la fin du IIe siècle qu'elle ne pouvait pas se faire passer pour un collège funéraire. Les collèges de ce genre comprenaient peu de membres, une centaine au plus, ordinairement beaucoup moins. Les corporations professionnelles les plus puissantes n'atteignaient guère plus de mille membres [2]. « Une église de grande ville, comme celle de Rome, de Carthage, d'Alexandrie, pouvait compter aisément, au milieu du IIIe siècle, de trente à quarante mille fidèles. Il eût été malaisé de déguiser en collège funéraire une multitude aussi considérable [3]. » On a beau dire [4] que les chrétiens de la même ville pouvaient former plusieurs groupes et plusieurs collèges, qu'il aura existé autant de collèges funéraires chrétiens qu'il y avait de catacombes et de cimetières. On a beau faire remarquer qu'en 308 le pape Marcel institua vingt-cinq paroisses pour le baptême, la pénitence et la sépulture, et dire que c'étaient autant de collèges qui se constituaient ainsi. Le *Liber pontificalis* nous apprend encore qu'en 238 le pape Fabien divisa les quatorze régions de Rome entre les sept diacres et fit construire des édifices dans les cimetières [5]. Au lieu d'un collège funéraire de quarante mille membres, il y en aurait eu vingt-cinq de dix-huit cents. Il faudrait encore admettre une véritable connivence de la police impériale [6]; car, sans avoir le goût de la contradiction, il faut bien dire qu'elle ne pouvait pas s'y tromper. L'autorité aurait donc fermé les yeux sur la fiction légale : les chrétiens, dit-on, avaient des intelligences de tous côtés. Mais voyez à quoi l'on aboutit en admettant ce système : à déclarer que la loi n'était pas observée, que le gouvernement ne l'ignorait pas, mais qu'il faisait semblant de ne pas le savoir! Or, c'est précisément ce que nous disons, mais nous admettons que, si le gouvernement fermait les yeux, ce n'était pas sur de prétendus collèges funéraires, c'était sur des communautés religieuses non autorisées, extérieurement semblables à une foule de collèges, religieux, professionnels et autres, que le gouvernement laissait vivre sans autorisation [7]. Il faut insister sur la différence : De Rossi ne soutient pas seulement que le gouvernement laissait se commettre une fraude légale, mais qu'il y prêtait lui-même les mains, qu'il était de connivence avec les contrevenants, puisqu'il leur reconnaissait formellement les privilèges des collèges funéraires, et pourquoi De Rossi a-t-il imaginé cette attitude singulière d'un pouvoir si défiant à l'égard des collèges qui abusaient de l'autorisation? Pour ne pas devoir admettre que ce gouvernement fermait souvent les yeux sur une catégorie d'associations religieuses sans leur conférer aucun droit, qu'il leur permettait de vivre sous le régime du droit commun, comme à beaucoup d'associations religieuses, professionnelles et autres! En vérité, ce système considéré de près, n'est-il pas juridiquement, administrativement et politiquement plus étrange que le nôtre?

En outre, cette répartition des chrétiens d'une même ville entre plusieurs collèges n'est qu'un expédient, une pure hypothèse, contraire à l'organisation même de la communauté chrétienne, qui était toujours une dans une seule et même ville. Le christianisme était partout une religion de cités : les chrétiens de la même cité formaient toujours une seule communauté ayant à sa tête un évêque, et toutes ces communautés réunies formaient l'Église universelle [8]. L'autorité religieuse ne pouvait supporter des groupements indépendants dans la même ville [9] : les paroisses étaient soumises à l'autorité suprême de l'évêque et les diacres commis à l'administration des cimetières dépendaient de lui. Ces nombreux et puissants collèges chrétiens, si peu semblables aux collèges funéraires païens, auraient donc été en quelque sorte fédérés sous un chef suprême, et pareille fédération, que personne ne pouvait ignorer, eût certainement excité les soupçons et éveillé la défiance du gouvernement. En effet, pour prévenir les coalitions entre collèges, on était allé jusqu'à défendre de participer à la fois à deux collèges autorisés et Marc-Aurèle et Vérus avaient renouvelé cette défense : *Non licet autem amplius quam unum collegium licitum habere, ut est constitutum et a divis fratribus; et si quis in duobus fuerit, rescriptum est eligere eum oportere, in quo magis esse velit* [10].

Outre le nombre des membres et le nombre des collèges funéraires chrétiens qui auraient dû exister dans les grandes villes, la loi créait d'autres difficultés aux chrétiens. La législation sur les associations, si sévère qu'elle exigeait l'autorisation préalable à la constitution de tout collège, n'avait fait une exception en faveur des collèges funéraires qu'en définissant ces collèges avec soin : *Permittitur tenuioribus stipem menstruam conferre, dum tamen semel in mense cogant.* « Il est permis aux petites gens de verser des cotisations mensuelles, pourvu qu'ils ne se réunissent qu'une fois par mois. » Pourquoi cette restriction? Marcien le dit : *ne sub prætextu huiusmodi illicitum collegium coeat*, « de peur que sous la forme de ce collège funéraire ne se cache un collège illicite [11]. » Le collège doit être composé de pauvres gens [12]; son but doit être le versement d'une cotisation mensuelle (les riches n'avaient pas besoin de s'associer pour cela); enfin, le collège ne peut tenir qu'une réunion par mois, les cotisations étant mensuelles. On remarquera avec étonnement que le texte du Digeste ne détermine pas l'emploi de la cotisation mensuelle et ne parle pas du but funéraire. C'est une lacune qu'on n'a pas encore expliquée. Nous croyons qu'à l'époque de Justinien, où le Digeste fut compilé, il n'y avait plus, depuis longtemps, de col-

[1] L. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. I, p. 385; Maurice Besnier, *op. cit.*, p. 45. — [2] A Rome, le *collegium fabrum tignariorum* avait près de 1 500 membres; à Milan, le *coll. fabrum et centorionarum* en avait bien 1 200. *Étude hist.*, t. I, p. 351; t. IV, 262. Le *collegium Æsculapi et Hygiæ*, à Rome, en avait 60. *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 10234. — [3] L. Duchesne, *op. cit.*, p. 385; A. Harnack, *Mission u. Ausbreitung des Christentums*, t. II. — [4] *Dictionn.*, au mot CATACOMBES, t. II, col. 2421; M. Besnier, *op. cit.*, p. 45-46. — [5] *Dictionn.*, au mot CATACOMBES, t. II, col. 2422, 2426. — [6] *Ibid.*, col. 2421; M. Besnier, *op. cit.*, p. 46. — [7] Les associations juives furent de même tour à tour tolérées et supprimées; la seule différence, c'est qu'elles réussirent plus d'une fois à être formellement autorisées. Cette autorisation fut, du reste, retirée plus d'une fois. — [8] Voilà pourquoi il y eut tant d'évêques en Afrique (une centaine) et si peu dans les Gaules. Voy. A. Audollent, art. *Afrique*, dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. I, p. 716-717; Harnack, *Mission*, 2e édit., t. II, p. 240, n. 7. — [9] A. Harnack, *Verfassung der alten Kirche*, p. 76-79. — [10] *Dig.*, l. XLVII, tit. XXII, leg. 1, n. 2 (Marcien). — [11] *Dig.*, l. XLVII, tit. XXII, leg. 1 pr. (Marcien). — [12] S'il avait pu recevoir des hommes riches et influents, il serait devenu plus facilement un « collège illicite ». En réalité, les nombreux collèges funéraires que nous connaissons sont composés de pauvres, d'affranchis et d'esclaves, uniquement et non en majeure partie, comme dit Paul Allard, *Le christianisme et l'empire romain*, p. 80; en effet les protecteurs (*patroni*), qui se réduisent le plus souvent à un ou deux, sont en dehors du collège.

lèges funéraires. Ces institutions païennes avaient disparu avec le paganisme déchu. Heureusement, nous avons conservé le texte même du sénatus-consulte dans une inscription de Lanuvium, dans les statuts du *collegium salutare Dianæ et Antinoi* ou *corpus cultorum Dianæ et Antinoi* fondé en l'an 133. En tête de ces statuts, nous lisons :

Kaput ex S(enatus) c(onsulto) p(opuli) R(omani). Quib[us coire co]nvenire collegium q(ue) habere liceat. Qui stipem menstruam conferre volen[t in fune]ra, in it collegium coeant conferendi causa, unde defuncti sepeliantur [1].

Les mots *Quibus... liceat* forment le titre de ce chapitre du sénatus-consulte; la phrase suivante nous dit que ceux qui sont autorisés à former toujours un collège, ce sont ceux qui se proposent de verser une cotisation mensuelle pour les funérailles.

Voilà ce que la loi permettait. Or, personne n'ignorait que parmi les chrétiens il y avait des personnes de toute condition, de tout rang même : dès l'an 111, Pline l'écrit à Trajan; en l'an 197 et en l'an 212, Tertullien le proclame très haut et sans crainte de commettre une imprudence; les découvertes de J.-B. De Rossi l'ont d'ailleurs prouvé clairement [2].

D'autre part, personne n'ignorait que la communauté chrétienne était une société religieuse. Tertullien déchire donc tous les voiles de la fiction légale quand il le crie très haut : *Corpus sumus de conscientia religionis*, etc. « Il n'avait du reste pas besoin de le dire : tout le monde le savait. Pour les païens de son temps, l'idée de chrétien était inséparable de l'idée de membre d'une société religieuse. Les réunions de culte, le lien religieux qui unit tous les fidèles, sont les premières choses qui aient été aperçues et calomniées [3]. » Reconnaître une communauté de chrétiens, c'était donc reconnaître une corporation religieuse avant tout. Personne ne pouvait s'y tromper et l'on devait se rendre compte que toutes ces corporations religieuses d'une même ville, composées de riches et de pauvres, étaient solidement unies sous un même chef et constituaient un État dans l'État. Qui donc croira, encore une fois, que les magistrats romains aient fermé les yeux sur une pareille organisation religieuse, lui aient même conféré la légalité, sous forme de collèges funéraires, alors qu'ils auraient refusé de les tolérer simplement comme collèges religieux [4]?

On insiste et l'on fait remarquer que la loi admettait le caractère religieux des collèges funéraires, puisqu'elle leur permettait de se réunir aussi souvent qu'ils voulaient pour leur culte, pour leurs banquets sacrés, par exemple : *Sed religionis causa coire non prohibentur, dum tamen per hoc non fiat contra senatus consultum, quo illicita collegia arcentur* [5]. On n'a pas assez remarqué la restriction : dans les réunions religieuses, comme dans les réunions d'affaires, le collège doit éviter tout ce qui en ferait un « collège illicite », un collège prohibé comme dangereux. Or, toute réunion de chrétiens était dans ce cas, le christianisme étant interdit. Tertullien le reconnaît au commencement de son *Apologétique* [6] et nous verrons que plus loin [7] il se plaint que les païens rangent parmi les « factions illicites » ces associations chrétiennes que l'on prétend, en se fondant précisément sur la description qu'il en fait au même endroit, avoir été des collèges funéraires !

Non, les communautés chrétiennes n'étaient pas des collèges funéraires, mais des sociétés religieuses, établies sans autorisation. Au milieu du IIe siècle, Celse accusait les chrétiens de former entre eux des associations, secrètement et contrairement aux lois : ὡς συνθήκας κρύβδην πρὸς ἀλλήλους ποιουμένων χριστιανῶν παρὰ τὰ νενομισμένα [8]. Secrètement, car ils ne demandaient pas l'autorisation et ne faisaient aucune déclaration au bureau du préfet de la Ville ou de la police municipale. Et que lui répond Origène vers 248, sous Philippe? Pas plus que Tertullien en 197 et en 212, il ne soutient que les associations chrétiennes sont légales; au contraire, il admet qu'elles sont contraires aux lois, mais les chrétiens, dit-il avec Tertullien [9], ne sont pas tenus de se soumettre à une loi tyrannique inspirée par le démon. La loi ne saurait prévaloir contre le droit de la vérité : Οὐκ ἄλογον οὖν συνθήκας παρὰ τὰ νενομισμένα ποιεῖν, τὰς ὑπὲρ ἀληθείας [10]. « Pareil *corpus* n'avait à sa naissance aucune existence légale; quand la loi s'occupa de lui, ce fut pour le proscrire comme un crime capital; loin de se dissoudre, il résista et rien n'y fit. C'est le phénomène catholique, cela... [11]. »

Pour en finir avec ces considérations théoriques, il nous reste à faire deux observations. On ne paraît pas avoir remarqué que, si les collèges funéraires pullulaient dans les provinces occidentales et latines, ils étaient inconnus dans les provinces orientales et grecques. L'hypothèse de De Rossi ne résoudrait donc pas la question pour l'Orient, où les associations chrétiennes (les hétéries en Bithynie, les συνθῆκαι de Celse et d'Origène) vivaient en dépit de la loi et possédaient les immeubles nécessaires à la vie corporative.

C'est avec moins de raison, d'autre part, qu'on oppose à De Rossi la profonde répulsion que les collèges funéraires inspiraient aux chrétiens. On cite le cas de Martialis, évêque de Legio (Léon) et d'Asturica (Astorga). Cet évêque fut déposé en 254 pour différentes fautes qu'il avait commises et on lui faisait notamment le reproche d'avoir assisté aux banquets d'un collège païen et d'avoir fait enterrer ses fils par ce collège, à la mode païenne : *Martialis quoque, præter gentilium turpia et lutulenta convivia in collegio diu frequentata et filios in eodem collegio exterarum gentium more apud profana sepulcra depositos et alienigenis consepultos...* [12]. Cette répugnance pour les collèges païens était naturelle, mais ne prouve nullement, il faut en convenir, que les chrétiens ne pouvaient pas avoir leurs collèges funéraires à eux, exempts des turpitudes et des excès qu'ils reprochaient aux collèges païens.

IV. Nous venons de voir combien de difficultés l'hypothèse de J.-B. De Rossi rencontre dans la législation sur les collèges funéraires, combien elle paraît peu conforme à l'application qu'on faisait de cette législation. Trouve-t-elle un appui plus solide dans les documents littéraires et épigraphiques? Nous ne le pensons pas et cet argument *e silentio* sera une confirmation éclatante de notre thèse, car si réellement, pendant tout le IIIe siècle, les chrétiens avaient formé, à Rome, à Carthage et ailleurs, des collèges funéraires, il serait étrange que leur souvenir ne se fût conservé nulle part.

On en a donc cherché des traces dans les auteurs et

[1] *Corp. inscr. lat.*, t. XIV, n. 2112, lig. 10-13. — [2] Pline, *Ad Trai.*, 97; Tertullien, *Apol.*, I, 7; XXXVII, 4; *Ad Scapulam*, 5; voir *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, ARISTOCRATIQUES (*Classes*), t. I, col. 2845 sq. — [3] L. Duchesne, *op. cit.*, p. 386. — [4] Il faut reconnaître qu'en temps de persécution, tout au moins, quand le culte qui était le but connu du collège était proscrit comme illicite, on n'aurait pas toléré ces collèges. — [5] *Dig.*, l. XVII, tit. XXII, leg. 1, n. 1 (Marcien); *Étude hist.*, t. I, p. 232-237. — [6] *Apol.*, I-IV. — [7] *Apol.*, XXXVIII-XXXIX. — [8] Origène, *Contra Celsum*, I, 1. — [9] *Apol.*, IV, 4 : *Vim profitemini et iniquam ex arce dominationem*. — [10] Origène, *loc. cit.* — [11] P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, 5e éd., 1911, p. 45. — [12] Cyprianus, *Epist.*, LXVII, 6. Commodien dit qu'on entrait dans les collèges païens pour avoir des funérailles pompeuses. *Instruct.*, II, XXXIII, 12 : *Quid proderit pompa defuncto? Incusatus eris qui ob ista collegia quæris*. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 512.

dans les inscriptions et l'on a cru les découvrir d'une manière indubitable dans le chapitre XXXIX de l'*Apologétique* de Tertullien [1]. Nous croyons devoir nous arrêter au sens de ce passage, car depuis De Rossi on l'a compris de travers, on a prêté à l'apologiste une intention à laquelle il n'a pas songé et l'on a été amené à tirer de ses paroles des conclusions absolument forcées, parce qu'on a voulu s'en servir pour étayer une thèse qui est fausse.

D'abord il faut avoir soin de réunir les chapitres XXXVIII et XXXIX de l'*Apologétique*, car ils forment un ensemble. Le but de Tertullien est clairement énoncé dans la première phrase (thèse) et dans la dernière (conclusion). Les idées se succèdent avec la rigueur habituelle à l'apologiste dans tout cet écrit [2], et voici le plan de ces deux chapitres :

Thèse. Il ne fallait pas ranger notre secte parmi les « factions illicites » que la loi défend pour sauvegarder l'ordre public (ch. XXXVIII, 1); car les chrétiens ne commettent aucun des excès qu'on redoute des factions illicites.

1. *Démonstration négative.* 1° Les chrétiens ne troublent pas les assemblées publiques, car ils ne s'occupent pas de politique (§ 2-3). 2° Ils ne prennent aucune part aux factions du cirque, car ils ne fréquentent pas vos spectacles (4-5).

2. *Démonstration positive.* Vie intérieure de la « corporation » chrétienne : dans leurs réunions, les chrétiens ne font que le bien (ch. XXXIX, 1-19).

Conclusion (§ 20-21). Les associations chrétiennes ne prêtent à aucune des plaintes auxquelles donnent lieu les « factions » et, par conséquent, il ne faut pas les ranger parmi les « factions illicites »; il n'est pas juste de les poursuivre comme telles.

Voyons comment ces idées sont développées. Tertullien ne déclare pas qu'il va montrer que les associations chrétiennes sont légales, qu'elles se conforment au sénatus-consulte qui autorise les collèges funéraires, mais qu'elles ne méritent pas d'être rangées parmi les « factions illicites » ou collèges illicites, parmi ceux que la loi poursuit parce qu'ils troublent l'ordre de l'État : *Proinde nec... inter inlicitas factiones sectam istam deputari oportebat, a qua nihil tale committitur, quale de inlicitis factionibus præcavetur* [3]. Septime-Sévère avait renouvelé, peut-être récemment, les mesures prises contre les collèges, autorisés ou non, qu'on qualifiait d' « illicites », car Ulpien dit : *Divus Severus rescripsit eos etiam, qui inlicitum collegium coisse dicuntur, apud præfectum urbis accusandos* [4]. Et dans un autre de ses écrits, Tertullien dit ironiquement : *Nisi forte in senatus consulta et in principum mandata coitionibus opposita delinquimus* [5]. Du reste, les mots qui suivent définissent clairement les collèges parmi lesquels on rangeait les chrétiens : ce sont les « factions » que la loi a défendues pour maintenir l'ordre public, celles qui « troublèrent les comices, les assemblées populaires, les spectacles par le choc des passions rivales, à une époque où les citoyens avaient commencé à trafiquer du concours de leur violence vénale et mercenaire [6]. » On voit que Tertullien ne dit pas que les chrétiens forment un collège autorisé. Non, qu'on ne les range pas parmi les « factions » ou collèges séditieux qui ne pouvaient être tolérés en aucun cas, et l'apologiste sera satisfait.

La démonstration qu'il va faire et la conclusion qu'il en tire le prouvent clairement. Les chrétiens ne troublent pas les assemblées ni les spectacles, dit-il d'abord, car nulle chose ne leur est plus étrangère que la chose publique, et ils s'abstiennent d'assister aux jeux parce que les jeux font partie du culte païen.

Après cette preuve négative de l'innocuité des communautés chrétiennes, il donne, au chap. XXXIX, une preuve positive : c'est l'énumération des occupations de ce que les païens appellent la « faction chrétienne » (*negotia christianæ factionis*), car, dans la bouche de Tertullien, l'expression *christiana factio* est évidemment ironique [7], le mot *factio* ayant toujours un sens péjoratif; c'est, autrement dit, la description de la vie intérieure de la communauté chrétienne.

La corporation chrétienne, Tertullien le proclame hautement, est une corporation (*corpus sumus*) [8] religieuse, spirituelle, car ses membres sont unis par le triple lien d'une foi commune, d'une règle des mœurs commune, d'une espérance commune. Certes, cette corporation n'avait pas sa pareille parmi les collèges autorisés et cette affirmation aurait été imprudente au début d'un parallèle destiné à prouver que les communautés chrétiennes étaient de vrais collèges funéraires. Mais il n'y avait là rien de séditieux et l'État, qui ne poursuivait que les collèges séditieux, pouvait tolérer le *corpus des chrétiens*, il le devait même en toute équité, puisqu'il tolérait les collèges de Mithra et beaucoup d'autres.

Tertullien montre ensuite ce que les chrétiens font dans leurs réunions : ils prient pour les empereurs et leurs ministres, et pour la paix du monde, ils lisent les Livres saints, ils infligent des censures. Ce sont des occupations d'une association religieuse, spirituelle, et non celles d'un collège funéraire, mais non plus celles d'un collège illicite. Il poursuit en décrivant l'organisation de cette communauté spirituelle et certes il va noter des traits de ressemblance avec les collèges païens et spécialement avec les collèges fu-

[1] De Rossi lui-même puisait dans ce chapitre un de ses principaux arguments. *Roma sott.*, t. I, p. 103, et ci-dessus, col. 2111, note 9. Paul Allard, *Les persécutions dans la Ire moitié du IIIe siècle*, p. 9-15; *Le christianisme et l'empire romain*, 1897, p. 76-89. Contra : L. Duchesne, *Les origines chrétiennes* (leçons faites de 1878 à 1801), p. 386-396; *Comptes rendus du IIIe congrès scientifique internat. des catholiques*, Bruxelles, 1895, *Sciences hist.*, p. 488; notre *Étude hist.*, t. I, p. 314-319, et notre mémoire, *Les corporations de l'ancienne Rome et la charité*, dans les mêmes *Comptes rendus*, p. 175 (à part, 30 p.). Les objections semblent avoir un peu ébranlé la loi de l'éminent historien des persécutions dans la vérité de la thèse de De Rossi; d'autre part, elles l'ont amené à présenter cette thèse avec plus de force (1897). — [2] Sur la composition et la rigueur logique de l'*Apologétique*, voyez notre traduction (Louvain, 1911) et l'ouvrage récent de R. Heinze, *Tertullians Apologeticum*, Teubner, 1910. — [3] *Nec* « pas non plus », fréquent dans Tertullien)... *inter inlicitas factiones* est la leçon du meilleur ms., le *codex Fuldensis*; si on lisait *inter licitas factiones*, avec les mss. moins bons, il faudrait donner la forme interrogative à la phrase et le sens serait le même. Mais il n'y a pas de *licita factio*, le mot *factio* ayant toujours un mauvais sens. Les *factiones illicitæ* sont la même chose que les *collegia illicita*, c'est-à-dire des collèges, autorisés ou non, à tendances dangereuses. Voy. notre traduction de l'*Apologétique* de Tertullien, Louvain, 1911, p. 261; R. Heinze, *op. cit.*, p. 445. Dans l'*Octavius* de Minucius Félix (VIII, 3), le païen Cécilius appelle les chrétiens : *homines deploratæ, inlicitæ ac desperatæ factionis*. — [4] *Dig.*, l. I, tit. XII, leg. 1, n. 4 (Ulpien). Il est à remarquer que la plupart des textes de jurisconsultes sur les associations sont de cette époque et l'on peut croire qu'ils visaient les communautés chrétiennes comme les autres collèges réputés dangereux. — [5] *De ieiunio adv. psychicos*, 13. — [6] Tertullien songe ici aux premières lois contre les associations, le sénatus-consulte de 64 av. J.-C. (*collegia sublata sunt, quæ adversus remp. videbantur esse*. Asconius, *In Pison.*, éd. Kiessling et Schell, p. 6-7), à la loi de César qui supprima tous les collèges (Suét., *Div. Iulius*, 42), enfin aux lois d'Auguste (*lex Iulia*) et aux mesures d'application de tous ses successeurs que nous avons exposées. — [7] C'est le nom donné par les païens; voy. c. XXXIX, 21 : *non est factio dicenda*. — [8] Il est remarquable qu'il n'applique jamais le mot *collegium* à ce *corpus* : les chrétiens ne forment pas un collège proprement dit.

néraires, mais tous ces traits sont inhérents à toute organisation corporative : un président, une caisse, des fonds destinés au but social. Son intention n'est nullement d'assimiler la corporation chrétienne à une catégorie de collèges païens, mais de montrer qu'il ne s'y passe rien de répréhensible, et, dans le parallèle qu'il institue, il ne fait pas ressortir les traits qui feraient de la corporation chrétienne un collège légal, mais ceux qui la distinguent, à son avantage, de tous les collèges païens, qui en font une association inoffensive dont le but est purement religieux.

Le président est choisi parmi les plus vertueux et ne paie pas son élection, comme c'était la coutume dans tous les collèges païens, à l'imitation des cités [1]. L'argent, les intérêts matériels ne jouent aucun rôle. Si la communauté a « une sorte de caisse » (*si quod arcæ genus est*), cette caisse n'est pas alimentée par la « somme honoraire » versée ailleurs comme prix de l'élection, mais par les cotisations mensuelles de ceux qui veulent ou peuvent les payer. C'est dans cette caisse et dans cette cotisation mensuelle qu'on a voulu trouver la première ressemblance décisive entre les communautés chrétiennes et les collèges funéraires. Or, on voit d'abord que Tertullien ne dit pas même que les chrétiens ont toujours une caisse, ni une véritable caisse, et pourtant l'*arca communis* est la marque distinctive d'un collège, au point que défendre d'avoir une *arca communis*, c'est interdire un collège [2]. L'*arca communis* d'un collège autorisé est prévue par la loi, elle est alimentée selon les prescriptions de la loi et elle doit être employée à des dépenses prévues par la loi. Il en était ainsi dans les collèges funéraires. Chez les chrétiens, la caisse n'est qu'un « dépôt de la piété. » Elle n'existe pas légalement, elle n'est pas alimentée légalement, et elle n'est pas dépensée légalement. Ce n'est qu'une « sorte de caisse » qui n'existe que quand la communauté a recueilli des aumônes volontaires et n'en a pas encore disposé [3]. Elle n'est pas alimentée par la somme honoraire, prix de l'élection des chefs, ni par des cotisations imposées, mais par des contributions volontaires, par les aumônes des fidèles fortunés. A un jour fixé par mois, celui qui le peut ou le veut y verse une cotisation modérée : *Modicam unusquisque stipem menstrua die, vel cum velit et si modo velit et si modo possit, adponit.* Dans les collèges funéraires, la *stips menstrua* est prévue par la loi, fixée par les statuts et obligatoire : c'est pour la verser que le sénatus-consulte permet aux membres de se réunir « une seule fois par mois; » le confrère qui était en retard de paiement était déchu de ses droits [4]. Dans la communauté chrétienne la cotisation n'est pas obligatoire et d'autre part tous n'ont pas droit aux secours; les riches seuls paient et les nécessiteux sont seuls à être secourus. Ce n'est donc pas même un collège proprement dit, car dans un collège les devoirs et les droits des membres sont les mêmes. Singulière façon de prouver que les chrétiens forment un vrai collège funéraire, qu'ils se conforment à la loi !

Mais, dit habilement Paul Allard, la périodicité mensuelle des cotisations signalée par Tertullien, avant même le commencement du IIIe siècle (en 197), ne peut guère s'expliquer, pour les chrétiens, que par l'intention de se conformer dès lors à la réglementation de ces collèges, qui exigeait la mensualité des versements [5] : car dans les Églises les réunions rituelles, ayant lieu chaque dimanche, étaient hebdomadaires et non mensuelles. Par ce moyen, les Églises semblent avoir acquis la capacité juridique [6]. — Or, ce qui distinguait les collèges funéraires, ce n'était pas la *stips menstrua* en elle-même, mais la *stips menstrua* destinée aux funérailles : *qui stipem conferre volent in funera* [7]. La *stips menstrua*, plus ancienne que les collèges funéraires, était probablement d'un usage général dans tous les collèges, autorisés ou non, qui devaient vivre de leurs propres ressources et spécialement dans les collèges voués à des cultes étrangers non dotés par l'État. Elle était probablement commune à tous les collèges. Les communautés chrétiennes l'avaient empruntée, sans l'imposer, aux collèges religieux plutôt qu'aux collèges funéraires [8].

Ce qui suit est encore plus important. Tertullien parle de l'emploi des fonds recueillis par la corporation chrétienne. C'est « comme un dépôt de la piété, » dit-il. On n'y puise pas pour organiser des festins, des beuveries et des ripailles, comme celles qui avaient lieu dans tous les collèges païens, pas seulement dans les collèges funéraires, et qui scandalisaient tous les païens [9]. Quelle est donc la destination des dons volontaires? « Nourrir et enterrer les pauvres (*egenis alendis humandisque*), secourir les orphelins et les orphelines, les serviteurs devenus vieux, les naufragés, les chrétiens que leur foi a fait jeter dans les mines et dans les prisons ou reléguer dans les îles. » On a voulu conclure de cette phrase que la caisse des chrétiens était destinée *en premier lieu* à la sépulture des frères défunts, comme dans les collèges funéraires, et M. Paul Allard dit très habilement, mais moins exactement : « Les Églises ont une caisse (*arca*) où sont versées les cotisations et les aumônes : mais à la différence des collèges, ce qui chez elles n'a pas servi à l'inhumation des pauvres est employé en œuvres de charité, au lieu d'être dépensé à des banquets et à des fêtes [10]. » N'est-ce pas mettre en relief un mot (*humandisque*) qui ne vient qu'en second lieu et que l'apologiste a mis sur la même ligne qu'une série d'autres, pour en tirer l'intention d'assimiler la corporation chrétienne à un

[1] Dans toute leur organisation, les collèges romains prennent pour modèle la cité. *Étude hist.*, t. I, p. 513. — [2] Liv., l. XXXIX, 18; *Corp. inscr. lat.*, t. I, n. 196, lig. 10 (collèges de Bacchus); *Dig.*, l. III, tit. IV, leg. 1; *Étude hist.*, t. I, p. 43, 449; t. II, p. 445-447. — [3] Sous Valérien, le diacre Laurent, administrateur des biens de l'Église de Rome, est sommé de livrer les trésors confiés à sa garde. Il présente au magistrat une troupe de pauvres. S. Ambroise, *De off.*, I, 41; I, I, 28; Prudence *Peri Steph.*, II. « On ne pouvait dire plus clairement, dit P. Allard, *op. cit.*, p. 109, que les cotisations mensuelles et les aumônes versées dans la caisse ecclésiastique n'y séjournaient pas et se répandaient tout de suite sur les misérables. » L'Église de Rome, dit Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 43, 11, nourrissait alors tous les jours 1 500 indigents. Saint Cyprien écrit que l'Église ne fait pas d'économies et que tout ce qu'elle reçoit s'en va aux orphelins et aux veuves. *De opere et eleemosynis*, 15. Ces passages sont cités par Paul Allard, *op. cit.*, p. 118-119. — [4] *Corp. inscr. lat.*, t. XIV, n. 2112, p. 197, lig. 22 : *quisquis non pariaverit*, t. VIII, n. 2557, lig. 24 : *qui arca soluti sunt. Étude hist.*, t. I, p. 452, n. 7. — [5] C'est une erreur. Marcien, *Dig.*, l. XLVII, tit. XXII, leg. 1, dit : *dum tamen semel in mense, coeant conferendi causa.* Cela veut dire « une seule fois par mois » et non « au moins une fois par mois ». Comme c'était l'habitude de verser la cotisation mensuellement, une réunion par mois était nécessaire; on ne voulait pas en permettre plus d'une, parce qu'on craignait que le collège n'en abusât. Voy. la suite de la phrase et notre *Étude hist.*, t. I, p. 149-150. — [6] *Le christianisme et l'empire romain*, p. 83. — [7] *Corp. inscr. lat.*, t. XIV, n. 2112, p. 196, lig. 12. — [8] *Étude hist.*, t. I, p. 451-453; Marquardt, *Le culte chez les Romains*, t. I, p. 169-173. Les collèges voués aux cultes étrangers demandaient aussi des contributions (*stipem conferre*) au public et ils ne pouvaient le faire qu'à des jours fixés. Pour les fidèles de la *Magna Mater*, voy. Cic., *De leg.*, II, IX, 22; ils avaient des μηναγύρται (titre d'une comédie de Ménandre). Marquardt, *op. cit.*, p. 171, n. 6. — [9] Tertullien cite, au § 15, des sodalités et d'autres collèges religieux; S. Cyprien parle des *turpia et lutulenta convivia* des collèges funéraires. Les banquets (*cenæ*) ou repas de corps étaient des actes religieux et les collèges pouvaient les célébrer plusieurs fois le même mois. *Étude hist.*, t. I, p. 152; t. IV, p. 687. — [10] *Le christianisme et l'empire romain*, p. 82.

collège funéraire? Cette intention n'existe pas; c'est précisément l'intention contraire que nous voyons chez Tertullien. Les chrétiens enterrent leurs pauvres; les païens enterrent tous les membres du collège. Les chrétiens le font par charité et sans exiger une cotisation des indigents; l'essence des collèges païens est de verser une prime funéraire (*funeraticium*) aux héritiers de leurs membres défunts, quels qu'ils soient, qui ont régulièrement payé leur cotisation. Le sénatus-consulte et, d'accord avec lui, les statuts des collèges funéraires exigeaient que la cotisation mensuelle fût versée régulièrement et excluaient du bénéfice de la prime funéraire (*funeraticium*) quiconque eût été en retard de paiement [1]. D'un côté, nous voyons une sorte d'assurance mutuelle pour garantir à tous des funérailles honorables et c'était pour cela qu'on entrait dans un collège funéraire [2]; de l'autre, ce n'était que l'une des nombreuses œuvres que leur foi et leur charité inspiraient aux chrétiens à l'égard des frères pauvres.

Et en effet, que d'œuvres de charité que la loi ne prévoyait pas, que les collèges funéraires n'ont jamais connues [3] et auxquelles Tertullien accorde la même importance qu'à l'inhumation des indigents : nourrir les pauvres, secourir les orphelins, les vieux serviteurs, les naufragés, les confesseurs de la foi.

Tout cela, c'est la pratique de la charité chrétienne (*dilectionis operatio*) qui, dit Tertullien, étonne les païens et leur arrache ce cri : « Voyez comme ils s'aiment ». Cette charité vient de ce que les chrétiens sont frères, ayant le même Père dans les cieux. Et Tertullien achève ce tableau de la fraternité chrétienne, qui est prête à mettre tout en commun entre gens qui n'ont qu'un esprit et qu'une âme. Cette fraternité, incompréhensible aux païens, qui explique que les fonds recueillis sont dépensés en œuvres de charité, explique aussi le repas commun des chrétiens, ces « banquets d'amour », sobres et modestes, au rebours des repas des collèges païens, ces agapes qui sont encore un soulagement pour les pauvres, qui commencent et finissent par des exercices pieux. Le but de cette description est toujours le même, et Tertullien, finissant comme il a commencé, s'écrie : « Oui, c'est à juste titre que cette association chrétienne est déclarée illicite, si elle est semblable aux associations illicites; c'est à juste titre qu'on la condamne si l'on peut lui reprocher les excès qu'on reproche aux factions... Quand des hommes probes et honnêtes s'assemblent, quand des hommes pieux et chastes se réunissent, ce n'est pas une « faction » mais une curie [4]. »

Il est clair, et Tertullien le dit assez, que le but de ces deux chapitres et de tout ce parallèle est de montrer que la corporation chrétienne de Carthage et d'ailleurs ne peut être traitée en « faction », en collège illicite ou dangereux. Isolés ou réunis, les chrétiens ne font rien de répréhensible, ils ne font que le bien et l'on ne peut agir contre eux en vertu des lois portées contre les factions illicites.

Suffit-il de dire [5] : « Bien que par l'esprit tout diffère, par la constitution extérieure tout se ressemble dans les communautés païennes et chrétiennes : aussi les expressions dont se sert Tertullien pour décrire les assemblées des fidèles [6] se trouvent-elles celles-là même qu'emploient soit le sénatus-consulte sur les associations funéraires, soit à propos des collèges les jurisconsultes Gaius et Ulpien [7]. » Ou encore [8] : « Ainsi chaque détail de la vie extérieure des chrétiens, évoquant, soit dans les choses soit dans les mots, un détail d'apparence semblable emprunté à la vie des corporations, paraît justifier l'hypothèse proposée. » Eh bien non, tout cela ne prouve pas que la corporation chrétienne était un collège funéraire, mais tout cela prouve qu'*extérieurement* la corporation chrétienne ressemblait à *tous* les collèges romains et il ne pouvait en être autrement. Vivant au milieu du monde romain, elle devait prendre pour modèle les corporations romaines. Ce qu'il fallait prouver, c'est qu'elle était organisée en collège funéraire et que Tertullien soutient que comme telle elle était légale. On n'a pu prouver ni l'un ni l'autre et nous concluons qu'au lieu de fournir un indice positif en faveur de la thèse de De Rossi, le passage de Tertullien suffit pour la condamner; car, si l'apologiste, qui était avocat et jurisconsulte, avait pu dire que les associations chrétiennes étaient des collèges funéraires autorisés par le sénatus-consulte, il n'aurait pas manqué d'invoquer la loi en leur faveur et il ne se serait pas borné à prouver que les associations chrétiennes ne sont pas contraires à la loi, que les mesures décrétées contre les factions illicites ne leur sont pas applicables, qu'il faut les laisser vivre [9].

L'illustre explorateur des catacombes, l'éditeur des inscriptions chrétiennes de Rome, a naturellement cherché des traces des prétendus collèges chrétiens dans les textes épigraphiques. Et d'abord quels noms pouvaient-ils bien porter? Ils ne pouvaient pas se donner des noms tels que ceux de *cultores Iovis*,

[1] Sur la prime funéraire ou *funeraticium*, voy. notre *Étude hist.*, t. I, p. 268, 487. — [2] Commodien, *Instr.*, II, XXXIII, 12: *Quid proderit pompa defuncto? Incusatus eris qui ob ista collegia quaeris.* — [3] Nous avons prouvé ailleurs que les collèges romains ne s'occupaient pas de bienfaisance. — [4] *Curia* était le nom des sénats municipaux; c'était aussi le nom donné à ces divisions de la bourgeoisie municipale appelées ailleurs « tribus ». Le terme *curia*, pris dans ce sens, se rencontre surtout en Afrique, où, chose remarquable, ces curies étaient organisées corporativement, ayant la capacité juridique, une caisse, un local, des chefs, des patrons et leurs statuts. Dans les statuts de la *curia Iovis* de Simitthus, on voit qu'elles s'occupaient même des funérailles et qu'en Afrique, où les *cultores deorum* sont rares, elles pouvaient remplacer ceux-ci. *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 14683. Voy. notre *Étude hist.*, t. III, p. 364, et Kübler, dans Pauly Wissowa, *Realencyclopädie*, au mot *Curia*, p. 1829. Il est assez vraisemblable, comme le suppose P. Allard, *op. cit.*, p. 87, n. 1, que Tertullien pense ici à ces curies municipales et demande qu'on compare les communautés chrétiennes à ces curies plutôt qu'à des factions séditieuses. Les curies étaient légales, puisqu'elles faisaient partie de l'organisation municipale, mais nous ne voyons pas qu'on puisse en conclure que les corporations chrétiennes étaient aussi légales. — [5] P. Allard, *op. cit.*, p. 82. — [6] *Columna... arcae... stipem menstrua die... egenis alendis humandisque. Apol.*, c. XXXIX. — [7] *Dig.*, l. III, tit. IV, leg. I, 1; l. XLVII, tit. XXII, leg. I. — [8] P. Allard, *op. cit.*, p. 85, on vient de le voir, en convient lui-même, mais cela infirme son raisonnement. Il faut remarquer que beaucoup de collèges professionnels ou religieux s'occupaient aussi des funérailles de leurs membres et que ce n'est pas même là un trait propre aux collèges funéraires. *Étude hist.*, t. I, p. 264-267. On a signalé d'autres ressemblances, la sportule ou la part plus grande accordée à certains membres dans les distributions de sportules et dans les banquets (*sesquiplicarius*, *duplicarius*, *triplicarius*), les patrons des collèges qu'on a comparés aux bienfaiteurs de la corporation chrétienne, etc. Ce sont des traits communs à tous les collèges romains. *Étude hist.*, t. I, p. 126, 489. — [9] Cf. R. Sohm, *Kirchenrecht*, Leipzig, 1892, I, p. 75, n. 2; R. Heinze, *op. cit.*, p. 147-148. M. Heinze nous reproche d'avoir écrit que Tertullien demande en faveur de la corporation chrétienne la tolérance accordée aux collèges non autorisés, mais inoffensifs. En effet, Tertullien ne pouvait pas demander cela explicitement, puisque la loi ne permettait l'existence d'aucun collège non autorisé. Il demande que l'on ne poursuive pas le *corpus christianorum* comme une faction séditieuse, mais au fond et en pratique, cela ne revient il pas à dire qu'elle mérite le traitement favorable, la tolérance réservée aux collèges inoffensifs, même non autorisés?

collegium Æsculapii et Hygiæ : le titre d'adorateurs d'une divinité païenne leur eût évidemment répugné. Mais les chrétiens, nous dit-on, pouvaient tourner la difficulté sans se mettre en frais d'imagination. Ils pouvaient, par exemple, se faire appeler *cultores Luciæ, Fluviæ Domitillæ, Priscillæ*, etc.[1], du nom des anciens propriétaires des sépultures privées qui avaient donné naissance à ces cimetières. Nous croyons qu'ils ne le firent pas, car il n'y a pas de traces de pareils noms, et qu'ils ne le pouvaient même pas, parce que ce ne sont pas là des noms de collèges funéraires et que d'ailleurs ils auraient eu un sens inadmissible pour les chrétiens. Il y a bien quelques collèges funéraires païens qui empruntent leur nom à celui d'un homme, mais aucun ne s'appelle adorateurs (*cultores*) d'un homme, car le mot *cultores* ne s'applique qu'à la divinité. Les collèges païens que nous appelons « domestiques », parce qu'ils sont formés des affranchis et des esclaves d'une même maison, se disent adorateurs du Génie ou des Lares de leur patron ou maître : *cultores Geni Britti Cordi*, à Sulmone[2]; *cultores Larum Marcellini*, à Sæpinum et souvent ailleurs[3]. Il y a cependant une sorte de noms païens qui auraient pu convenir à un collège chrétien, propriétaire d'un cimetière; c'est celui-ci : *collegium sanctissimum quod consistit in prædiis Larci Macedonis*[4]. Mais nous ne trouvons rien de pareil chez les chrétiens.

On a tenté d'expliquer comme une ingénieuse circonlocution inventée par des chrétiens le nom d'un collège funéraire de Fanum Fortunæ en Ombrie[5] :

LOC . SEP
CONVICTOR
QVI · VNA · EPVLO
VESCI · SOLENT
INFR · P IN AGR
P

De Rossi le premier[6] a soupçonné que ce nom dissimulait un collège chrétien et l'on a admis que tout au moins il pourrait être chrétien[7]. Ce collège cacherait un collège d'agapes en même temps funéraire, puisqu'il a son lieu de sépulture. Ce serait la précieuse indication d'un *collegium* chrétien célébrant son repas de corps (l'agape) avec régularité. « De Rossi, nous dit-on, estime avec raison que les collèges païens n'avaient aucun besoin de dissimuler leurs associations au moyen d'une périphrase, tandis que c'était une question de prudence élémentaire de la part des chrétiens de cacher leur nom véritable, sous un régime qui faisait du nom même de chrétien un acte délictueux : *nomen in causa est*[8]. » Malheureusement ce ingénieux raisonnement n'est que spécieux. Pourquoi ne serait-ce pas plutôt un collège païen? Les collèges funéraires, comme d'ailleurs tous les collèges romains, avaient leurs repas de corps : nous avons conservé la liste des banquets annuels de plusieurs[9] et nous savons qu'entre leurs banquets à date fixe, ils avaient l'art de multiplier les occasions de s'asseoir à la même table (*qui una epulo vesci solent*)[10]. On entrait dans les collèges pour festoyer comme pour s'assurer de belles funérailles[11]. Aussi les noms analogues ne sont-ils pas si rares parmi les collèges professionnels ou funéraires. Les marbriers de Catina s'appellent *conviv(a)e marmorari*[12]; et à Ravenne on trouve un *convibium veteranorum*[13]. D'autres s'appellent *collegium comestorum, convictores, convictus, sodales ex symposio* et même *co(m)potores*. La plupart de ces collèges, sinon tous, sont funéraires[14]. L'inscription de Fanum nous fait sans doute connaître un collège du même genre.

Cette inscription disparaissant, que reste-t-il? Il reste les deux fameuses inscriptions de Cherchel (Césarée de Maurétanie), dont l'une a paru donner le nom chrétien calqué vraiment sur le nom des collèges païens, celui de *cultores Verbi*. Nous en donnons la transcription.

Corp. inscr. lat., t. VIII, n. 9585 :

Aream ad sepulchra cultor verbi contulit
et cellam struxit suis cunctis sumptibus,
eclesiæ sanctæ hanc reliquit memoriam.
Salvete fratres puro corde et simplici :
Evelpius vos sa[lu]to sancto spiritu.
Eclesia fratruum hunc restituit titulum
M(arci) An(tonii) I(uliani) Severiani c(larissimi) v(iri).
Ex ing(enio) Asteri[15].

Corp. inscr. lat., t. VIII, n. 9586 :

In memoria(m) eorum,
quorum corpora in ac-
cubitorio hoc sepulta
sunt, Alcimi, Caritatis, Iulianæ,
et Rogatæ matri(s) Victoris presbyte-
ri, qui hunc locum cunctis fratrib(us) feci[16].

Dans le premier de ces deux textes, un personnage, qui prend le nom d'Évelpius et le titre d'« adorateur du Verbe », *cultor Verbi*, donne un terrain (*area*) pour les sépultures; il y a construit une *cella* à ses frais et laisse ce monument à la « sainte Église » de Césarée. Plus tard, l'inscription primitive ayant été détruite, sans doute pendant une persécution, l' « Église des

[1] Art. CATACOMBES, t. II, col. 2420. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. IX, n. 6320. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. IX, n. 2481. Voyez la liste dans notre *Étude hist.*, t. IV, p. 160. — [4] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 404. Larcius Macedo fut consul suffectus en l'an 122 ap. J.-C. Voy. d'autres collèges semblables dans notre *Étude hist.*, t. I, p. 215, n. 1-3. Cf. art. CATACOMBES, t. II, col. 2432; De Rossi, *Roma sott.*, t. III, p. 508; Cumont, *Mithra*, n. 504, est d'avis que ce pourrait être un collège de Mithra. — [5] *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 6244. *Locus sep(ulturæ) convictor(um) qui una epulo vesci solent. In fr(onte) p(edes)..., in agr(o) p(edes)...* Le nombre des *pedes* n'a pas été gravé. — [6] *Bull. crist.*, 1864, p. 62; *Roma sott.*, t. I, p. 103 note. — [7] *Dictionn.*, au mot AGAPE, t. I, col. 709, 814-815; Boissier, *Relig. romaine*, t. II, p. 338; Syxtus, *op. cit.*, p. 199. Nous avions suivi nous-même l'autorité de De Rossi, *Étude hist.*, t. I, p. 51-25. — [8] *Dictionn.*, au mot AGAPE, t. I, col. 815-816. — [9] *Ordo cenarum. Étude hist.*, t. IV, p. 685. Les mots *epulum, epulari, vesci* sont fréquents dans les inscriptions. *Ibid.*, t. IV, p. 514, 685-700. — [10] *Étude hist.*, t. I, p. 323-329. — [11] S. Cyprien, *Epist.*, LXVII, 7; Commodien, *Instr.*, II, XXXIII, 8; De Rossi, *Roma sott.*, t. III, p. 512. — [12] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 7039. — [13] *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 136; Léon Halkin, *Les collèges de vétérans*, dans *Revue de l'Instr. publ. en Belgique*, 1896. — [14] *Étude hist.*, t. I, p. 51-52, 323, n. 2; t. IV, p. 204, n. 17-30. Comparez encore à Fanum même, *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 6222 (ms. 361 ap. J.-C.) : *ut nulli liceat in eodem edificio corpus sepulture mandare, set tantummodo convivi(u)m co(e)pulantibus vel refrigerantibus pateat.* — [15] Voyez *Dictionn.*, fig. 175, au t. I, col. 813-814, art. AGAPE, Bibliographie, t. I, col. 774, note 6; 811, note 1; *Bull. crist.*, 2796, note 13. Renier, *Inscr. d'Algérie*, n. 4025; De Rossi, 1864, p. 28; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9585, et Add., p. 974; Buecheler, *Carmina epigr.*, 115 (vol. I, p. 67). Il y a six sénaires iambiques, avec certaines particularités prosodiques. L'inscription primitive comprenait les cinq premiers vers; le généreux bienfaiteur y avait pris le surnom d'Evelpius. Après sa mort, l'*ecclesia fratruum* (forme locale pour *fratrum*) fait regraver l'inscription et y ajoute en caractères serrés le vs. 6 et le nom du donateur au génitif dépendant de *titulum* : c'est ainsi que nous apprenons son vrai nom. Le rédacteur s'appelle *Asterius*. Au vs. 5, le graveur a oublié une syllabe dans *saluto*. Sur les particularités prosodiques et orthographiques, voy. Buecheler et le *Corpus* (Add., p. 974) et *Dictionn. d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. III, au mot CHERCHEL. — [16] Voy. la fig. 943, au t. I, col. 2798, art. AREA. Bibliographie, *ibid.*, n. 5. Renier, *Inscr. d'Algérie*, 4026; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9586.

frères » la fait restaurer et ajoute le nom du bienfaiteur, M. Antonius Julianus Severianus, sénateur. On suppose que le monument datait du IIIe siècle et que la restauration est du IVe : il n'y avait plus aucune raison de cacher le nom du bienfaiteur.

La seconde inscription nous fait connaître un autre monument funéraire (*accubitorium*) de Césarée, que le prêtre Victor a fait construire pour « tous les frères », *cunctis fratribus* [1].

Que peut-on conclure de ces deux inscriptions? La première nous parle d'un *cultor Verbi* et elle donne un autre nom à la communauté chrétienne de Césarée, celui d'*ecclesia sancta* ou *ecclesia fratruum;* la seconde paraît appeler la même communauté *cuncti fratres.* C'est une erreur de croire que le mot *cultor*, « adorateur », et la locution *cultor Verbi* sont formés d'après le nom des collèges funéraires; elle sont conformes à l'usage général du mot *cultor* [2]. Ce n'est donc pas le nom technique d'un collège, tel que pourrait être celui de *cultores Verbi* au pluriel, s'il était appliqué à la communauté; c'est le nom que prend un chrétien qui ne veut pas être désigné sous son vrai nom, soit par modestie ou humilité chrétienne, soit plutôt par mesure de prudence. Pour la même raison, il prend le surnom d'Évelpius. Plus tard, après la paix de l'Église, la communauté de Césarée reconnaissante inscrit son vrai nom sur le monument, comme l'a fort bien expliqué dom Leclercq, t. I, col. 2797.

Ces inscriptions ne nous font donc pas connaître de collège funéraire chrétien, mais elles nous apprennent les noms que prenait la communauté chrétienne, société ou corporation religieuse présidée par l'évêque. Le nom le plus ordinaire est *ecclesia* et c'est celui dont se servira l'édit de Milan pour désigner la corporation (*corpus*) chrétienne, opposée aux individus qui la composent [3]. Voy. ÉGLISE. Les noms de « société des frères », *fratres*, ἀδελφοί, *fraternitas*, ἀδελφότης, étaient peut-être aussi courants et pris officiellement par les communautés chrétiennes [4]. Voy. FRATRES. Il nous suffira de constater ici que toutes ces dénominations ont un sens religieux, qu'elles sont des noms pris par une société religieuse et que peu importe pour nous que cette société religieuse ait eu une sépulture commune, car cela ne prouve nullement qu'elle ait la forme légale d'un collège funéraire [5].

M. Paul Allard relève une seule de ces communautés qui lui paraît avoir eu une existence légale, parce qu'elle aurait eu la capacité juridique. « Une épitaphe d'Héraclée, dans le Pont, contient à l'adresse des violateurs éventuels du tombeau, une menace d'amende à payer « aux frères », c'est-à-dire à la communauté chrétienne du lieu : pour qu'une telle menace eût, le cas échéant, un effet légal, il faut que cette communauté ait été considérée comme légitimement constituée [6]. » Voici cette épitaphe, telle que De Rossi l'a trouvée dans un ms. de Cyriaque d'Ancone :

ΑΥΡ · ΦΙΛΙΠΠΙΑΝΟΣ · ☧ · ΕΠΟΙΗΣΑ ΕΜΑΥ
ΤΩ ΚΑΙ ΤΗ ΓΥΝΑΙΚΙ ΜΟΥ ΑΥΡ ΔΕΚΝΙΑΝΗ
☧ · ΚΑΙ ΤΩ ΠΑΤΡΙ ΜΟΥ ΑΥΡ ΝΕΟΦΥΤΩ
☧ · ΕΙ ΔΕ ΤΙΣ ΤΟΛΜΗΣΕ ΕΤΕΡΟΝ ΒΑΛΕΙΝ
ΔΩΣΕΙ ΤΟΙΣ ΑΔΕΛΦΟΙΣ · ⚹ · Φ

Αὐρήλιος Φιλιππιανὸς ἐποίησα ἐμαυτῷ καὶ τῇ γυναικί μου Αὐρηλίᾳ Δεκνιανῇ καὶ τῷ πατρί μου Αὐρηλίῳ Νεοφύτῳ. Εἰ δέ τις τολμήσε[ι] ἕτερον βαλεῖν, δώσει τοῖς ἀδελφοῖς δηνάρια φ' [7].

L'inscription, qui porte le chrisme trois fois répété, n'est probablement pas antérieure à Constantin [8], qui reconnut la personnalité juridique aux Églises. Quoi qu'il en soit, elle ne suffit pas pour prouver que ces « frères » formaient un collège légal. D'abord l'amende sépulcrale doit être payée τοῖς ἀδελφοῖς, c'est-à-dire *singulis hominibus*, et non à une corporation; et puis, l'inscription d'une amende sur les épitaphes était une habitude si générale qu'on ne peut guère tirer de ce fait des conclusions juridiques; ces amendes devaient être rarement payées [9]. Il faut remarquer encore que, dans les provinces grecques, il n'y avait pas de collèges funéraires, et nous verrons que d'ailleurs les ἀδελφοί d'Héraclée pouvaient, pendant certaines périodes d'accalmie du IIIe siècle, se considérer comme une corporation reconnue.

Concluons. L'hypothèse de J.-B. De Rossi ne trouve aucune confirmation, aucun point d'appui dans les textes; elle se concilie mal avec la législation sur les associations, car elle fait naître des difficultés, au lieu d'en résoudre. Ajoutons qu'elle est inutile, car on peut expliquer sans elle le développement de la propriété ecclésiastique.

V. Nous l'expliquons simplement et naturellement par l'attitude de l'État romain *a*) envers les associations et *b*) envers le christianisme pendant les trois premiers siècles. Il nous reste à montrer que cette explication est d'accord avec les faits comme avec les règles du droit [10].

Rappelons d'abord qu'à côté des collèges spécialement autorisés lors de leur fondation et des collèges funéraires autorisés en bloc par un sénatus-consulte, vivaient bon nombre de collèges qui, pour une raison ou pour une autre, ne s'étaient pas mis en règle avec la loi : collèges professionnels, collèges religieux voués aux cultes étrangers surtout, cercles d'amusement, probablement aussi des collèges politiques, de véritables factions. L'État prit souvent des mesures contre ces associations établies secrètement, c'est-à-dire sans

[1] Voyez le commentaire de ces deux inscriptions par dom Leclercq, *Dictionn.*, art. AREA, t. I, col. 2795-2798, avec la bibliographie; art. CALLISTE, t. II, col. 1663, note 5. — [2] Les païens disent *cultor dei*, « adorateurs d'un dieu »; voy. Minucius Felix, *Oct.*, XXXV, 2; Tertullien, *Apol.*, XVI, 5; XXIII, 14; XXV, 11; XLI, 1, etc. Les chrétiens disent de même *cultor Dei*, « adorateur du vrai Dieu » (Tertullien, *Apol.*, XVIII, 3; XXI, 6; XLI, 2; XLVIII, 13), *veritatis cultores* (=*veri Dei*, *ibid.*, XV, 8); *hominis* (=*Christi*) *cultores*. *Ibid.*, XXI, 3. — [3] Clément d'Alex., *Strom.*, VII, 5 : οὐ γὰρ οὗτος τὸν τόπον, ἀλλὰ τὸ ὄνομα τῶν ἐκκλησιῶν ἐκκλησίας καλῶ; Tertullien, *De pud.*, 4 : *apud ecclesiam; Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 2107 : *ecclesia Salonitana*, en 358 Cf. Harnack, *Mission*, I, p. 342. — [4] De Rossi, *Roma sott.*, t. I, p. 104-108; F.-X. Kraus, *Realencyclopædie*, au mot *Fraternitas*; F. Cumont, *Les inscr. chrétiennes de l'Asie Mineure*, dans les *Mélanges d'arch. et d'hist. de l'École fr. de Rome*, 1895, t. XV, p. 20, n. 5. — [5] Ajoutons que jamais le nom de *collegium* ou de *corpus* n'est pris par une association chrétienne. A Seleucia Sidera, en Pisidie, il existait, au Ve siècle, une caravane organisée corporativement sous le nom de τοῦ ἁγίου Γεωργίου συνοδία. Voyez Sterret, *Papers of the Amer. school of class. studies at Athens*, t. II, p. 118, n. 89; t. III, p. 333, n. 465; Rott, *Kleinasiatische Denkmäler aus Pisidien*, etc., Leipzig, 1908; H. Grégoire, dans *Revue de l'Instr. publique en Belgique*, 1908, p. 277-281; Poland, *Gesch. des griech. Vereinswesens*, 1909, p. 115, et Register I E 81 D et E; F. Cumont, *op. cit.*, n. 261, 262. — [6] Paul Allard, *Le christianisme et l'empire romain*, Paris, 1899, p. 84; *Dictionn. d'archéologie chrétienne et de liturgie*, au mot CALLISTE, t. II, col. 1663. — [7] De Rossi, *Roma sott.*, t. I, p. 107 (d'après Cyriaque d'Ancone, *Cod. Vat. 5250*, p. 5 verso); F. Cumont, *op. cit.*, n. 340 *bis*; Dumont, *Mélanges* (éd. Homolle, p. 385, n. 72 *b*), la place à Héraclée de Thrace. — [8] Sur la date, voy. De Rossi, *loc. cit.* — [9] *Étude hist.*, t. IV, p. 650-651; cf. t. I, p. 467-468. C'était une pure formalité et on ne s'inquiétait pas toujours de la légalité. — [10] Défendue dans ses grandes lignes par L. Duchesne, elle a été exposée brièvement par M. Paul Allard et M. Besnier, pour y faire des objections que nous devons réfuter.

autorisation, et il ne cessait de les surveiller d'un œil jaloux. Mais quand elles ne troublaient pas la paix, il ne les inquiétait pas, il les laissait vivre jusqu'au moment où le danger apparaissait. Les lois prohibitives, faites pour empêcher le mal, restreignent souvent la liberté plus qu'il n'est nécessaire : aussi ne les applique-t-on pas toujours rigoureusement. C'est une arme dont on se sert en cas de besoin. Il se fait ainsi que, souvent malgré la loi, trop étroite, trop sévère, grâce à la tolérance, le bien que la loi a proscrit peut vivre et se développer. Il en fut ainsi des lois romaines sur les associations. Nombre d'associations inoffensives, de nature diverse, vécurent à Rome, en Italie et dans les provinces sans autorisation, se contentant d'un régime moins favorable que celui que procurait l'autorisation, mais suffisant pour vivre, car ces collèges pouvaient avoir, à titre collectif, un patrimoine, une caisse, un local, une sépulture, et cela suffisait, surtout à des gens qui s'entendaient entre eux. Nous avons vu que la loi était même généreuse à leur égard, permettant à leurs membres de recueillir les legs faits *singulis* et de partager le patrimoine commun en cas de dissolution. Elle réservait toutes ses sévérités pour les collèges qui menaçaient l'ordre public et ordonnait de les dissoudre comme des « collèges illicites », comme des « factions » dangereuses [1], comme des associations de malfaiteurs, et de poursuivre leurs fondateurs [2].

Il est facile de voir dans quelle catégorie de collèges on rangeait les communautés chrétiennes.

Dès le règne de Néron, la loi romaine avait dit aux chrétiens : *Non licet esse vos!* Il ressort des premiers chapitres de l'*Apologétique* de Tertullien que le seul crime pour lequel on condamnait les chrétiens à la peine capitale, c'était la profession de christianisme : *Christianus sum!* Cette interdiction ne fut pas levée avant l'édit de Milan. Jusque-là le christianisme reste une religion illicite, proscrite et souvent persécutée comme telle [3].

Cependant, si l'on envisage dans son ensemble la lutte de l'empire contre le christianisme, on constate que les années de paix religieuse ne sont guère moins nombreuses que les années de guerre et que les persécutions violentes viennent seulement interrompre de temps en temps le calme dont la tolérance impériale laissait jouir les chrétiens. Rarement même, la persécution s'étend à tout l'empire : c'est que l'initiative est ordinairement laissée aux magistrats, aux gouverneurs, maîtres d'appliquer plus ou moins complètement la loi, selon les exigences de l'opinion locale ou même suivant leur tempérament personnel, comme dit très bien M. Paul Allard [4]. Les Églises chrétiennes ne troublaient pas la paix publique; on ne pouvait leur reprocher que de pratiquer une religion interdite. Quand la populace n'était pas surexcitée contre elles, l'autorité fermait presque toujours les yeux.

Les longues périodes de paix au moins relative permettaient au christianisme de se répandre et de s'organiser. Le nombre des chrétiens grandit au point qu'il devenait impossible de les exterminer ou d'arrêter seulement l'élan de la propagande. Depuis l'origine, ils formaient des communautés. Les cultes étrangers introduits dans l'empire, n'ayant pas l'organisation officielle des cultes de l'État romain ni le budget de l'État, se donnaient naturellement une organisation privée. Il en fut ainsi des juifs, des adeptes de Mithra, d'Isis, de Cybèle, etc. Les chrétiens, fidèles à la parole du Christ [5], ne pratiquaient pas seulement leur religion isolément et individuellement; ils se réunissaient pour les prières et les cérémonies liturgiques et célébraient leur culte en commun; à cet effet, ils formèrent dès l'origine une communauté dans chaque ville, sous la présidence de l'évêque, et cette communauté avait besoin de ressources pour subvenir aux frais du culte et aux œuvres de charité.

Mais assurément, s'il n'était pas permis de pratiquer la religion chrétienne individuellement, il était à plus forte raison défendu de se réunir pour la pratiquer et plus encore de s'associer, d'établir des communautés, des églises, sorte de collèges religieux. Aussi, les communautés chrétiennes, établies sans autorisation, secrètement (κρύβδην), contrairement aux lois (παρὰ τὰ νενομισμένα) [6], dans un but illicite, étaient-elles considérées comme des « collèges illicites » dans le plus mauvais sens de ce terme, c'est-à-dire comme des « factions » dangereuses, comme des foyers de sédition [7]. C'était la loi, et toute l'injustice consistait à traiter les chrétiens avec moins d'indulgence que les cultes païens venus de l'étranger [8].

Les communautés chrétiennes étaient partout connues de l'autorité comme du public païen. Sans doute, elles essayèrent longtemps de vivre en secret et elles y réussirent plus ou moins. Elles n'avaient pas encore de temples publics [9], mais des lieux de réunion (*conventicula*) [10] qui ne se distinguaient pas des maisons privées, car c'était souvent la demeure d'un confrère riche. Elles n'avaient pas encore de cimetières communs : les chrétiens fortunés mettaient leurs sépultures de famille à la disposition des fidèles pauvres. Aussi, pendant près de deux siècles, on ne parle pas d'églises incendiées, d'immeubles dévastés.

Malgré toutes les précautions, la corporation chrétienne, l'Église de chaque ville est connue de tous. Tout au moins son existence est-elle connue. Il ne pouvait en être autrement. Aux yeux des païens, l'idée de chrétien était inséparable de l'idée de membre d'une société religieuse [11]. Parmi les accusations formulées contre les chrétiens, les plus terribles comme les plus absurdes, les plus anciennes aussi, se rapportaient précisément aux réunions liturgiques, aux banquets communs, aux associations qu'on ne savait qualifier en termes assez sévères. En l'an 111, Pline le Jeune, prenant possession de sa province de Pont et Bithynie et suivant les instructions de Trajan, dissout par son édit ce qu'il appelle les « hétéries », c'est-à-dire les associations dangereuses, non autorisées, qui avaient troublé l'ordre dans cette province [12]. Plus tard, les chrétiens traduits devant son tribunal lui assurèrent que depuis cet édit ils avaient cessé de se réunir [13]. Nous venons de rappeler les termes que

[1] Suétone, *Vita Aug.*, XXXII : *Plurimæ factiones titulo collegii novi ad nullius non facinoris societatem coibant; igitur collegia præter antiqua et legitima dissolvit.* Le mot *factio* semble être courant pour désigner ces collèges. Salluste, *Iug.*, XXXI, dit déjà : *Hæc inter bonos amicitia, inter malos factio est.* Pline, *ad Trai.*, 34 : *eas civitates eiusmodi factionibus esse vexatas* (il s'agit d'un *coll. fabrum*). Nous avons vu les passages de Tertullien, *Apol.*, XXXVIII, 1; XXXIX, 21; XL, 1. Spartien dit de Septime-Sévère (c. XVII) : *Fuit delendarum cupidus factionum. Étude hist.*, t. I, p. 134-140. — [2] *Dig.*, l. XLVIII, tit. IV, leg. 1 (Ulpien). — [3] Voy. col. 2113, n. 3. — [4] P. Allard, *Le christ. et l'empire romain*, p. 96. — [5] Matth., XVIII, 20 : *Ubi duo sunt vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum.* Voy. Tertullien, *Apol.*, XXXIX, 2. — [6] Origène, *Contra Celsum*, I. — [7] Domitien fit périr Acilius Glabrio et d'autres comme *molitores rerum novarum* (Suétone, *Dom.*, X); ils étaient accusés d'être chrétiens. — [8] De Rossi, *Roma sott.*, t. II, p. 509 : *L'iniquità del rigore contra i cristiani consisteva in ciò, che mollissime società religiose d'origine greca, asiatica, egizia... furono generalmente tolerate ed anche permesse nell'imperio romano.* — [9] Minucius Félix, *Oct.*, X, 2; XXXII, 1. — [10] *Ibid.*, IX, 1, le païen Cécilius les appelle *sacraria*, des chapelles. — [11] L. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. I, p. 386. — [12] Pline, *Ad Trai.*, 34. — [13] *Ibid.*, 97. Les chrétiens ont donc cru que l'édit s'appliquait à leurs associations.

Celse applique aux communautés chrétiennes vers le milieu du IIe siècle (συνθήκαι). Dans l'*Octavius* de Minucius Félix, qui date, selon nous, du dernier quart du IIe siècle[1], le païen Cécilius ne trouve pas de termes assez forts pour qualifier cette *plebs profanæ coniurationis*, cette *impia coitio*, cette *execranda consensio*, ces *homines deploratæ, inlicitæ ac desperatæ factionis*, qu'il faudrait, dit-il, exterminer[2]. En 197 et en 212, Tertullien s'efforce de démontrer que le corps des chrétiens, société religieuse, n'est pas une « faction illicite », qu'elle est inoffensive, et ne mérite pas d'être poursuivie en vertu des lois sur les associations[3].

Connue de tous et traitée d'illicite, la communauté chrétienne est tantôt persécutée, tantôt tolérée. Quand la persécution éclate, quand on fait abjurer les individus, on arrête les chefs, on défend les réunions, et, comme Pline, on s'assure qu'elles n'ont plus lieu. Persécuter les chrétiens, c'était persécuter l'être collectif qu'ils formaient nécessairement[4]. En temps de paix, au contraire, on n'inquiète ni les individus, ni les chefs, ni la communauté. Quand on ne poursuivait pas la religion chrétienne comme illicite, il était naturel, en effet, qu'on tolérât la corporation chrétienne. On la traitait comme on traitait les collèges non autorisés[5], qu'on poursuivait ou qu'on laissait subsister, suivant qu'ils paraissaient séditieux ou non. L'être collectif que formaient les chrétiens et qui ne cessait de grandir et de se fortifier, pouvait paraître dangereux, dit L. Duchesne; alors on cherchait à l'exterminer. Mais il pouvait aussi paraître inoffensif... On pouvait enfin reculer devant l'extermination de tant de gens et devant la dissolution d'une société que tant de rigueurs n'avaient pu entamer. »

C'est tout ce que demandait Tertullien et avec lui les chrétiens, parce que cela suffisait à la corporation chrétienne : elle pouvait posséder collectivement et cette propriété collective équivalait pour elle à la propriété corporative; elle en avait les caractères extérieurs et, en somme, les avantages pratiques. Aussi était-elle considérée comme corporative par le public et elle fut plus d'une fois reconnue comme telle par des empereurs du IIIe siècle. Car elle finit par se montrer au grand jour.

Après deux siècles, les chrétiens s'enhardirent à bâtir des églises que tout le monde connaissait, car elles étaient apparentes et elles se multiplièrent. Au commencement du IIIe siècle, Tertullien le proclame bien haut : « Notre colombe à nous, dit-il aux valentiniens, c'est-à-dire Jésus-Christ, habite dans le sanctuaire de la simplicité, toujours sur un lieu élevé, a découvert et au grand jour. » *Nostræ columbæ etiam domus simplex, in editis semper et apertis et ad lucem*[6]. En 240, saint Grégoire le Thaumaturge, évêque de Néocésarée, bâtit une église sur le point le plus élevé de la ville[7]. L'église détruite à Nicomédie sous Dioclétien (en 303) est appelée *fanum illud editissimum*[8]. Dans Minucius Félix, le païen Cécilius dit : *per universum orbem sacraria ista teterrima impiæ coitionis adolescunt*[9]. Comme il reproche, d'autre part, aux chrétiens de n'avoir pas de « temples »[10], il faut croire que ces innombrables *sacraria* ne sont pas des églises, que ce sont des salles de réunion dans des maisons particulières, des oratoires privés. Ce qui importe, c'est de constater que ces oratoires sont connus, que Minucius Félix ne craint pas d'en parler. Dans le cours du IIIe siècle, les églises proprement dites se multiplient : avant Dioclétien, il y en avait dans toutes les villes, dit Eusèbe[11], et à Rome on comptait, au commencement du IVe siècle, plus de quarante « basiliques » chrétiennes[12]. Ces édifices et leur destination étaient connus des païens et ils les dévastaient en temps de persécution.

De même, les chrétiens ne craignirent plus d'affecter à la sépulture commune des terrains (*areæ*) dont le public connaissait bien la destination. Tertullien nous parle des *areæ sepulturarum nostrarum* de Carthage menacés par la populace[13] et vers la même époque la catacombe de Saint-Calliste était administrée par le diacre Calliste, comme un bien collectif de la corporation chrétienne[14].

Les chrétiens regardaient ces immeubles comme la propriété de leur communauté et, aux yeux du public comme de l'autorité, ils passaient pour tels. Bien plus, quand l'État se montrait bienveillant, il les traitait comme propriété corporative, et traitait la communauté chrétienne comme une personne civile. « Les édits de confiscation de Valérien en 257 et de Dioclétien en 303 dépossèdent la communauté des biens qui lui appartiennent; en 260, le rescrit de Gallien restitue ces biens à l'Église propriétaire, et en 313, l'édit de Milan renouvelle cette restitution des propriétés possédées à titre corporatif[15]. »

Il faut cependant faire une distinction importante. Jusqu'à l'édit de Milan la corporation chrétienne, j'entends la société religieuse, ayant un but illicite, ne peut pas être déclarée personne civile : car elle n'existe que par tolérance. Mais la tolérance peut aller jusqu'à la traiter comme personne civile et c'est ce que fit Gallien[16].

On s'est étonné de voir, à Rome, l'Église chrétienne faire acte de propriétaire, comme si elle était dotée de la capacité juridique, posséder un cimetière, administré en son nom par un diacre[17]. On s'est étonné surtout de voir cette corporation conserver ses cimetières, alors même que ses membres et ses chefs étaient persécutés. Il a semblé qu'il y avait là une distinction inexplicable et De Rossi a pensé que cette distinction ne pouvait se comprendre que si les biens appartenaient à une collectivité différente de la communauté religieuse, à un collège autorisé et protégé par la loi, à un collège funéraire. « Ce respect du patrimoine ecclésiastique, dit M. Paul Allard, dans le temps même de la plus grande intolérance pour les membres de l'Église, semble difficile à expliquer en dehors de l'hypothèse qui distingue entre la corporation chrétienne, identifiée avec les collèges funéraires au point de jouir comme eux de la protection légale, et les individus chrétiens exposés à une persécution intermittente comme réfractaires à la religion de l'État[18]. »

[1] La date est controversée; nous croyons l'*Octavius* antérieur à l'*Apologétique*, malgré l'argumentation de B. Heinze. — [2] Minucius Félix, *Oct.*, VIII, 3-4; IX, 1. — [3] Voy. col. 2111, n. 9. — [4] L. Duchesne, *op. cit.*, p. 386. — [5] *Ibid.* En disant cela, nous ne voulons pas dire qu'elle ressemblait aux collèges romains non autorisés. Nous avons vu avec Tertullien qu'elle en différait par son but, qui est spirituel, et par son organisation économique qui ne crée pas à ses membres des droits et des devoirs égaux. Seulement, au point de vue de la loi, elle devait être rangée parmi les associations non autorisées et, quand son but était déclaré illicite, parmi les associations illicites ou séditieuses. — [6] Tertullien, *Adv. Valent.*, III. On prend ordinairement ces mots dans le sens propre. Nous avons cependant quelque doute sur le sens du passage. Les cavernes où se cache le serpent des valentiniens et les édifices en plein soleil qu'habite la colombe catholique pourraient bien être des métaphores. J. P. Kirsch, *op. cit.*, p. 9, n'est cependant pas de cet avis. — [7] S. Grégoire de Nysse, dans *P. G.*, t. XLIV, col. 921. — [8] *De mortibus persec.*, XII. — [9] Minucius Félix, *Oct.*, IX, 1. — [10] *Ibid.*, X, 2; XXXII, 1. — [11] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VIII, c. 1. — [12] Optatus Milev., *De schismate donatist.*, II, 4. — [13] Tertullien, *Ad Scap.*, 3. — [14] *Dictionn.*, aux mots CALLISTE, t. II, col. 1661-1663; CATACOMBES, t. II, col. 2421. — [15] *Dictionn.*, au mot CATACOMBES, t. II, col. 2425-2426. — [16] Voy. plus loin. — [17] *Dictionn. d'arch. chrét. et de liturgie*, aux mots CALLISTE, t. II, col. 1661-1663; CATACOMBES, t. II, col. 2420-2421, 2425-2427. — [18] Paul Allard, *op. cit.*, p. 89.

Dom Leclercq a précisé l'objection en ces termes : « On se demandera par quelle subtilité Calliste put exercer sa charge de représentant officiel d'une communauté dont les chefs hiérarchiques, visés directement par les lois, étaient frappés par elles du chef de « pratique d'une religion illicite. » Si la loi tendait à supprimer l'individu délinquant, comment, par quelle contradiction arrivait-elle à reconnaître l'existence de la collectivité et à lui accorder les droits issus de cette reconnaissance? La contradiction est moins formidable qu'elle ne paraît. La politique impériale, oppressive de toutes les associations, n'acceptait qu'une seule, l'association funéraire... Des analogies frappantes montrent assez que les Églises purent, dès lors, satisfaire aux conditions de la propriété corporative et posséder une organisation identique à celle des collèges funéraires [1]. »

L'objection est grave, dit M. Paul Allard. Mais est-il bien vrai qu'avant l'édit de Milan (313), l'Église de Rome ou une autre ait formellement reçu de la loi la capacité juridique ? Est-il vrai que jusqu'en 257 la corporation chrétienne, à Rome et ailleurs, ait joui paisiblement de ses biens, même quand ses membres et ses chefs étaient persécutés, conduits au supplice? Qu'il devait exister pour les biens une garantie légale, alors que les propriétaires étaient exterminés, un titre mystérieux, puisqu'il n'en est question nulle part, mais évident, mais seul capable d'expliquer la sécurité des biens, une sorte de tiers qui, au milieu de la tourmente, rendait le patrimoine intangible, en déclarant qu'il lui appartenait à lui et non à la communauté religieuse, un collège funéraire enfin composé de chrétiens persécutés, mais qu'on devait respecter parce qu'il avait une forme légale et qu'il tenait ses droits de la loi?

Cette intervention ne paraît-elle pas tout à fait étrange? A-t-on réfléchi qu'un collège funéraire ne jouissait de la protection légale, qu'il ne pouvait même subsister que s'il ne servait pas à un but illicite? Qu'une fois le vrai but de ces collèges constaté, ils devaient tomber, comme collèges illicites, sous le coup de la loi même qui réglait ces collèges et qui disait : *Permittitur tenuioribus... ne sub prætextu huiusmodi illicitum collegium coeat. Sed religionis causa coire non prohibentur, dummodo per hoc non fiat contra senatus consultum quo illicita collegia arcentur* [2].

Une autre question se pose. Que deviennent ces collèges funéraires quand, en 313, l'Église reçoit elle-même, comme telle, la capacité juridique? Il faudrait supposer un transfert de propriété dont ne parle pas l'édit de Milan, malgré les précisions de ses termes; il dit au contraire formellement que le *corpus christianorum* qui est propriétaire, ce sont les Églises (*ecclesiæ*). Quand ce transfert aurait-il lieu? Mais il n'eut jamais lieu, parce que jamais la corporation religieuse ne s'est dépouillée au profit d'un collège funéraire. Au contraire, dans le cours du IIIe siècle, nous constatons une série de faits précis qui prouvent clairement que c'est toujours la corporation religieuse et ses chefs qui ont affaire aux autorités persécutrices ou bienveillantes, à la populace soulevée. Les voici :

1° Aux yeux de l'autorité et du peuple païen, comme aux yeux des chrétiens, les églises et les cimetières appartiennent aux chrétiens à titre collectif, au corps des chrétiens.

2° Par une conséquence naturelle, en temps de paix, on respecte les églises et les cimetières; au contraire, quand on veut nuire au corps des chrétiens, on s'empare souvent de ses églises et de ses cimetières; quand la tourmente est passée, on restitue églises et cimetières aux chefs de la corporation religieuse.

3° Certains empereurs bien disposés ou tolérants envers les chrétiens reconnaissent, de fait, et protègent même la propriété collective du corps des chrétiens, et non d'un prétendu collège funéraire; mais c'est une pure faveur, car jamais aucun d'eux ne donne formellement et définitivement à ce corps la capacité juridique.

Voilà ce qui ressort de l'histoire du IIIe siècle et nous allons le prouver brièvement, sans vouloir refaire ici l'histoire des persécutions ni celle de la propriété ecclésiastique. Voy. PERSÉCUTIONS et PROPRIÉTÉ ECCLÉSIASTIQUE. Nous nous bornons à relever les faits intéressants pour notre sujet [3].

En l'an 203, sous Septime-Sévère, Hilarion était gouverneur d'Afrique; le 6 mars de cette année, sainte Perpétue et sainte Félicité subirent le martyre [4]. C'est peut-être alors qu'il y eut des mouvements populaires contre les chrétiens; à Carthage, la populace s'en prit aux sépultures qu'elle connaissait bien comme appartenant à la communauté chrétienne : *Sub Hilarione præside, cum de areis sepulturarum nostrarum adclamassent : Areæ non sint* [5]. Ailleurs, en 197, Tertullien parle de l'odieuse profanation des sépultures chrétiennes, sans toutefois dire qu'il s'agit de sépultures communes [6].

Il faut observer ici que, si les persécutions ne furent pas toujours accompagnées, à Rome et ailleurs, de la profanation des cimetières, la cause peut en être cherchée tout simplement dans le respect que les Romains professaient pour les morts et dans les lois qui protégeaient les tombeaux, sans distinction de culte. Nous allons voir que Valérien lui-même, qui confisqua les églises, se borna à mettre les cimetières sous séquestre.

Alexandre-Sévère (222-235) se montra favorable aux chrétiens. Sans autoriser la religion chrétienne, comme il autorisa le judaïsme, il suspendit la loi qui disait : *Non licet esse christianos*. Son biographe, en effet, s'exprime ainsi : *Iudæis privilegia reservavit. Christianos esse passus est* [7]. Lampride rapporte encore une anecdote qui montre quelle fut la conséquence naturelle de cette attitude tolérante : la corporation chrétienne put jouir en paix de ses biens et son droit de propriété fut même protégé par un rescrit impérial dans un cas particulier [8]. Les chrétiens de Rome, dit Lampride, avaient pris possession d'un terrain, autrefois public, pour y bâtir une église ou du moins pour y établir un lieu de culte [9]. Les cabaretiers le leur disputèrent et l'affaire fut soumise à l'empereur qui trancha le litige par ce rescrit : « Mieux vaut que la divinité soit adorée en ce lieu n'importe de quelle façon que de l'abandonner aux cabaretiers. » On voit que l'empereur se rend bien compte du but des chrétiens. Soutiendra-t-on que c'est un collège funéraire chrétien qui est ici en procès avec les cabaretiers [10]? Non sans doute, et Paul Allard dit lui-même : « Cette

[1] *Dictionn.*, au mot CALLISTE, t. II, col. 1663. L'auteur ne cite comme exemples d'églises dotées de la capacité civile, que celle d'Héraclée et celle de Césarée. Voy. ce que nous en avons dit ci-dessus. — [2] *Dig.*, l. XLVII, tit. XXII, leg. 1, pr. et 1 (Marcien). — [3] Nous suivons en grande partie le résumé si clair du savant historien des persécutions, Paul Allard, dans son ouvrage *Le christianisme et l'empire romain*, 1905. — [4] H. Leclercq, *Les martyrs*, t. I, p. 120. — [5] Tertullien, *Ad Scap.*, 3. Cet opuscule est de 212. — [6] Tertullien, *Apol.*, XXXVII, 2 : *Ipsis bacchanalium furiis nec mortuis parcunt christianis, quin illos de requie sepulturæ, de asylo quodam mortis, iam alios, iam nec totos avellant, dissecent, distrahant.* — [7] Lampride, *Vita Alexandri Severi*, XXII. — [8] *Ibid.*, XLIX. — [9] La réponse de l'empereur prouve que telle était sa destination. — [10] Les termes dont se sert Lampride (*christiani, popinarii*) peuvent indiquer que les chrétiens et les cabaretiers agissent comme *singuli*, et non comme *corpus* même s'ils forment les uns et les autres une corporation de fait (*corpus christianorum, collegium popinariorum*), mais le contraire est plus probable.

décision était grosse de conséquences. Elle consacrait le droit de l'Église non seulement à posséder, mais à ester en justice, comme toute autre corporation. Elle lui concédait même, de préférence à une corporation rivale, une position détachée du domaine public. Mais surtout elle lui accordait pour la première fois un droit (il aurait fallu dire : une faveur) qui semble en contradiction avec toute la législation antérieure : celui d'*adorer Dieu à sa manière*. Jamais l'Église ne fut plus près d'être officiellement reconnue, non seulement comme corporation légitime ou comme association de fait, mais même comme société religieuse. *Christianos esse passus est.* On eût pu croire toute la politique impériale au sujet des chrétiens désavouée par ce prince et l'ère des persécutions close pour jamais. »

Plus d'un écrivain moderne a présenté le rescrit d'Alexandre-Sévère comme une sorte d'édit de Milan avant la lettre. Mais Lampride distingue nettement entre la *tolérance* accordée aux chrétiens et le *droit* accordé aux Juifs, et d'ailleurs, si les chrétiens avaient pris le rescrit d'Alexandre-Sévère pour autre chose qu'une *faveur* impériale, ils furent vite détrompés.

Maximin le Thrace (235-238) proscrivit seulement les évêques, pour frapper les Églises dans leurs chefs et docteurs : τοὺς τῶν ἐκκλησιῶν ἄρχοντας μόνους.., ἀναιρεῖσθαι προστάττει, dit Eusèbe [1]; ce qui prouve que l'organisation des Églises était bien connue de l'autorité [2]. La persécution fut surtout violente en Cappadoce, où la population rejeta sur les chrétiens la faute des tremblements de terre. Origène, qui était alors dans cette province, dit que beaucoup d'églises y furent brûlées [3]. Ce détail, dit M. Paul Allard, montre les communautés chrétiennes en possession de lieux de culte distincts des maisons particulières et connus de tous. Est-il besoin, pour cela, d'admettre qu'elles avaient pris la forme de collèges funéraires, surtout en Cappadoce où ces collèges étaient probablement inconnus [4] ?

Les édits de Valérien (253-259) et ceux de Gallien (253-268) sont plus instructifs encore [5]. En 257, Valérien interdit les réunions (*ne in aliquibus locis conciliabula fiant*), confisqua les lieux de culte, et mit les cimetières chrétiens sous séquestre; il fit traduire devant les tribunaux les évêques et les prêtres [6]. C'est la corporation chrétienne qu'il voulait atteindre et dans ses chefs et dans ses biens, et il la traita comme la loi prescrivait de traiter les collèges illicites et leurs fauteurs [7]. Nous avons vu que, depuis qu'elle était connue, la corporation chrétienne était considérée comme une faction illicite, que Tertullien l'avait défendue contre ce reproche; mais c'est la première fois que par un édit elle est ainsi traitée dans tout l'empire. Si la forme légale de collège funéraire avait protégé jusque-là ses biens, pourquoi, sous Valérien, n'est-il pas question de ces collèges, dont ce prince aurait méconnu les droits?

Après la mort de Valérien, en 260, Gallien, son fils et successeur, fit, par un édit, cesser les persécutions. Aux évêques et aux prêtres, qu'il appelle les magistrats du Verbe (τοῖς τοῦ λόγου προεστῶσιν), il rendit le droit d'exercer leur ministère comme par le passé (τὰ ἐξ ἔθους ἐπιτελεῖν), puis, par des rescrits envoyés à l'évêque d'Alexandrie et à ses collègues orientaux, il régla les mesures d'exécution : il veut, dit-il, que le bienfait de cette faveur s'étende sur tout l'empire, que partout on cède aux évêques les lieux de culte (ὅπως ἀπὸ τῶν τόπων τῶν θρησκευσίμων ἀποχωρήσωσιν) et qu'ils ne soient inquiétés par personne. Un rescrit à d'autres évêques spécifie qu'ils peuvent reprendre possession de leurs cimetières (τὰ τῶν καλουμένων κοιμητηρίων ἀπολαμβάνειν ἐπιτρέπων χωρία) [8]. « L'importance de ces actes, dit M. P. Allard, éclate à tous les yeux. Les chefs des Églises et leurs ministres... reçoivent *une sorte* d'investiture et de titre officiel. Les diverses catégories de propriétés ecclésiastiques... sont rendues aux représentants de l'Église. Celle-ci reçoit... formellement, par un édit et divers rescrits, le droit d'être et de posséder [9]. » « Les chrétiens, dit L. Duchesne [10], étaient sans doute bien tentés de se croire autorisés, comme individus et comme corporation. » Il n'en était rien pourtant : ce n'était qu'un édit de tolérance « un don gratuit, un bienfait » de Gallien (τὴν εὐεργεσίαν τῆς ἐμῆς δωρεᾶς) et non la restitution ni l'octroi d'un droit. Faisons seulement remarquer que c'est bien la corporation religieuse qui, par ses chefs, possède les lieux de culte et les cimetières, non plus par une tolérance tacite, mais par la volonté expresse de l'empereur. C'est bien gratuitement qu'on fait encore intervenir ici des collèges funéraires ayant pour représentants officiels les évêques [11].

Aurélien (270-275) connaissait l'organisation de l'Église chrétienne. Un jour, il écrivit aux sénateurs qui hésitaient à ouvrir les livres sibyllins : « Je m'étonne, pères conscrits, que vous ayez hésité si longtemps à ouvrir les livres sibyllins, comme si vous étiez assemblés dans une église des chrétiens (*in christianorum ecclesia*) et non dans le temple (*in templo*) de tous les dieux [12]. » En 272, il fut appelé à prononcer entre les chrétiens d'Antioche et leur évêque hérétique, Paul de Samosate, qui venait d'être destitué et ne voulait pas céder « la maison de l'Église », c'est-à-dire l'église ou la maison épiscopale, à son successeur Domnus. Aurélien, dit finement M. Allard, est même familier avec les nuances du langage théologique, au point de trancher par une règle de discipline ecclésiastique une question de propriété [13]. « Que la maison de l'Église (τοῦ τῆς ἐκκλησίας οἴκου), dit-il, soit donnée à celui des deux évêques qui est en relations épistolaires avec les évêques de Rome et d'Italie [14]. » Il reconnaît ainsi l'existence collective et le droit de propriété commune des catholiques d'Antioche. C'est le pouvoir séculier qui protège la communauté chrétienne et ses propriétés contre un évêque destitué ! Ne faut-il pas croire que, de même que l'Église d'Antioche, toute Église est reconnue comme une

[1] Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, XXVIII. — [2] Il n'est certes pas besoin de supposer pour cela que les évêques étaient inscrits sur les registres du *præfectus Urbi* à Rome ou des gouverneurs dans les provinces, en qualité de présidents de collèges funéraires. De Rossi, *Roma sott.*, t. II, p. VI-IX. Cf. Tertullien, *De fuga*, XIII. — [3] *Series veteris interpretationis commentariorum Origenis in Matth.*, XXXIX, *P. G.*, t. XIII, col. 1654; Ad Matth., XXIV, 9 sq. : *Ita ut, qui erant fugiti extra fidem, causam terræ motus dicerent christianos, propter quod et persecutiones passæ sunt ecclesiæ et incensæ sunt.* — [4] P. Allard, *op. cit.*, p. 93. — [5] Nous ne savons pas si l'édit de Décie (250), proscrivant pour la première fois tous les chrétiens de l'empire qui refusaient d'abjurer, s'occupa des réunions et des biens des Églises. — [6] *Acta proconsularia Cæcilii Cypriani*, éd. Reifferscheid (*Corpus script. eccl. lat.*, t. III, 3, p. CX-CXIV); Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, XI; P. Allard, *Les dernières persécut. du IIIe siècle* et *Le christ. et l'empire romain*, p. 101-110. La religion des tombeaux, dit P. Allard (p. 108-109), empêcha Valérien d'adjuger au fisc les terrains funéraires des chrétiens. Il est probable que ce même sentiment avait toujours été, jusque-là, la meilleure sauvegarde des cimetières chrétiens; il avait empêché souvent de toucher aux sépultures chrétiennes et permis à l'Église de les administrer à son gré comme une propriété corporative, à Rome surtout. — [7] *Dig.*, l. XLVII, tit. XXII, leg. 2 (Ulpien); l. XLVIII, tit. IV, leg. 1, n. 1 (Ulpien); Paul, *Sent.*, V, XXIX, 1, 2; *Étude historique*, t. I, p. 136-137. — [8] Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, XIII. — [9] P. Allard, *op. cit.*, p. 111. — [10] L. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, p. 386. — [11] *Dictionn.*, au mot CATACOMBES, t. II, col. 2427. — [12] Vopiscus, *Vita Aurel.*, XX. — [13] P. Allard, *op. cit.*, p. 113. — [14] Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, XXX.

« association de fait » ayant le patrimoine qui lui est nécessaire?

Vers la fin de son règne, en 274, Aurélien publia un édit sanglant (*cruenta scripta*)[1] contre les chrétiens, mais sa mort (mars 275) en suspendit l'exécution. Cet édit ne fut pas abrogé, mais tomba tout de suite en désuétude. Il était venu rappeler aux chrétiens que, malgré les apparences, leur culte et leurs communautés n'avaient pas été légalement reconnus, que la vieille prohibition existait toujours en droit.

La paix régna à peu près complète jusqu'aux dernières années de Dioclétien (284-305). Les Églises s'occupèrent à relever les ruines. Peu à peu elles purent croire que la sécurité ne serait plus troublée. Eusèbe trace un tableau enthousiaste des foules qui se rallient au christianisme, des assemblées nombreuses que tiennent les chrétiens, des multitudes qui accourent aux oratoires (προσευκτηρίοις); dans toutes les villes on fut obligé, dit-il, de bâtir des églises spacieuses (ἐκκλησίαι)[2].

Il devient bien difficile de parler encore de collèges funéraires. Depuis Alexandre-Sévère, les faits parlent si haut et si clair que le savant historien des persécutions lui-même a cru devoir faire une concession : « Le troisième siècle, dit-il[3], ne s'achevait pas sans avoir modifié favorablement les rapports de l'Église avec l'État romain. Pendant la première moitié du siècle, l'Église avait réussi, en se faisant accepter soit comme collège funéraire légalement autorisé, *soit au moins comme association de fait*, à constituer le patrimoine nécessaire pour le culte, la sépulture et tous les besoins matériels ou spirituels d'une société organisée. Toute fiction légale avait fini par devenir inutile, puisqu'une décision impériale, aux environs de l'an 225, avait traité l'Église de Rome comme une corporation reconnue et même comme une religion licite, en lui concédant un terrain avec permission d'y adorer Dieu. » Et il ajoute avec raison : « Il fallut le cruel édit de Dèce pour rendre de nouveau illicite la religion chrétienne; mais même alors, la situation de l'Église comme corporation propriétaire ne fut point ébranlée. Cette situation était encore si forte au milieu du siècle, que Valérien la prit pour but principal d'une persécution nouvelle, et s'usa en vains efforts pour dissoudre l'association chrétienne. L'échec de sa tentative amena une seconde reconnaissance de l'Église, plus formelle encore que la première, par Gallien... De nouveau, cette reconnaissance fut abrogée par l'édit de persécution d'Aurélien. L'Église retomba alors dans la situation juridique qui avait été la sienne au siècle précédent, jouissant le plus souvent d'une paix précaire... »

Cette reconnaissance, il faut l'ajouter, n'est pas une reconnaissance légale, mais de fait. Nous ferons remarquer seulement que si, depuis Alexandre-Sévère, la fiction légale des collèges funéraires devient inutile, nous ne voyons pas en quoi elle aurait été nécessaire jusque-là. La situation de fait qu'Aurélien reconnaît n'était pas nouvelle, car elle avait dû mettre du temps à s'établir. En tout cas, la fiction légale des collèges funéraires n'aurait guère duré et l'on n'aperçoit ni comment elle a commencé, ni comment elle a fini. Nous voyons ici la puissance de séduction d'un « système bien lié[4] » et la peine qu'on éprouve à renoncer complètement et d'un coup à une théorie qui a paru ingénieuse et qu'on a défendue soi-même avec talent.

Il nous reste à examiner la situation des Églises chrétiennes sous Dioclétien et Galère, pendant les dix années qui précédèrent l'édit de Milan. Les chrétiens étaient devenus si nombreux, surtout dans l'Orient où l'on suppose qu'ils formaient environ la moitié de la population[5], que les Églises ne pouvaient plus guère être comparées à des *collegia*. Les mesures que décréta Dioclétien la montrent parfaitement organisée dans chaque ville en corporation puissante par le nombre des fidèles, présidée par l'évêque connu de tous, tenant ses réunions publiquement, possédant de fait des églises spacieuses, des cimetières, des biens mobiliers et immobiliers nécessaires au culte et à la charité[6].

Vers la fin de son long règne, Dioclétien, qui s'était réservé le gouvernement de l'Orient, poussé par le César Galère, publia un premier édit à Nicomédie le 24 février 303; il ordonna de raser les églises (τὰς ἐκκλησίας εἰς ἔδαφος φέρειν), de brûler les livres saints et de forcer les chrétiens à abjurer, sous peine d'être dégradés ou réduits en esclavage[7]. Il fit immédiatement saccager et brûler la belle église de Nicomédie (*fanum illud editissimum*)[8] et plusieurs fois Eusèbe, contemporain de ces événements, parle de la destruction des églises (τῶν ἐκκλησιῶν καθαίρεσις)[9]. Par un second édit, Dioclétien fit jeter en prison les évêques et les clercs; par un troisième, il les força de sacrifier ou de marcher au supplice[10]; par un quatrième (304), il ordonna à tous, en tous pays, dans chaque ville, d'offrir publiquement des sacrifices et des libations aux dieux[11]. On voit que tout était remis en question : le droit de se réunir, de s'associer et même celui d'être chrétien : *Non licet esse vos!*

La persécution fut cruelle et sanglante; elle s'étendit à l'Occident. Dioclétien abdiqua le 1er mai 305 et Galère lui succéda[12]. Depuis 308, il y a quatre empereurs, Galère et Maximin Daza en Orient, Constantin et Licinius en Occident. Depuis lors, l'Occident jouit de la paix; en Orient, la guerre aux chrétiens continua. Elle dura jusqu'en 311; enfin Galère, malade, se tourna vers le Dieu des chrétiens et publia un édit dont les termes nous sont connus : il permet, par un

[1] Lactance, *De mort. persecut.*, VI. — [2] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VII, c. I. Eusèbe dit qu'on vit des chrétiens gérer des magistratures municipales ou même administrer des provinces; les évêques et le clergé étaient traités avec de grands égards par l'autorité publique. — [3] Paul Allard, *op. cit.*, p. 117-118. — [4] *Ibid.*, p. 85. — [5] Ad. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, t. II, et les cartes. — [6] On trouve de curieux détails dans les *Gesta apud Zenophilum consularem* de l'an 303, *P. L.*, t. VIII, col. 730 sq.; t. XLIII, col. 793 sq., et à la suite du *S. Augustin* de Gaume, t. IX, col. 1106-1107. A Cirta, la *domus, in qua christiani conveniebant*, avait un *triclinium* ou salle à manger (pour les pauvres), avec des provisions, une bibliothèque, et l'on gardait dans les annexes les objets liturgiques et des vêtements (pour les pauvres). Eusèbe, *Hist. eccl.*, X, V, reproduit une lettre de Constantin à Alinunus, proconsul d'Afrique, où il ordonne de restituer aux Églises chrétiennes les jardins ou maisons et tous les autres biens qui leur appartenaient. — [7] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VIII, c. II, 4; l. IX, c. X; *De martyr. Palæstinæ*, I; *De vita Constantini*, l. II, c. L-LI; Lactance, *De mort. persec.*, XIII. — [8] *De mort. persec.*, XII. — [9] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VII, c. XXXXXXII (τῶν ἐκκλησιῶν καθαίρεσις). Cf. *Gesta proconsularia quibus absolutus est Felix*, *P. L.*, t. VIII, col. 718 sq.; t. XLIII, col. 781 sq. : *Et Zamæ et Furius dirui basilicas*. Plus loin : *perrexit ad locum ubi orationes celebrare consueti fuerant... Cum ad domum eiusdem Felicis episcopi mitteremus* (ceci peut être une maison privée). S. Augustin, *Breviculus collationis cum donatistis*, *P. L.*, t. XLIII, col. 638 : *in basilica Noverum*. — [10] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VIII, c. II. — [11] Eusèbe, *De mart. Pal.*, c. III. A Rome, le fisc s'empare des propriétés de l'Église. L. Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. CL, 182. Sur la restitution des *loca ecclesiastica* en 311, voy. S. Augustin, *loc. cit.*, p. 645-646. Voyez aussi *Dictionnaire d'archéol. chrétienne et de liturgie*, art. CATACOMBES, t. II, col. 2425-2432. — [12] Constance Chlore, devenu Auguste en 305, ne détruisit pas les églises, dit Eusèbe (*Hist. eccl.*, l. VIII, c. XIII : καὶ μήτε τῶν ἐκκλησιῶν τοὺς οἴκους καθεῖλεν), mais, selon Lactance, il les laissa détruire. *De mort. pers.*, XV : *Conventicula... dirui passus est.*

effet de son indulgence, que les chrétiens existent de nouveau et qu'ils relèvent leurs églises, *promptissimam in his quoque indulgentiam nostram credidimus porrigendam, ut denuo sint christiani et conventicula sua componant* (Lactance)[1]; ἵνα αὖθις ὦσιν χριστιανοὶ καὶ τοὺς οἴκους ἐν οἷς συνήγοντο, συνθῶσιν (Eusèbe)[2]; *ut rursum sint christiani et conventicula in quibus orare consueverant, exstruant et reædificent* (Rufin)[3]. Gallien leur accorde donc de nouveau la faveur d'exister, c'est-à-dire qu'il établit la tolérance individuelle; il leur permet de reconstruire leurs églises, c'est-à-dire qu'il tolère de nouveau la corporation religieuse. C'était la situation antérieure à 303.

L'édit de Galère porte aussi les noms de Constantin et de Licinius, mais pas celui de Maximin. Celui-ci, devenu maître de tout l'Orient après la mort de Galère, ne fit cesser les persécutions dans ses provinces qu'après l'édit de Milan et après sa défaite à Andrinople, par Licinius, en 313[4].

L'édit de Milan[5] fut promulgué en 313 par Constantin, qui attribuait ses victoires au Dieu des chrétiens, et par son collègue Licinius. Il clôt définitivement l'ère des persécutions et règle enfin la situation légale des Églises. Les deux empereurs commencent par une déclaration de principe qu'aucun de leurs prédécesseurs n'avait jamais faite : « Il faut donner aux chrétiens et à tous la liberté de suivre la religion qu'il leur plaît de suivre. » Appliquant ce principe nouveau, ils donnent aux chrétiens, comme à tous les habitants de l'empire, l'absolue liberté de pratiquer leur religion, *liberam atque absolutam colendæ religionis suæ facultatem*, et, comme conséquence, ils prescrivent la restitution pure et simple aux chrétiens des édifices où ils avaient l'habitude de se réunir, c'est-à-dire des églises (*loca, ad quæ antea convenire consueverant... restituant*), et des autres propriétés qui avaient appartenu aux chrétiens : *Et quoniam idem christiani non ea loca tantum, ad quæ convenire consuerunt, sed alia etiam habuisse noscuntur ad ius corporis eorum, id est ecclesiarum, non hominum singulorum, pertinentia, ea omnia... iisdem christianis id est corpori et conventiculis eorum reddi iubebis.*

L'édit de Milan ne rétablit pas seulement la situation antérieure à Dioclétien et à Galère : il lui donne force légale. Toutes ses dispositions marquent un ordre de choses nouveau. L'interdiction : *Non licet esse vos* est enfin abrogée en vertu d'un principe nouveau. Il s'ensuit[6] que le but de la communauté chrétienne devient licite, et qu'elle peut recevoir l'autorisation et la capacité juridique, corollaire de cette autorisation. On a voulu conclure des termes de l'édit que les Églises avaient possédé auparavant la capacité juridique, et, en effet, il parle des *loca ad ius corporis eorum... pertinentia* et précise en ajoutant *non hominum singulorum*. Mais c'est à tort qu'on a vu dans cette opposition la distinction juridique de la propriété corporative et de la propriété collective[7]. Ensuite, de même qu'en rendant la liberté religieuse, l'édit ne rend pas un droit personnel, mais il transforme en un droit fondé sur un principe nouveau ce qui n'avait jamais existé qu'en fait et par tolérance, par indulgence impériale, de même il ne rend pas un droit de propriété corporative ou la capacité juridique, mais il consacre comme un droit le fait qui existait depuis longtemps, car depuis longtemps, par la force des choses, les biens de la communauté chrétienne étaient traités comme biens corporatifs en temps de paix religieuse.

La propriété ecclésiastique est enfin établie sur une base légale. Nous pouvons nous arrêter ici, ayant seulement voulu montrer qu'elle n'eut jamais pour support des collèges funéraires, des collèges conformes aux lois sur les associations, mais la communauté chrétienne, le corps des chrétiens, dont elle partagea le sort toujours précaire jusqu'à l'édit de Milan. D'après les propres termes de l'édit, le *corpus christianorum*, au sens juridique[8], ce sont les *ecclesiæ* ou *conventicula*. Il convient donc de ne jamais parler de « collège » chrétien, car le mot *collegium* paraît avoir été toujours évité par les Églises chrétiennes.

J.-P. Waltzing.

COLLIERS D'ESCLAVES. — I. Les esclaves fugitifs. II. Les colliers d'esclaves : 1° colliers; 2° lamelles ou *bullæ* de bronze. III. Valeur des colliers et bulles pour la topographie de Rome. IV. L'abolition du supplice de la marque et l'usage des colliers et bulles. V. Index des inscriptions. VI. Bibliographie.

I. Les esclaves fugitifs. — Les souffrances inséparables de la condition des esclaves engageaient beaucoup de ces malheureux à s'enfuir. Les uns s'évadaient avec l'espoir de retourner dans la patrie d'où ils avaient été violemment ou furtivement enlevés[9], les autres prenaient la fuite pour échapper à la colère du maître et à ses mauvais traitements[10]. Il est fait mention d'esclaves fugitifs dès les époques les plus reculées : le code assyrien d'Hammurabi punit de la peine de mort le complice qui aide un esclave à s'enfuir[11] et celui qui donne asile à un esclave échappé[12]. Combien plus humaine est la loi juive, qui contient cette prescription : « Tu ne livreras pas à son maître l'esclave fugitif réfugié auprès de toi[13] » A Athènes, l'asile des temples est ouvert aux esclaves fugitifs, s'ils ont de réels motifs de se plaindre de leurs maîtres; mais, en dehors de ce cas exceptionnel, tous les moyens sont bons pour les rattraper, proclamations, affiches, donnant leur signalement et promettant une récom-

[1] Lactance, *De mort. persec.*, xxxiv. — [2] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VIII, c. xvii, 9. — [3] Rufin, *Hist. eccl.*, l. VIII, c. xvii, 9. — [4] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. IX, c. x, 10. Par son édit de 313, rendu après l'édit de Milan, il proclame que chacun peut pratiquer la religion chrétienne, il ordonne de restituer aux chrétiens leurs oratoires (τὸ κυριακόν, τὰ οἰκεῖα), les maisons, champs et domaines qui avaient été confisqués (οἰκίας καὶ χωρία). En résumé, on voit que, jusqu'à l'édit de Milan, la situation des biens ecclésiastiques resta précaire, juridiquement et administrativement. Juridiquement, ces biens n'étaient pas propriété corporative, mais collective. Administrativement, ils étaient exposés à tous les risques qui menaçaient les chrétiens eux-mêmes de la part de l'empereur, des gouverneurs et de la populace païenne. — [5] Lactance, *De mortibus persec.*, xlviii; Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, l. X, c. v. Commentaire de P. Allard, *op. cit.*, p. 149-152. — [6] Il est remarquable qu'en 326 Constantin rend aux novatiens leurs églises et leurs cimetières, « parce que cette secte n'a jamais été condamnée » *Cod. theod.*, l. XVI, tit. v, leg. 2 : *Novatianos non adeo comperimus prædamnatos, ut his, quæ petiverunt, crederemus minime largienda. Itaque ecclesiæ suæ domos et loca sepulcris apta sive inquietudine eos firmiter possidere præcipimus, ea scilicet quæ ex diuturno tempore vel ex emptio habuerunt, vel qualibet quæsiverunt ratione.* — [7] Il ne faut pas voir, dans l'opposition *ad ius corporis eorum — non hominum singulorum*, la distinction juridique entre la personne morale (*universitas*) et les membres considérés individuellement (*ut singuli*); les *homines singuli* sont ici des particuliers, des chrétiens qui possèdent des biens privés, et non les membres du *corpus* possédant en commun ou collectivement. *Étude hist.*, t. II, p. 138, 141. L'édit de Milan ne restitue pas leurs biens aux particuliers. Même dans l'édit de Gallien, il n'est pas question de ceux-ci. — [8] *Corpus* et *collegium* sont souvent employés dans un sens général, non juridique, pour désigner une réunion de personnes, quel que soit le lien qui les unit : c'est ainsi que Tertullien dit : *Corpus summa de conscientia religionis* (lien religieux). Dans son sens juridique, *corpus* désigne une association reconnue par l'État et dotée de la personnification civile (par exemple, les collèges professionnels autorisés) : c'est le sens que lui donne l'édit de Milan. Voir notre *Étude hist.*, t. II, p. 139-140, 145-146. — [9] Plaute, *Captivi*, II, II, 15. — [10] Sénèque, *De ira*, III, 5. — [11] Lois d'Hammurabi, 15. — [12] *Ibid.*, 19. — [13] Deut., xxiii, 15, 16.

pense, et tous les châtiments domestiques peuvent être employés pour les punir, chaînes aux pieds, anneaux aux bras, carcan au cou, et même, en cas de récidive, marque sur le front à la pointe du stylet, comme une sorte de tatouage. La fuite des esclaves grecs était si fréquente qu'il y avait, pour ce cas, des contrats d'assurance : ils étaient aussi l'objet de traités d'extradition conclus entre divers États de la Grèce [1]. Mais c'est surtout dans les codes romains et dans les ouvrages des moralistes latins que nous trouvons le plus de détails sur les esclaves fugitifs.

La fuite de l'esclave, dit le jurisconsulte Africanus, est un vol qu'il fait de sa personne à son maître [2]. Dioclétien s'approprie cette définition, dans une loi de 286 [3]. Le maître a droit de rechercher et de revendiquer l'esclave [4]. Il le fait par tous les moyens : soit par affiches ou par le crieur public (Pétrone [5] donne un bien curieux exemple de proclamation avec l'indication de la récompense promise), soit en chargeant de la poursuite des chasseurs d'hommes que l'on appelait *fugitivarii* [6]. Nul asile n'est assuré, dans le monde romain, à l'esclave qui s'est enfui. Quiconque l'a reçu chez soi doit au maître, comme indemnité, un autre esclave ou vingt *solidi* (le *solidus* vaut environ 22 fr. 10 de notre monnaie); s'il l'a reçu deux ou trois fois, l'indemnité sera portée au double ou au triple [7]. Vainement essaierait-on de le sauver, en prétendant l'avoir possédé autrefois et l'avoir ensuite affranchi : l'esclave sera mis à la torture, afin d'établir le vrai ou le faux de cette prétention : « ce qui non seulement sera avantageux aux deux plaideurs, mais pourra détourner de la fuite l'esprit des esclaves [8]. » Si l'esclave appartenait à l'État, *servum fiscalem*, celui qui l'aura caché paiera une amende de 12 livres d'argent [9].

Ces peines pécuniaires atteignent l'homme libre qui s'est fait complice de la fuite : quant au fugitif, si sa qualité est vraiment établie (les jurisconsultes [10] discutent minutieusement le cas où l'esclave doit être considéré comme fugitif), il est abandonné à la volonté du maître, qui le punira à son gré. Selon le mot de Plaute — ce courageux ami des esclaves, qui osa proclamer sur le théâtre leur droit à s'enfuir [11] — celui qui usait de ce droit s'amassait « un abondant pécule de misères [12]. » Le maître pouvait lui infliger la mort, soit par la croix, soit par tout autre supplice. Il pouvait le livrer aux bêtes : Androniens, l'ami du lion, était un esclave fugitif, qui, repris après trois années de vie au désert, fut condamné aux jeux de l'arène [13]. Mais l'intérêt du maître, pour qui l'esclave était un capital, préservait le plus souvent la vie de celui-ci : les prodigues seuls étaient capables de le tuer. Les autres se contentaient de condamner le fugitif aux plus durs travaux : souvent on l'envoyait aux champs, et on l'y faisait travailler enchaîné, après l'avoir marqué non, comme à Athènes, avec un stylet, mais plus cruellement avec un fer rouge, afin qu'en cas de nouvelle fuite il fût toujours reconnu. « Portant sur un front déshonoré la brûlure de lettres ineffaçables, » *inexpugnabili litterarum nota per summam oris contumeliam inustus*, dit Valère Maxime [14], il ne pouvait désormais passer inaperçu. Selon toute apparence, ces bandes d'esclaves que Pline nous montre cultivant la terre, « les pieds enchaînés, les mains entravées, le visage marqué, » *vincti pedes, damnatæ manus, inscriptique vultus* [15], et qui étaient, dit-il (on le serait à moins), de mauvais travailleurs, se composaient pour une bonne part de fugitifs; des fugitifs se trouvaient sans doute aussi parmi ces esclaves du pétrin qu'Apulée [16] représente tournant la meule, « marqués au front, la tête rasée, les pieds serrés par un anneau. »

La marque par le fer rouge était, du reste, fréquente chez les Romains. On ne l'appliquait pas seulement aux criminels : les soldats eux-mêmes étaient marqués au fer rouge [17], probablement sur une partie du corps non apparente. Certains dévots des cultes orientaux se soumettaient volontairement à la marque, faite avec de fines aiguilles rougies au feu, qu'un témoin de la décadence de ces cultes a décrite en vers bien curieux [18]. A plus forte raison la marque était-elle appliquée à diverses catégories de condamnés. On marquait au visage les gladiateurs, ou au moins ceux d'entre eux qui l'étaient devenus à la suite d'une condamnation [19]. On marquait aussi au visage le condamné aux travaux forcés, *ad metalla* [20] : l'auteur de la Vie de saint Cyprien parle des *frontes notati* des confesseurs de la foi travaillant dans les carrières africaines [21]. Dans les maisons riches, où l'on entretenait un bourreau pour les esclaves, celui-ci était fréquemment appelé pour les marquer après quelque délit : Juvénal parle d'un maître irascible, qui fit marquer au visage un esclave pour le punir du vol de deux serviettes [22].

II. Les colliers d'esclaves. — Cependant on employait un autre moyen encore, moins barbare et, à certains égards, plus pratique, pour désigner l'esclave fugitif et rendre sa capture facile. On lui rivait au cou un collier, soit de fer ou de plomb, soit de cuir. Sur le métal du collier était gravée une inscription; ou bien au collier était fixée par des clous ou suspendue par un anneau soit une lamelle de bronze, soit une plaque, ordinairement de bronze, ronde ou carrée, *bulla*, sur laquelle l'inscription était gravée. Cette inscription contenait habituellement deux choses : l'invitation à arrêter l'esclave fugitif; le nom et l'adresse de son maître.

L'invitation à arrêter l'esclave était presque toujours faite par le mot : *tene*; c'est le malheureux lui-même qui était censé engager les passants à l'empoigner : *tene me quia fugi*. Cette formule se rencontre dans un vers de Plaute; on crie après le cuisinier, qui se sauvait par peur des coups de bâton :

> *Redi, quo fugis nunc ? tene, tene* [23].
> « Reviens, où t'enfuis-tu? arrêtez, arrêtez ! »

Bien que les inscriptions d'esclaves fugitifs aujourd'hui connues ne soient pas encore très nombreuses, je n'ai pas la prétention d'en donner ici un *Corpus* complet. Je publie celles que j'ai pu recueillir, en les rangeant sous deux catégories : les colliers; les lames ou médailles de bronze, *bullæ*, appliquées ou suspendues aux colliers.

1° *Colliers*. — 1. TENE ME · ET · REBOCA ME APRONIANO PALATINO · AD MAPPA AVREA · IN ABENTINO QVIA FVGI ·

[1] Voir les textes réunis par Wallon, *Hist. de l'esclavage dans l'antiquité*, 2e éd., 1879, t. I, p. 215, 310-312, 315-317, 481-483. — [2] *Digeste*, l. XLVII, tit. II, leg. 60. — [3] *Code justinien*, l. VI, tit. I, leg. 4. — [4] Loi de Constantin, 317; *Code justinien*, *ibid.* — [5] Pétrone, *Satyricon*, 97. Voir encore Lucien, *Fugitifs*, 27. — [6] Florus, *Epitome rerum romanarum*, III, 19. — [7] *Code justinien*, l. VI, tit. I, leg. 4. — [8] Loi de Constantin, 322; *ibid.*, 6. — [9] Loi de Valens, Valentinien et Gratien, 372; *ibid.*, 7. — [10] *Digeste*, l. XXI, tit. I, leg. 17. — [11] Plaute, *Captivi*, II, II, 16; III, 19-20. — [12] *Mostellaria*, III, I, 6-7. — [13] Aulu-Gelle, V, 14. — [14] Valère Maxime, VI, VIII, 7. Cf. *literatus*, Plaute, *Casina*, II, VI, 49; *inscripti vultus*, Martial, VIII, LXXV, 9; *stigmatiæ*, Cicéron, *De off.*, II, 7. — [15] Pline, *Nat. hist.*, XVIII, 41. — [16] Apulée, *Metam.*, IX. — [17] Aetius, VIII, 12; Végèce, I, 8; Tertullien, *De corona militis*, 11; S. Ambroise, *De obitu Valent.*, II, 1; S. Jean Chrysostome, *Ad II Cor.*, homil. III; *Acta S. Maximiliani*, 1, 2; *Code théodosien*, l. X, tit. XXII, leg. 4. — [18] Prudence, *Peri Stephanôn*, X, 1076-1080. — [19] *Code théodosien*, l. IX, tit. XL, leg. 2. — [20] *Ibid.* — [21] Pontius, *Vita Cypriani*, 7. Voir l'article de M. De Rossi, *Dei cristiani condannati alle cave dei marmi*, dans *Bull. di archeologia cristiana*, 1868, p. 17 sq., et *Diction.*, t. I, au mot Ad Metalla. — [22] Juvénal, *Sat.*, XIV, 21-22. — [23] *Aulularia*, III, II, 1.

Ce collier, qui a fait partie de la collection Auguste Dutuit, fut trouvé sur le territoire de Tusculum, encore attaché au cou du squelette. Il a été publié et commenté par Gatti, dans le *Bull. della Commissione archeologica comunale di Roma*, 1887, p. 265, n. 2000; E. Le Blant, *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1887, p. 220; W. Frœhner, *Collections H. Hoffmann*, Paris, 1886, p. 162, n. 654; *Collect. Aug. Dutuit*, Paris, 1897, p. 45, n. 78, pl. LXXV; De Rossi, *Bull. della Comm. arch. comunale*, 1887, p. 289 sq. Voir aussi *Corp. inscript. lat.*, t. XV, n. 7182.

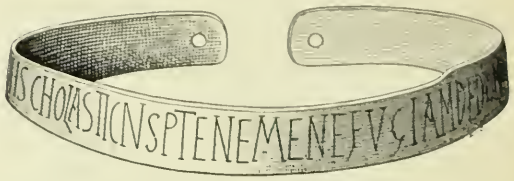
Palatinus, officier de la maison impériale, dépendant du *comes sacrarum largitionum* ou du *comes rerum privatarum*.

2. SERV ● SVM
LEONTI SCRINS
TENE ME NE FVGIA
ET REVOCA IN CLIV
O TRIARIO

Serv(us) sum Leonti scrin(iarii) s(enatus?), tene me ne fugia(m) et revoca in clivo Triario.

Bull. della Comm. arch. com., 1887, p. 291; *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 7178.

Cancellieri, *Notizie del carcere Tulliano*, p. 82; Marini, *Inscr. christ.*, p. 171, n. 13; publié d'après un ms. de Marini, qui le vit au musée Borgia, dans le *Bull.*



3093. — Collier d'esclave.

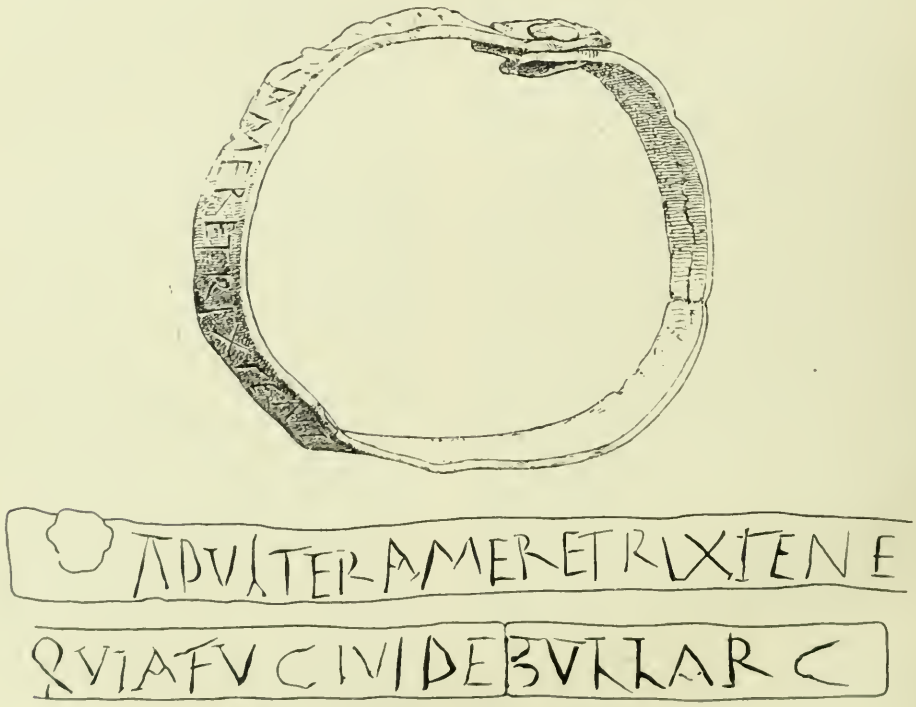
D'après *Bull. della Commis. arch. di Roma*, 1892, pl. 1.

di archeologia cristiana, 1874, p. 44; *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 7180.

V. D. est difficile à expliquer.

5. MINERVINVS · FVG · ITALICI · MIL · TESS . COH · XII · VRB. *Minervinus fugitivus Italici militis tesserarii cohortis XII urbanæ.*

Au musée de Florence, *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 45; *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 7175.



3094. — Collier d'esclave, d'après une photographie.

Scriniarius, employé de la chancellerie impériale ou d'une des préfectures.

3 SERVVS SVM DOMNI MEI SCHOLASTICI V · SP · TENE ME NE FVGIAM DE DOMO PVLVERATA (fig. 3093).

Notizie degli scavi, 1892, p. 23, publié et commenté par De Rossi, *Bull. della Comm. arch. com.*, 1892, p. 11-18 et pl. I; *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 7179.

V(ir) sp(ectabilis), deuxième degré de la noblesse administrative dans le bas-empire.

4. SERVVS SVM V·D· TENE... QVIA FVGIO

Miles tesserarius, sous-officier qui recevait du tribun et faisait passer aux hommes de la cohorte la tablette, *tessera*, sur laquelle était écrit le mot d'ordre.

6. TENE ME QVIA FVGI ET REVOCA ME DOMINO MEO BONIFATIO LINARIO A☧ΩX.

Publié par Pignorio, *De servis*, in-4°, August. Vindelicorum, 1613, p. 21, qui l'avait vu à Rome dans la collection de Lelio Pasqualini; *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 44; *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 7184.

Linarius, fileur ou tisseur de lin.

7. TENE ME FVGI CONCESSI SVM CVIVS EST GEMELLIA) POLICLI V.

Trouvé à Rome en 1869. *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 45; Huelsen, dans *Bull. dell' Istit.*, 1891, p. 312; De Rossi, dans *Bull. arch. comunale*, 1892, p. 13; *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 7185.

Mommsen interprète ainsi cette inscription assez énigmatique, et que De Rossi n'a pas réussi à expliquer : *Tene me, fugi. Concessi sum, cujus est Gemelliana domus ad Poli clivum.*

8. SERVVS DEI FVGITIVVS...

Au musée sacré de la Bibliothèque Vaticane. *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 44; *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 7177.

Servus Dei, d'après De Rossi, serait le nom de l'esclave. Cf. *Inscr. christianæ urbis Romæ*, t. I, p. 133, commentaire de l'inscription n. 288.

9. BVIIA TENE ME NE FAGIA.

Sur la bulle attachée au collier était sans doute indiqué le nom du propriétaire. Les deux I au lieu de L et les deux lettres mises la tête en bas font supposer que l'inscription a été imprimée en caractères mobiles, et non gravée. — Ce collier a été publié par Gori, *Inscr. Etr.*, t. II, p. 145, n. 13 = t. III, p. 283, n. 418; *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 46; *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 7173.

10 (fig. 3094). ADVLTERA MERETRIX TENE QVIA FVGIVI DE BVLLA R(*e*)G(*ia*).

Collier découvert en 1906 à Bulla Regia, dans l'Afrique Proconsulaire (Tunisie). On l'a rencontré dans les décombres qui couvraient l'*area* du temple d'Apollon, avec les débris d'un squelette, dont le crâne indiquait une femme d'une quarantaine d'années. Il est formé d'une étroite bande de plomb, dont les deux extrémités se rejoignent, attachées l'une à l'autre au moyen d'une petite goupille. L'inscription a été gravée à la pointe, sur une seule ligne. Ce collier est aujourd'hui à Tunis, musée du Bardo.

Adultera meretrix ne se comprend pas, car une *meretrix* était du nombre des personnes viles *in quas stuprum non committitur* [1], et ne pouvait être condamnée pour adultère. S'agirait-il d'une femme de condition plus élevée, qui aurait été, pour crime d'adultère, condamnée à la prostitution? Une peine aussi étrange et aussi immorale ne se rencontre pas dans les lois romaines : d'après la loi Julia, promulguée par Auguste, le châtiment de la femme adultère était l'exil [2]; Valentinien l'aggrava terriblement en édictant contre elle la mort [3]. L'historien ecclésiastique Socrate raconte que, indigné de l'usage où l'on était à Rome d'enfermer les femmes adultères dans un *lupanar*, et de les contraindre à s'y prostituer, en faisant sonner une cloche pour avertir de leur présence, l'empereur Théodose interdit cette coutume et fit détruire les lieux où on les enfermait [4]. Ce récit est manifestement fabuleux, comme l'a montré Valois dans sa note sur ce passage de Socrate [5]. L'hypothèse la plus vraisemblable est qu'il s'agit, dans l'inscription que nous publions, d'une esclave prostituée, à qui l'on avait donné le nom d'*Adultera* [6].

Comptes rendus de l'Académie des inscriptions, 3 août 1906, p. 366; *Bulletin arch. du Comité des travaux historiques*, 1906, p. CCLXIV; *Catalogue du musée Alaoui*, Suppl., p. 57, n. 1018; Merlin, *Le temple d'Apollon à Bulla Regia* (*Notes et documents publiés par la Direction des antiquités et arts de Tunisie*, t. I), p. 10-11, fig. 3-4.

2° *Lamelles ou* bullæ *de bronze.* — 11. PETRONIA TENE ME QVIA EVGIBI ET REVOCA ME AD DOMVA THEODOTENIS AD DOMNVM MEVM VITALIONE

P(e)tronia ou *P(e)tronia(nus), tene me quia (f)ugibi et revoca me ad domu(m) Theodotenis ad domnum meum Vitalione(m).*

Au musée de Berlin, n. 539. Orelli, *Inscript.*, n. 2830, corrigé par Henzen, *Suppl.*, p. 245; *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 50; *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 7176.

Inscription d'une femme esclave. Fut-elle deux fois fugitive, et doit-on lire : EVGI(*fugi*) BI(*bis*)? Ce n'est point probable; Henzen lit en un seul mot EVGIBI, *fugivi*, et telle est la version adoptée par le *Corpus*.

12. IANVARIVS DIC
OR SERVVS · SVM · DEX
TRI EXCEPTORIS · SENA
TVS · QVI MANET IN RE
5 GIONE QVINTA IN A
R(*e*)A MACARI

Orelli, n. 2831; *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 50; *Bull. della Comm. arch. com.*, 1887, p. 289; *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 7174.

Exceptor senatus, secrétaire ou sténographe du sénat. L'*area Macari* n'est connue que par ce seul monument.

13. TENE ME NE FVGIAM ET
REVOCA ME IN FORO TRAIANI
IN PVRPVRETICA AD PASCA
SIVM DOMINVM MEVM

Inscrit sur le revers effacé d'une monnaie de Constantin. Orelli, n. 2832. Les trois inscriptions publiées par Orelli sous les n. 2830-2832 ont été empruntées par lui à Fabretti, *Inscript.*, p. 522. *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 50; *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 7191.

14. FVGITI
BVS SO(*sum*) REVO
CA ME IN ABEN
TINO IN DOMV
5 POTITI V. C.
AD DECIA
NAS

Notizie di scavi, 1884, p. 220; De Rossi, *Bull. della Comm. arch. com.*, 1887, p. 266, 293; *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 7181.

15 (fig. 3095). HILARIONIS
SO TENE ME ET REVO
CA ME QVIA FVGI DE R.
· XII A BALIN(*eo*) SCRIB
5 ONIOLVM ROME

A ω

Hilarionis sum, tene me et revoca me, quia fugi de regione XII ad balineum Scriboniolum Rome.

Trouvé en 1879 à Grotta Ferrata. *Bull. di arch. crist.*, 1879, pl. XI, n. 1; *Ann. dell Inst. di corresp. arch.*, 1880, p. 10; *Bull. della Comm. arch. com.*, 1887, p. 286; *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 7188.

16. TENE · ME QVIA ·
FVGIO ET · RE
VOCA · ME · IN
VIA · LATA · AD
5 FLAVIVM
D. M.

[1] *Digeste*, l. XXV, tit. V, leg. 1; XLVIII, V, 6. — [2] Paul, *Sentent.*, II, 26, 14. — [3] Ammien Marcellin, XXVIII, 1. — [4] Socrate, *Histoire ecclés.*, l. V, c. XVIII. — [5] Note reproduite dans *P. G.*, t. LXVII, col. 611. — [6] On donnait aux esclaves des *cognomina* de fantaisie, empruntés à la mythologie, à l'histoire, à la géographie, à l'histoire naturelle, etc. Il n'est pas surprenant qu'on ait donné à celle-ci un honteux surnom.

Deux exemplaires existent de cette *bulla* quadrangulaire : l'un a été acheté en 1810 par le Cabinet des médailles.

Babelon et Blanchet, *Catalogue des bronzes antiques*

3095. — Bulle
D'après *Bull. di arch. crist.*, 1879, pl. XI, n. 1.

de la Bibliothèque nationale, n. 2317; *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 50; *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 7186.

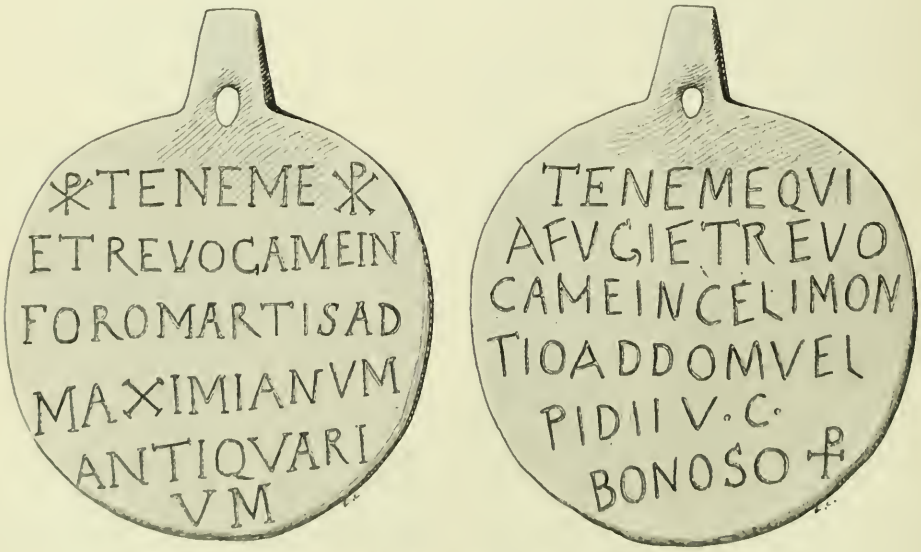
17 (fig. 3096). TENE ME QVI
A FVGI ET REBOC
A ME IN BIA LATA
AD GEMELLIN
V MEDICV

19. TENE ME Q
VIA FVGI ET RE
BOCA ME IN BASI
LICA PAVLI
5 AD LEONE

Pignorius, *De servis*, 1613, p. 22; Licetus, *De lucernis*, 1662, p. 682; Spon, *Miscellanea*, p. 301; Fa-

3096. — Bulle d'esclave.
D'après Babelon, *Catalogue des bronzes antiques de la Bibl. nat.*, n. 2318.

bretti, *Inscripl. antiq.*, 1699, p. 522, n. 360; Muratori, *Thes.*, p. 479, n. 5; De Rossi a montré qu'il ne s'agit pas de la basilique de la voie d'Ostie, mais de celle de Paul Émile au Forum. *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 50, 66; *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 7189.



3097. — Bulle d'esclave. D'après *Bull. di archeol. crist.*, 1872, pl. II, n. 1-2.

Au Cabinet des médailles. Babelon, *Catalogue*, n. 2318; *Bull. di arch. crist.*, 1874; *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 7187.

18. TENE ME ET REVOCA ME AD DOMINV MEV VIVENTIVM IN AR(*e*)A CALLISTI.

Bull. di arch. crist., 1866, p. 91; *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 7193.

20. ☧ TENE ME ☧
ET REVOCA ME IN
FORO MARTIS AD
MAXIMIANVM
ANTIQVARI
VM

21. TENE ME QVI
A FVGI ET REVO
CA ME IN CELIMON
TIO AD DOMV EL
PIDII V.C.
BONOSO ☩

Gravé sur les deux côtés d'une *bulla*. L'esclave avait changé de maître (fig. 3097).

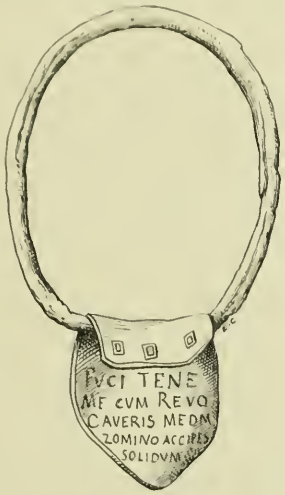
Bull. di arch. crist., 1871, p. 41 et pl. II, n. 1-2; *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 7190.

22. TENI ME NE FVGIA(*m*)

Fragment d'une plaque d'os, taillée en forme d'urne. Au Musée sacré de la Bibliothèque Vaticane. Seul exemple d'une plaque d'esclave en une autre matière que le bronze. *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 47; *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 7197.

23. FVGI TENE ME
CVM REVOCV (*sic*)
VERIS MEVDMV
ZONINO ACCIPIS
5 SOLIDVM

Au musée Kircher. Bulle encore attachée au collier (fig. 3098).



3098. — Bulle d'esclave.
D'après *Dict. des antiq. grecq. et rom.*, t. I, p. 1290, fig. 1712.

Bull. di arch. crist., 1874, p. 49; *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. I, p. 1290, art. *Collare*; Ruggiero, *Catal. del. museo Kircher*, p. 137, n. 508; *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 7194.

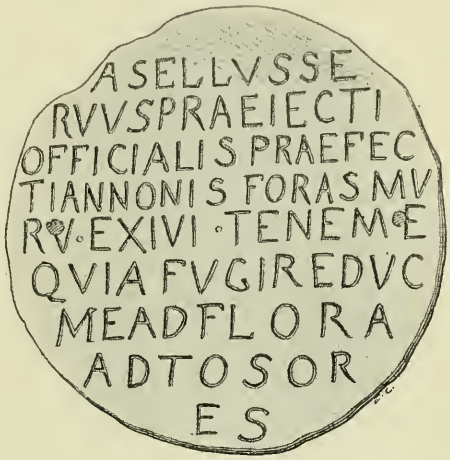
C'est la seule *bulla* sur laquelle soit indiquée la récompense promise à celui qui livrera l'esclave. Celle-ci paraît peu élevée; mais on pourrait dire qu'elle était calculée d'après la valeur personnelle de l'esclave. Constantin fixe à vingt *solidi* la valeur de l'esclave ordinaire, c'est-à-dire qui ne se distinguait par aucun art ou aucun talent particulier [1]. La récompense serait ici du vingtième de cette valeur [2].

Rapprochons, à titre d'exemple et de contraste, l'affiche (imaginaire) rédigée par Pétrone; il s'agit, cette fois, d'un esclave de grand prix :

Puer in balneo paullo ante aberravit, annorum circa XVI, crispus, mollis, formosus, nomine Gilon; si quis eum reddere aut commonstrare valuerit, accipiet nummos mille [3].

Je n'hésite pas à inscrire la *bulla* reproduite ici parmi les *bullæ* d'esclaves, et à la commenter comme telle. Je dois citer, cependant, une remarque faite à son propos par Saglio [4] : « Le petit diamètre du collier ferait supposer que ce n'était pas celui d'un esclave. » Cette observation avait déjà été émise par Ruggiero [5] : *Per la piccolezza del cerchio* (diam. circa 0m12), *opiniamo che sia servito per un animale*. L'éditeur du t. XV du *Corpus*, Dressel, ajoute : *Recte, opinor, concordatque promissio exigua unius solidi*. De Rossi, qui cependant avertit les archéologues du danger de confondre les deux sortes de collier, collier d'animal et collier d'esclave [6], lorsque, comme ici, le mot *servus* ou le nom de l'esclave n'est pas dans l'inscription, considère cependant comme un collier d'esclave celui dont nous parlons. Je ferai observer ici que le diamètre de 12 centimètres, qui étonne Ruggiero, Dressel et Saglio, peut parfaitement être celui d'un collier d'esclave. Il ne diffère pas du diamètre du collier découvert en 1906 à Bulla Regia (n. 10), lequel appartint incontestablement à une femme. M. Merlin, directeur des antiquités en Tunisie, a bien voulu m'écrire à propos de ce dernier :

« Le collier est un peu aplati; son diamètre n'est donc pas partout identique. A certains endroits on a



3099. — Bulle d'esclave.
D'après *Bull. dell' Instit. arch. Germ.*, 1891, p. 341.

seulement 0m11, contre 0m14 à d'autres (dimensions *maxima* et *minima*). Ayant appliqué contre son bord *interne* une ficelle qui suivait minutieusement et exactement les contours de la bande de plomb et ayant développé ensuite cette ficelle sur un mètre, j'ai trouvé que la longueur du collier, mesurée ainsi intérieurement, atteint 0m40 - 0m41. »

Cette expérience s'applique, à très peu de chose près, au collier du musée Kircher.

24. TENE ME Q
VIA FVG ET REB
OCA ME VICTOR
I ACOLIT
5 O A DOMIN
ICV CLEM
ENTIS

25. FVGI EVP
LOGIO EXO(*ficio*)
PRF VRB·

Petite lame opistographe, ayant été attachée à un collier.

Bull. di arch. crist., 1863, p. 25; 1874, p. 48; *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 7192, 7195. Voir *Dictionn.*, au mot CLÉMENT.

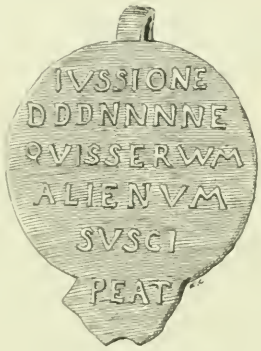
Comme on ne trouve pas d'Euplogius dans la série

[1] *Quicumque fugitivum servum in domum vel agrum, inscio domino, suscepit, eum cum alio pari vel viginti solidis reddat. Code just.*, l. VI, tit. I, leg. 4. Cf. *Dig.*, l. V, tit. II, leg. 8, §, 17; tit. IV, leg. 31; l. XL, tit. IV, leg. 49. — [2] Mais il y avait des esclaves d'une bien moindre valeur : de 2, de 5, de 8, de 10 *aurei*. *Dig.*, l. XV, tit. I, leg. 12, § 4; leg. 37; leg. 38, § 2; l. XVII, tit. I, leg. 26, § 8; l. XLVII, tit. II, leg. 74. — [3] *Satyricon*, 97. — [4] *Dict. des ant.*, t. I, p. 1290, note 16. — [5] *Catal. del museo Kircheriano*, p. 137, n. 508. — [6] *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 62.

des préfets de Rome, l'addition *officio* s'impose. Le maître de l'esclave était donc, non un ancien préfet urbain, mais un employé de son *officium*.

26 (fig. 3099). ASELLVS SE
RVVS PRAEIECTI
OFFICIALIS · PREFEC
TI ANNONIS · FORAS MV
5 RV EXIVI · TENE · ME
QVIA FVGI · REDVC
ME · AD · FLORA
AD · TO SOR
ES

Trouvé près de Velletri. *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 2 janvier 1891; *Bull. dell' Ist. arch. Germ.*, 1891, p. 341; *Bull. della Comm. arch. com.*,



3100. — Bulle.
D'après Saglio, *Dict. des antiq. grecq. et rom.*, t. I, p. 1290, fig. 1713.

1893, p. 186-189; Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains*, 1899, t. III, p. 321; *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 7172.

27 (fig. 3100). IVSSIONE
DDD. NNN. NE
QVIS SERVVM
ALIENVM
5 SVSCI
PEAT

Au musée Ferjeverari, en Hongrie. Orelli-Henzen, n. 6264; *Ann. dell' Inst. di corr. arch.*, 1853, p. 123; *Mon. dell' Inst. di corr. arch.*, t. L, n. 8; *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 49; *Dict. des antiquités*, art. *Collare*, t. I, p. 1290, fig. 1713; *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 7171.

Probablement allusion à la loi des trois Augustes Valens, Valentinien et Gratien, *Code justinien*, l. VI, tit. II, leg. 7, interdisant de recevoir les *servi fiscales* fugitifs.

28. TENE · ME ·
NE FVGIA · REVO
CAS · ME · REGIONE
PRIMA · AVRELIO ·
tête de cerf

Cabinet des médailles. Babelon et Blanchet, *Catalogue des bronzes ant. de la Biblioth. nationale*, n. 2319; *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 7183.

La tête de cerf gravée au-dessous d'Aurélius est peut-être ici pour le *cognomen* Cervianus. Cf. *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 7161.

III. Valeur des colliers et bulles pour la topographie de Rome. — « La principale valeur des inscriptions de colliers ou de bulles d'esclaves fugitifs provient, écrivait en 1887 M. De Rossi, de leurs indications topographiques [1]. » Donnant presque toujours l'adresse du maître, ces inscriptions nomment divers quartiers de Rome, désignent même par leur nom particulier divers immeubles, et sont par conséquent d'un grand secours ou d'un grand intérêt pour quiconque étudie la topographie de la Ville éternelle.

La *Mappa aurea* dont il est question dans l'épitaphe du collier cité plus haut, sous le n. 1, était située dans la XIIIe région, sur l'Aventin : elle est nommée dans les catalogues régionnaires de Rome. Elle était voisine des *thermæ Decianæ*, désignés dans la *bulla* n. 14. Ce vocable « la nappe dorée » paraît désigner un quartier ou *vicus* de la XIIIe région : peut-être celui-ci devait-il son nom au voisinage du Cirque et de la loge d'où le magistrat qui présidait les jeux donnait, en agitant un linge, le signal du départ aux cochers.

Le *clivus Triarius* du n. 2, le *clivus Poli* (?) du n. 7, la *via Lata* des n. 16 et 17, sont des indications sans adresse précise. L'*area Macari*, du n. 12, dans la Ve région, est le nom d'une place publique, connue seulement par cette inscription. Plus intéressante est l'*area Callisti* du n. 18. De Rossi y reconnaît la place de la XIVe région où le pape Calliste fut, sous le règne d'Alexandre-Sévère, jeté par une fenêtre, et sur laquelle on construisit, dans la première moitié du IVe siècle, la basilique de Sainte-Marie du Transtevère [2].

La *purpuretica* du *Forum Trajanum* (n. 13) est un édifice cité par Vopiscus dans la préface de sa Vie de Probus, et dans lequel étaient, dit-il, conservées des archives, *regesta scribarum*, peut-être, selon la conjecture de M. De Rossi [3], les *acta* rédigés par les *scribæ senatus* : Pascasius, le maître de l'esclave fugitif, pouvait être l'un de ceux-ci.

Ad Decianas, au n. 14, désigne les *thermæ Decianæ* signalés sur l'Aventin par la *Notitia regionum* et le *Curiosum Urbis*. Le *balineum Scribonianum* de la *regio XII*, dont il est question au n. 15, était l'un des très nombreux thermes privés qui existaient dans cette région : la *Notitia* et le *Curiosum Urbis* disent qu'elle en contenait DCCCLVI. Ce *balineum Scribonianum* était sans doute le *balneum privatum* de l'illustre famille des *Scribonii Liboni*. Comme la *bulla* qui porte sa mention a été trouvée près de l'ancien Tusculum, et qu'en ce lieu les *Scribonii* ont possédé un *fundus*, on peut supposer que le fugitif avait été envoyé en punition à la campagne et faisait partie dès lors de leur *familia rustica* [4].

M. De Rossi ne pense pas que la *basilica Pauli* nommée dans la *bulla* n. 19 soit la basilique de Saint-Paul-hors-les-Murs. Il est probable, dit-il [5], que si l'on eût voulu désigner celle-ci, l'expression employée aurait été *Pauli apostoli*. Il croit que l'indication s'applique plutôt à la basilique civile édifiée sur le Forum par Paul Émile, et toujours appelée *basilica Pauli* par les livres régionnaires et autres documents topographiques du IVe siècle.

L'une des faces de la plaque opistographe n. 20 nomme l'antiquaire Maximianus, demeurant au *Forum Martis*. Antiquaire est ici le synonyme de *librarius*, et signifie copiste [6]. Au Forum de Mars résidaient ou tenaient atelier et boutique les copistes : là aussi étaient des écoles de rhétorique. De Rossi cite un manuscrit d'Apulée lu et corrigé en 395 par un étudiant, qui en même temps s'exerçait à la déclamation chez l'orateur Endelechius, demeurant au

[1] *Bull. della Comm. arch. comunale*, 1887, p. 266. — [2] *Bullettino di archeologia cristiana*, 1866, p. 94. — [3] *Ibid.*, 1874, p. 50, note 9. — [4] *Bull. della Comm. arch. comunale*, 1887, p. 287-288. — [5] *Bullettino di archeologia crist.*, 1874, p. 66. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. III, p. 831; *Code théod.*, l. XIV, tit. XIV, leg. 2.

Forum Martis[1]. Le nom de Forum de Mars s'était peu à peu substitué à celui de Forum d'Auguste, à cause du temple de Mars Ultor qui en était le principal édifice : son emplacement est contigu à celui du Forum de Trajan, qui était également un des centres littéraires de Rome[2].

La seconde face de la médaille nomme un autre maître de l'esclave, appelé Bonosus, et demeurant *in Celimontio ad domum Elpidii viri clarissimi.* Il s'agit ici de la IIe région de Rome, comprenant la plus grande partie du Celius. Plusieurs Elpidii sont connus au IVe siècle : M. De Rossi incline à identifier celui-ci avec le clarissime Elpidius, ami de Symmaque[3], qui habitait comme lui le Celius. On possède une lettre de saint Augustin à un Elpidius, arien ou semi-arien, admirateur de l'hérésiarque Bonosus[4]. Ces deux noms sont unis dans l'inscription, puisque Bonosus y est dit demeurer dans la maison d'Elpidius. S'agirait-il des deux personnages nommés dans la lettre de l'évêque d'Hippone, et l'Elpidius *v. c.* de la *bulla* serait-il tout à la fois le correspondant d'Augustin et de Symmaque? Ce qui me ferait accepter cette hypothèse, quoiqu'elle n'agrée point à De Rossi[5], c'est que le correspondant de Symmaque fut proconsul d'Afrique[6].

Ad Floram (n. 26) signifie le temple de Flore. Il y avait à Rome deux temples de Flore, l'un sur le Quirinal, l'autre près du Grand Cirque, et, dans le voisinage de ce dernier, des boutiques de barbiers. Il semble que *ad Floram ad tonsores* de notre inscription indique ce second temple[7].

Le *dominicum Clementis* du n. 24 est la basilique de Saint-Clément de Rome. Ce mot suffit à fixer la date de l'inscription, car *dominicum* a cessé d'être employé comme synonyme d'église après la première moitié du IVe siècle[8].

Quelquefois la maison où devait être ramené l'esclave est indiquée par son surnom, sans désignation locale plus précise : la *domus pulverata* (n. 3), expression difficile à expliquer[9], et qui doit faire allusion à un immeuble connu et célèbre, puisqu'on juge superflu d'indiquer où il se trouve. On ne peut s'empêcher de penser, comme contraste, à la *domus aurea* de Néron. Au n. 11 est de même indiquée la *domus Theodetenis*, où demeure Vitalio, le maître de l'esclave : cette appellation, à laquelle n'est jointe aucune indication de rue ou de quartier, semble relative aussi à quelque immeuble célèbre.

IV. L'ABOLITION DU SUPPLICE DE LA MARQUE ET L'USAGE DES COLLIERS ET BULLES. — J'ai dit que la marque au fer rouge[10] était appliquée sur le visage des condamnés à certaines peines. Ce supplice fut aboli par une loi de Constantin :

Si quis in ludum fuerit vel in metallum pro criminum deprehensorum qualitate damnatus, minime in ejus facie scribatur, dum ei in manibus et in suris possit pœna damnationis una scriptione comprehendi, quo facies, quæ ad similitudinem pulchritudinis cælestis est figurata, minime maculetur.

Datum XII kal. aprilis... Constantino A. IV et Licinio IV Coss[11].

« Si quelque criminel a été condamné aux combats ou aux mines, on ne fera plus d'inscription sur son visage, puisque la marque de sa condamnation peut être imprimée sur ses mains et ses jambes, afin que le visage, qui a été formé à la ressemblance de la beauté divine, ne soit plus souillé.

« Donné le XII des calendes d'avril, Constantin Auguste, consul pour la quatrième fois, et Licinius, consul pour la quatrième fois (21 mars 315)[12]. »

La loi parle seulement des condamnés aux combats de gladiateurs ou de bêtes et des condamnés aux travaux forcés des carrières ou des mines[13]. Cependant il est vraisemblable que l'usage de marquer au visage non seulement les *servi pœnæ* qu'étaient devenus ces condamnés, mais même les *servi* ordinaires en cas de fuite, cessa après cette loi. Son esprit, sinon sa lettre, demandait l'abandon de cette barbare coutume : car « l'image de la beauté divine » rayonnait autant sur leur front que sur celui des « esclaves de la peine » qui, en punition de quelque crime, combattaient sous les yeux des spectateurs ou arrachaient aux entrailles de la terre le marbre et les métaux précieux. Lorsque Constantin, dans la dernière année de son règne, abolit le supplice de la croix, il ne parla point des esclaves, et cependant ce supplice cessa de leur être appliqué, en même temps qu'il cessa d'être appliqué aux condamnés de droit commun[14]. Qu'il en ait été ainsi pour la marque, c'est l'opinion de Spon, de Pignorio, de De Rossi, et généralement de tous les historiens qui ont eu à traiter de cette question[15].

La plupart des inscriptions relatives à des esclaves fugitifs, gravées sur les colliers, sur les lames de bronze qui y étaient fixées ou sur les médailles, *bullæ*, qui y étaient suspendues, sont visiblement, par leur paléographie, par leur style, postérieures à la loi de 315, et appartiennent au IVe et au Ve siècle. Plusieurs, on l'a vu, portent le monogramme du Christ, sous la forme adoptée au temps de Constantin. Aucune ne porte la simple croix, indice d'une époque plus basse; une seule porte la croix monogrammatique, dans laquelle on peut voir un indice du Ve siècle. De Rossi pense que l'époque de ces inscriptions peut être circonscrite entre le règne de Constantin et celui d'Arcadius et d'Honorius, et qu'au cours du Ve siècle leur usage tomba en désuétude[16]. Cette démonstration chronologique vient à l'appui de ce que nous avons dit, en montrant que l'emploi du collier pour les esclaves fugitifs devint général après la loi de Constantin abolissant la marque au visage, et ne permettant plus la marque que sur les mains et les jambes, où elle était facile à dissimuler.

J'ai dit : devint général, je n'ai pas dit : prit

[1] *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 53. — [2] Thédenat, *Le Forum romain et les Forums impériaux*, 4e éd., 1908, p. 189. — [3] Symmaque, *Epist.*, V, 78-88. — [4] S. Augustin, *Epist.*, CL. — [5] *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 57. — [6] Seeck, *Symmachus*, p. CLX, dans *Mon. Germ. hist.*, *Auct. ant.*, 1883, t. IV. — [7] Dans ce sens, Huelsen, *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 31900. Voir cependant Gatti, dans *Bull. della Comm. arch. com.*, 1893, p. 188-189. — [8] *Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 26. — [9] *Bull. della Comm. arch. com.*, 1892, p. 17-18. — [10] *Forceps.* Nevius, dans Priscien, V, 7 : *Signare oportet frontem calida forcipe.* — [11] *Code théodosien*, l. IX, tit. XL, leg. 2; *Code justinien*, l. IX, tit. XLVII, leg. 17. — [12] Seeck et Mommsen croient cette loi de l'année suivante. Cf. Goyau, *Chronologie de l'empire romain*, 1891, p. 394, note 5; Franchi de' Cavalieri, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1907, p. 64. — [13] La loi fut-elle toujours observée ? Si l'on prend à la lettre saint Hilaire, le fils même de Constantin, l'empereur Constance, l'aurait violée lors des premières persécutions ariennes, et des évêques catholiques condamnés par lui *ad metalla* auraient été encore marqués au front. *Contra Constantium*, 11, *P. L.*, t. X, col. 588. — [14] Aurelius Victor, *De Cæsaribus*, 41; Sozomène, *Hist. eccl.*, I, 8; S. Augustin, *Serm.*, LXXXVIII, 9. Voir Pio-Franchi de' Cavalieri, *Della furca e della sua sostituzione alla croce*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1907, p. 64-113. — [15] Spon, *Misc. erud. ant.*, p. 300; Pignorius, *De servis*, p. 21; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 59; Saglio, art. *Collare*, dans *Dict. des ant.*, t. I, 2e part., p. 1290. — [16] *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 61. Un mot de saint Jean Chrysostome permet de penser qu'à cette époque les maîtres s'étaient bien adoucis vis-à-vis des esclaves fugitifs : « Si vous aviez un esclave vous tenant en haine et s'enfuyant souvent, vous ne voudriez pas le retenir, encore que son service vous fût utile. » *In Matth.*, homil. XXII, 5. Voir ce que nous disons plus loin de la Gaule au temps d'Ausone.

naissance, car il n'est pas impossible que l'on se soit servi de colliers pour les esclaves fugitifs avant la loi de 315. Les deux inscriptions de collier, auxquelles j'ai donné les n. 5 et 6, « semblent, » dit M. De Rossi, être antérieures à Constantin. Il en juge ainsi par le style et l'écriture. Mais la faible proportion des épigraphes de cette époque, comparées à celles de l'époque suivante, montre bien que ce qui était d'un usage exceptionnel avant le IVe siècle devint d'un usage fréquent et général à partir de celui-ci. Qu'avant la loi de 315 un petit nombre de propriétaires d'esclaves ait déjà préféré le collier à la marque, cela n'est pas pour nous étonner [1]. Sans doute le stigmate fait par le fer rouge était un moyen de désigner l'esclave coupable de fuite; mais il eût été difficile de tracer de cette manière une inscription de quelque longueur. Bien que Pétrone montre le bourreau imprimant « sur toute la figure » d'un esclave la marque accoutumée des fugitifs : *notum fugitivorum epigramma per totum faciem duxit* [2], on n'admettra pas que le bourreau ait écrit tout au long, en lettres de feu, le nom et l'adresse du maître, tels que nous les lisons sur les colliers et les bulles. Aussi comprend-on que, même en dehors de toute idée religieuse et morale, des propriétaires animés de l'esprit pratique aient adopté de préférence un procédé qui permettait de donner aisément ces indications, et avait encore l'avantage de ne pas détériorer l'esclave, leur laissant ainsi le moyen de le mettre en vente quand ils le voudraient, car la qualité de fugitif ne constituait pas un vice rédhibitoire que le vendeur fût obligé de déclarer [3]. Cependant l'époque à laquelle appartiennent le plus grand nombre des inscriptions que nous venons d'étudier autorise à croire qu'elles étaient d'un usage très rare avant la loi de 315, et ne devinrent d'un emploi à peu près universel, à Rome, qu'à partir de cette loi.

Mais on notera avec surprise que — sauf une exception — les colliers et les bulles d'esclaves que nous avons eu l'occasion de citer dans cette étude ont été trouvés tous soit à Rome, soit dans sa banlieue. L'exception est relative à la *meretrix* de Bulla Regia. L'usage des colliers d'esclaves avait donc été adopté en Afrique. Peut-être de nouvelles découvertes en montreront-elles ailleurs. En Gaule, où tant d'objets antiques sont tous les jours exhumés, on n'en a pas encore rencontré. L'inscription publiée d'après Spon au n. 2833 d'Orelli :

T.M·Q·F·E·REV·ME.P·RVBRIO LAT·DOM.MEO

qui était donnée comme provenant de Nîmes, et que De Rossi lui-même avait d'abord considérée comme authentique [4], est aujourd'hui jugée apocryphe [5]. L'absence d'inscriptions de cette nature dans les Gaules surprendra moins, si l'on fait attention qu'en Aquitaine on marquait encore, à la fin du IVe siècle, l'esclave fugitif. Ausone parle d'un fait de ce genre, dans deux épigrammes. Un esclave *scriptor* — copiste ou secrétaire — appelé Pergame s'était enfui. Il était coureur aussi lent que peu diligent écrivain; dès le premier stade, *primo in stadio*, il fut repris. On le marqua au visage :

Ergo notas scripto tolerasti, Pergame, vultu
Et quas neglexit dextera, frons patitur.

Ausone conseille même cruellement au maître de marquer aussi sa main paresseuse, « qui a mérité le même supplice que le front : »

...Inscribe istam, quæ non vult scribere, dextram [6].

Il est difficile de considérer ces épigrammes d'Ausone comme un simple jeu littéraire, ne correspondant point à un fait qui se serait passé de son temps. La loi de 315 était-elle donc inconnue à Bordeaux dans la dernière moitié du IVe siècle? ou au moins son extension logique aux esclaves n'y était-elle pas admise? Je ne sais, mais je ferai une observation qui étonnera peut-être quelques lecteurs. De Rome ou de Constantinople les lois nouvelles mettaient quelquefois un très long temps à parvenir dans les provinces, ou du moins à s'y faire observer. La loi sur la prescription trentenaire, promulguée par Théodose II en 424, était encore, le 1er janvier 449, ignorée à Arles, résidence officielle du préfet des Gaules [7]. On ne saurait, cependant, tirer des vers d'Ausone une conclusion trop générale, qui aurait au moins le tort d'être prématurée : peut-être l'avenir nous réserve-t-il la découverte de colliers d'esclaves qui ne soient pas de provenance romaine.

V. Index des inscriptions. — 1° Noms, professions, qualités des maîtres : *Potitus, vir clarissimus;* — *Scholasticus, vir spectabilis;* — *Apronianus, palatinus;* — *Euplogius, ex officio præfecti Urbis;* — *Præjectus, officialis præfecti Urbis;* — *Dexter, exceptor senatus;* — *Victor, acolytus;* — *Leontius, scriniarius;* — *Gemellinus, medicus;* — *Maximianus, antiquarius;* — *Bonifatius, linarius;* — *Italicus, miles tesserarius cohortis XII urbanæ;* — *Aurelius;* — *Bonosus;* — *Concessus;* — *Flavius;* — *Hilario;* — *Leo;* — *Pascasius;* — *Viventius;* — *Zoninus.*

2° Noms des esclaves : *Asellus;* — *Adultera;* — *Januarius;* — *Minervinus;* — *Petronia;* — *Servus Dei.*

Le nom de l'esclave fugitif n'était pas souvent inscrit sur le collier ou la *bulla*, qui pouvaient servir successivement pour plusieurs esclaves du même maître.

3° Noms de lieux : *Mappa aurea, in Aventino;* — *Aventinus;* — *Celimontium;* — *Forum Martis;* — *Forum Trajani, purpuretica;* — (*Templum*) *Floræ;* — *Dominicum Clementis;* — *Area Callisti;* — *Regio prima;* — *Regio quinta, area Macari;* — *Regio XII, balineum Scribonioluin;* — (*Thermæ*) *Deciannæ;* — *Via Lata;* — *Clivus Triarius;* — *Clivus Poli;* — *Basilica Paulli;* — *Domus pulverata;* — *Domus Theodetenis;* — *Domus Elpidii, v. c.;* — *Gemelliana domus.* En Afrique : *Bulla Regia.*

VI. Bibliographie. — Pignorius, *De servis et eorum apud veteres ministeriis*, in-4°, Rome, 1613, p. 21 sq. — Spon, *Miscellanea eruditæ antiquitatis*, in-4°, Lyon, 1685, p. 300 sq. — Fabretti, *Inscriptionum antiquarum, quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Rome, 1702, p. 522, 523. — Gori, *Inscriptiones antiquæ in urbibus Etruriæ exstantes*, in-4°, Floren-

[1] Il en est déjà question dans une satire de Lucilius (L. VIII): *Cum manicis, catulo* (sorte de chaîne) *collarique fugitivum deportem.* — [2] *Satyricon*, 103. — [3] « Parce que c'est un vice, non du corps, mais de l'âme, » dit Ulpien, au *Digeste*, L. XXI, tit. 1, leg. 4, § 3. D'après le jurisconsulte du IIIe siècle, l'action rédhibitoire ne peut être intentée pour vente d'un esclave enclin à la fuite, que si le vendeur a affirmé que l'esclave est exempt de ce vice. L'édit des édiles curules, que commente ici Ulpien, dit cependant qu'en vendant les esclaves on doit déclarer *quis fugitivus erroque ibid.*, L. 1, § 1. C'est un exemple de la manière dont les jurisconsultes romains, dans leurs explications fondées sur des principes abstraits, tournaient facilement les anciennes règles. — [4] *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 61. — [5] Hirschfeld, *Gallische Studien*, dans *Comptes rendus de l'Académie de Vienne*; cité par De Rossi, *Bull. della Comm. arch. com. di Roma*, 1892, p. 13, note 1. Une autre inscription fausse est celle : REVOCA ME IN NASIV. Voir son histoire dans le *Bull. archéol. du Comité des trav. hist.*, 1883, p. 119. — [6] Ausone, *Epigr.*, XIV, XV, *P. L.*, t. XIX, col. 827. — [7] Sidoine Apollinaire, *Epist.*, VIII, 6; voir Paul Allard, *Saint Sidoine Apollinaire*, p. 18 (collection *Les saints*).

tiæ, 1726, t. I, p. 69, 263; t. II, p. 7. — Doni, *Inscriptiones antiquæ*, Florentiæ, 1731, p. 101, 172, 173, 174. — Muratori, *Novus thesaurus veterum inscriptionum*, in-fol., Mediolani, 1739, p. 479. — S. Maffei, *Museum Veronense*, in-fol., Vérone, 1749, p. 262. — Mabillon, *Iter Italicum*, in-4°, Lutetiæ Parisiorum, 1687, p. 119. — Orelli, *Inscriptionum latinarum selectarum amplissima collectio*, in-8°, Taurini, 1828, n. 2830-2833. — Henzen, *Collectionis Orellianæ supplementa*, in-8°, Taurini, 1856, p. 215 et n. 6264. — Dressel, dans *Corpus inscriptionum latinarum*, t. XV, 2° partie, n. 7172-7196. — *Ann. dell' Istituto di correspondenza archeologica*, Rome, 1853, p. 123. — *Monumenti dell' Inst. di corresp. arch.*, pl. L, n. 8. — *Bull. dell' Inst. di corresp. arch.*, 1880, p. 10; 1891, p. 311. — *Bull. di archeologia cristiana*, 1863, p. 25-26; 1866, p. 94; 1871, p. 41-67, et pl. II; 1879, p. 165 et pl. IX. — *Bull. della Commissione archeologica comunale di Roma*, 1887, p. 265-266, 286-296; 1892, p. 11-18 et pl. I. — *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1887, p. 220; 1891, p. 2-3, 112; 1906, p. 306. — *Revue archéologique*, 1875, p. 102; 1891, p. 112. — *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1906, p. CCLXIV. — *Mitteilungen d. deutschen archeol. Instituts, Römische Abtheilung*, 1891, t. VI, p. 341. — Lefort, *Monuments de la peinture chrétienne en Italie*, Paris, 1889, p. 263. — *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, 1887, t. I, 2° partie, p. 1289. — Ruggiero, *Catalogo del museo Kircheriano*, in-8°, Roma, 1878. — Babelon et Blanchet, *Catalogue des bronzes antiques de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1895, n. 2307, 2318, 2139. — Drapier, *Catalogue du musée Alaouï, Supplément*, 1910, p. 138, n. 59. — Merlin, *Le temple d'Apollon à Bulla Regia*, Paris, 1908, p. 10-11, fig. 3-4.

Paul ALLARD.

COLLIGERE. Voir SYNAXES.

COLOBIUM. Voir DALMATIQUE.

COLOGNE. — I. Origines chrétiennes. II. Verres décorés. III. Épigraphie. IV. Clématius. V. Les onze mille vierges. VI. Le faux concile. VII. Manuscrits liturgiques VIII. Bibliographie.

I. ORIGINES CHRÉTIENNES. — La ville de Cologne est du petit nombre de celles dont les moindres détails ont été étudiés avec ferveur et talent par les érudits locaux, aussi est-on moins embarrassé à retrouver son histoire qu'à choisir entre les explications qui en sont données et les hypothèses auxquelles elle sert de prétexte. L'introduction et l'établissement du christianisme offre peu d'événements et d'une importance médiocre. L'an 30 de notre ère, la ville des Ubiens, *Ara Ubiorum*, devint une colonie de vétérans sous le nom de *Colonia Claudia Agrippina*, en l'honneur de l'impératrice Agrippine, femme de Claude. La ville romaine prospéra et devint la résidence du légat de la Germanie inférieure.

Il est possible que le christianisme ait été introduit à Cologne dès le IIe siècle, mais on n'a aucun indice certain avant le IVe siècle [1]; nous verrons dans un instant les récits légendaires. Le premier évêque appartenant à l'histoire est Materne [2], sous Constantin; après lui, Euphrates [3] et Séverinus [4]. Ammien Marcellin mentionne l'existence d'une église à Cologne [5], mais, par ailleurs, on peut induire la résistance et la persistance du paganisme, du fait que, dans le premier quart du VIe siècle, le diacre saint Gall met le feu à un temple païen [6]. Tout ce qui est antérieur au IVe siècle à Cologne, tout ce qu'on a pompeusement dénommé l'« apostolicité de l'Église de Cologne » offre à peu près l'intérêt et la consistance d'un rêve. On peut en dire autant du concile de l'année 346 dont la réunion n'est pas soutenable, ainsi que nous l'avons montré ailleurs [7].

Vers le milieu du IVe siècle, l'Église de Cologne était encore des plus modestes. Les progrès qu'elle avait pu faire durent se trouver compromis pour un temps par la mort de Silvanus [8], que suivit de près la prise de la ville par les Francs, les Alamans et les Saxons [9], fin de l'année 355. Lorsque, dix mois plus tard, Julien rentra dans Cologne, les ruines étaient nombreuses et une inscription que nous étudierons plus loin permet de supposer qu'un certain Clématius se chargea alors pour sa part de la reconstruction d'une basilique détruite *a fundamentis* [10]. En 388, nouveau siège de la ville par Marcomir et Sunno [11]; au cours de l'hiver 392-393, c'est au tour d'Arbogaste et pendant ces péripéties nous ignorons si le christianisme prospère dans la ville ou s'il végète. Ces dernières années de l'occupation romaine durent être marquées par quelques réfections d'édifices; il nous reste un fragment d'inscription conservé à Saint-Pierre et mentionnant une construction en 392-394 que rien n'autorise à supposer avoir été une église [12].

Pendant le IVe siècle, l'histoire chôme à peu près complètement dans l'Église de Cologne, qui se rattrapera plus tard. L'épiscopat de Materne a dû être une période d'installation, celui d'Euphrates n'en différa guère et si l'évêque eut un instant d'importance dans les affaires ecclésiastiques en Orient, son Église ne paraît pas en avoir subi le contre-coup en prospérité. De saint Séverin nous savons une anecdote rapportée par Grégoire de Tours, laquelle ne nous apprend guère. Au IXe siècle, on sera beaucoup mieux instruit qu'au VIe, une *Vita Severini* [13] rattache son héros au faux concile de 346 [14], le transfère de Sens à Cologne, l'envoie mourir à Bordeaux [15] et fait ramener ses restes à Cologne.

Vers l'an 400, Cologne a cessé d'être une ville

[1] Rettberg, *Kirchengeschichte Deutschlands*, in-8°, Göttingen, 1846, t. I, p. 68; Friedrich, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 1867, t. I, p. 81; A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 2e édit., t. I, p. 6; W. Kleinen, *Die Einführung des Christentums in Köln und Umgegend. Programm der Ober Realschule zu Köln*, 1888-1889; J. Klinkenberg, *Die römische christl. Inschriften Kölns*, 1891, p. 1; *Die römischen Grabdenkmäler Kölns*, in-8°, Bonn, 1902, p. 155; *Die Kunstdenkmäler der Stadt Köln*, in-8°, Düsseldorf, 1906, p. 148. — [2] S. Optat, *De schismate donatistarum*, l. I, c. XXIII, *P. L.*, t. XI, col. 930; Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. X, c. V, *P. G.*, t. XX, col. 888. — [3] S. Athanase, *Histor. arianor.*, c. XX, *P. G.*, t. XXV, col. 716. — [4] S. Grégoire de Tours, *De miraculis S. Martini*, l. I, c. IV, *P. L.*, t. LXXI, col. 918; cf. W. Levison, *Die Entwicklung der Legende Severins von Köln*, dans *Jahrbücher des Vereins von Altertumfreunden in Rheinlande*, 1909, t. CXVIII, p. 34-54. — [5] Ammien Marcellin, *Hist.*, l. XV, c. V, 31. — [6] Grégoire de Tours, *Vitæ Patrum*, c. VI, édit. Krusch, p. 681. — [7] Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, 1907, t. I, part. 2, p. 830-834. — [8] Düntzer, *Die Ermordung des Silvanus zu Köln im Jahre 355*, dans *Jahrbücher des Vereins von Alterth. in Rheinlande*, 1846, t. VIII, p. 76. — [9] Ammien Marcellin, *Hist.*, l. XV, c. VIII, 19; l. XVI, c. III, 1; Zosime, *Hist.*, l. III, c. I. — [10] D. G. Morin, *L'inscription de Clematius et la légende des onze mille vierges*, dans *Mélanges Paul Fabre*, 1902, p. 58. — [11] Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, l. II, c. IX; cf. A. Longnon, *Géographie de la Gaule romaine*, 1878, p. 154. — [12] F.-X. Kraus, *Die christlichen Inschriften der Rheinlande*, 1890, t. I, p. 142, n. 293; J. Klinkenberg, *Die Kunstdenkmäler der Stadt Köln*, 1906, p. 153, fig. 50. — [13] Rédigée à Cologne, elle ira se développant rapidement. — [14] Les actes de ce faux concile offraient le nom d'un évêque, Séverin de Sens; la tentation était forte, la légende n'y résista pas. — [15] W. Levison, *op. cit.*, montre jusqu'à l'évidence que le biographe de Séverin s'est inspiré de la Vie de saint Seurin de Bordeaux, due à Venance Fortunat, ainsi que l'avait montré jadis dom H. Quentin, dans *Mélanges Léonce Couture*, 1902.

romaine; la *Notitia dignitatum* ne la connaît plus comme telle et, avant le milieu du ve siècle, Salvien la désigne comme *hostibus plena*[1]; vers 457, Ægidius, *comes et magister utriusque militiæ*, reprit l'influence, mais ce ne fut que pour six ou sept années à peine.

II. Verres décorés. — L'obstination et le zèle déployés dans la recherche et l'interprétation des moindres traces d'antiquité n'a que très peu profité chrétien ni même quelques tombes disséminées ou groupées, pas même une tombe isolée authentiquement chrétienne.

En 1866, des fouilles conduites dans l'*Ursulagartenstrasse* ont ramené quelques objets de mobilier funéraire, entre autres un verre brisé, sorte de patène, mesurant environ 0^m20 de diamètre (fig. 3101). C'est un curieux produit des verreries rhénanes du vi^e

3101. — Coupe de Cologne. D'après J. Klinkenberg, *Die Kunstdenkmäler der Stadt Köln*, 1906, p. 273, fig. 110.

à l'histoire de l'Église de Cologne pendant les premiers siècles de son existence. Divers gisements de sépultures ont été rencontrés autour de l'enceinte de la ville romaine, nulle part on n'a rencontré un cimetière

siècle[2]. Les motifs appartiennent encore par leur inspiration et leur composition à l'art des catacombes, mais sans servilité et avec une tendance à s'affranchir. La décoration se compose de feuilles

[1] Salvien, *De gubernatione Dei*, l. VI, c. XXXIX, *P. L.*, t. LIII, col. 117. — [2] Düntzer, dans *Bonner Jahrbücher*, 1866, t. XLI, p. 132; Heuser, dans *Bull. di archeol. crist.*, 1866, p. 52; le même, dans *Kölner Pastoralblatt*, 1867, p. 42; Düntzer, dans *Bonner Jahrbücher*, 1867, t. XLII, p. 168, pl. V; L. Ausm Weerth, dans même revue, 1867, t. XLIII, p. 219; cf. 1878, t. LXIII, p. 99; Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, 1876, t. III, pl. 169, n. 1; Nesbitt, *Catalogue of the collection of glass formed by Felix Slade Esq.*, in-8°, London, 1871, p. 50-52; Heuser, dans F. X. Kraus, *Real Encyclopädie der christl. Alterthümer*, 2 vol. in-8°, Freiburg im Breisgau, 1882, t. I, p. 619-620, fig. 224; le même, *Geschichte der christlichen Kunst*, in-8°, Freiburg, 1896, t. I, p. 481; O. M. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities of the British Museum*, in-8°, London, 1901, p. 124, n. 628; Kopel, *Die altchristlichen Goldgläser*, in-8°, Freiburg, 1899, n. 291; J. Klinkenberg, *Die Kunstdenkmäler der Stadt Köln*, in-8°, Düsseldorf, 1906, p. 273-274, fig. 110; H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. II, p. 488-490, fig. 327.

d'or et d'argent découpées et agrémentées par places de traits de pinceau rouges ou verts; le fond est bleuté[1]. La bordure est divisée en huit compartiments irradiant un médaillon central qu'entourait un filet dentelé, mais dont il ne subsiste que de rares fragments. Peut-être y avait-on représenté le Bon Pasteur; un vestige de l'inscription s'est conservé et peut être restitué :

[*vivas in D*]EO DVLCI[*s*]

Les huit compartiments offrent les sujets suivants : 1° Jonas jeté dans la gueule du monstre; à l'horizon, un autre navire; dans le ciel, une colombe; la mer est de couleur vert-bleu; — 2° Le monstre vomissant Jonas; à l'horizon, un tertre avec Jonas assis sous le cucurbite, mer bleue; — 3° Daniel priant entre quatre lions; le prophète est jeune et imberbe, vêtu d'une tunique d'argent ou d'or pâle avec *clavi* et bandes rouges; — 4° Les trois Hébreux dans la fournaise, entièrement nus, le sexe bien marqué; four en maçonnerie d'argent d'où s'échappent des flammes en or pâle. Un des jeunes hommes est de face, les deux autres de profil, tous trois ont les bras levés; — 5° La guérison de l'aveugle-né; le Christ lui pose la main sur la tête et frotte les yeux avec son pouce; paysage d'arbres et de muraille, peut-être Jéricho [2]. Le Christ est vêtu de la tunique avec *clavi* rouges et du *pallium*; — 6° Sujet incertain. Figure d'orante debout derrière un mur en maçonnerie au pied duquel est couché un bœuf faisant face à un autre animal, fond de paysage[3]; — 7° Le paralytique emportant son grabat sur ses épaules; — 8° Adolescent vêtu de la tunique et du *pallium*, tenant à la main la baguette divinatoire, regardant un amalgame où se trouvent une tête, deux mains, deux jambes et deux pieds, des taches indistinctes [4]; paysage d'arbres (songe d'Ézéchiel).

Un autre fragment de verre peint fut trouvé en 1876 près de Sainte-Ursule; on y voit Daniel parmi les lions [5].

Un canthare à deux anses trouvé près de Sainte-Ursule, supporté sur un pied rond et bas; au centre de la coupe, trois amours ailés nus parmi les fleurs, l'un est assis, les autres jouent; ce verre veut imiter l'industrie des *diatreta* [6], dont deux spécimens furent trouvés à Cologne en 1844, dans deux tombes de la *Benesisstrasse* qui n'étaient pas antérieures au IVe siècle [7]. Sur le plus petit on lit (πι)Є ZHCAIC KAΛΩC, sur le plus grand : BIBE MVLTIS ANNIS (fig. 3102). Rien ne permet de dire si ces vases sont de fabrication chrétienne, ils ne portent aucun insigne ou symbole pouvant nous éclairer sur ce point.

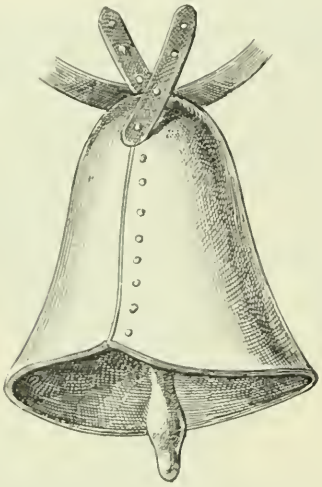
Un des spécimens les plus beaux et les plus précieux des anciens verres chrétiens est une sorte de patène dont trois fragments sont conservés au British Museum. Cette patène qui a dû mesurer 0m26 fut trouvée près de Saint-Séverin. Au point de vue de la technique, ce verre est, jusqu'à nos jours, unique parmi tous les produits similaires dans l'archéologie chrétienne. Il consiste en une sorte de plat en verre translucide dans lequel, tandis que la matière était en fusion, on a inséré de petits médaillons confectionnés à part et dont le sujet est protégé par une couche de verre bleu ou vert. Vingt et un de ces médaillons sont restés encastrés dans les trois fragments actuellement conservés; les plus larges mesurent environ deux centimètres et demi de diamètre et contiennent un ou plusieurs personnages animés : quelques médaillons de module plus réduit encore et parsemés entre les autres offrent simplement une rosace ou une fleurette ressemblant à la reine-marguerite. La disposition suivant laquelle les médaillons à sujets sont distribués n'est pas le résultat de l'arbitraire ou du hasard; on a obéi à la préoccupation de présenter l'histoire ou l'enseignement qu'on en voulait tirer d'après un développement concentrique, en prenant soin de rapprocher les médaillons représentant les divers moments d'un épisode, par exemple, un navire monté par quatre hommes occupe le champ d'un médaillon, tout à côté et à droite duquel un autre médaillon figure le monstre marin engloutissant Jonas, tandis qu'à gauche, dans un troisième médaillon, le monstre rejette Jonas, ainsi l'épisode est complet. L'exiguïté du médaillon n'a pas permis au verrier de faire autrement, c'est ainsi que dans le médaillon de la barque il a voulu montrer qu'elle appartenait sans conteste à l'épisode de Jonas et il a dessiné le monstre, mais il l'a fait traverser le ciel au lieu de plonger dans l'eau : il n'est que de s'entendre. Enfin, Jonas paraît couché sous le cucurbite. Même procédé de décomposition avec Daniel qui, debout, nu, en prières, occupe un médaillon cantonné à droite par

3102. — *Vas diatretum : Bibe multis annis.*
D'après J. Klinkenberg, *op. cit.*, p. 286, fig. 121.

[1] Il n'y a pas de reproduction en noir qui puisse donner une idée juste de l'original; quant à la reproduction du *Bonner Jahrbücher*, elle est de 1867, et laisse fort à désirer. — [2] On a proposé pour cette scène d'autres interprétations : sacrifice d'Abraham, l'ange amenant Habacuc à Daniel, la guérison de Nabuchodonosor. — [3] Serait-ce Suzanne dans le jardin et les deux séducteurs? L'explication est plus ingénieuse que certaine, cependant on connaît la fresque des catacombes figurant les deux vieillards sous forme de renards; dans la voie du symbolisme il est malaisé de fixer des limites à l'interprétation. — [4] On a proposé de cette scène étrange deux explications : Moïse frappant le rocher et la foule se précipitant pour se désaltérer, on ne voit plus que des membres confus; Ezéchiel ayant une vision d'ossements desséchés qui se raniment et reforment des corps. — [5] Collection Basilewsky entrée au musée de l'Ermitage à Saint-Pétersbourg : *Bonner Jahrbücher*, 1878, t. LXIII, p. 103, note 1; 1881, t. LXXI, p. 123; Kraus, *Real-Encyklopädie*, t. I, p. 618; Vopel, *op. cit.*, n. 199; J. Klinkenberg, *op. cit.*, p. 274. — [6] Au musée de l'Ermitage. E. aus'm Weerth, dans *Bonner Jahrbücher*, 1876, t. LIX, p. 69, note 2; 1881, t. LXXI, p. 21, pl. VI, n. 1356; Garrucci, *Storia*, t. III, pl. 168, n. 1-2; W. Frœhner, *Verres chrétiens à figures d'or*, Paris, 1899, pl. XXI-XXII, n. 155; Vopel, *op. cit.*, n. 484; J. Klinkenberg, *op. cit.*, p. 274-275. — [7] Entrés au musée de Berlin et à celui de Munich. *Bonner Jahrbücher*, 1844, t. V-VI, p. 320; Urlichs, *Vasa diatreta in Cöln*, dans *Bonner Jahrbücher*, 1844, p. 371, pl. XI, XII; Kisa, *Vasa diatreta*, dans *Zeitschrift für christl. Kuns.*, 1899, p. 15, 38, 79, fig. 120, 121; J. Klinkenberg, *op. cit.*, p. 286, fig. 120, 121, p. 287; H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, 1907, t. II, p. 471, fig. 319.

un lion, tandis que le médaillon de gauche qui devait être identique a disparu. De même pour les trois jeunes gens, dont deux se sont conservés chacun dans un médaillon dont les flammes semblent lécher la portion inférieure. Moïse frappe le rocher avec la baguette divinatoire; Abraham, au moment de sacrifier son fils, est arrêté par la main divine; Adam et Ève se laissent tenter par le serpent enroulé sur l'arbre de la science; Suzanne tient une palme dans chaque main. La patène est arrondie à la base et ses bords sont légèrement relevés. L'extrémité supérieure est marquée d'un double filet parallèle dont quelques traces subsistent.

Tout porte à croire que cette patène est un produit de verreries rhénanes, florissantes au IVe siècle; on ne peut en dire de même des médaillons. Ne seraient-ils pas des produits de l'industrie qui a prodigué à Rome un si grand nombre de ces petits monuments? Les



3103. — Clochette de l'église Sainte-Cécile.
D'après Lenoir, *Architecture monastique*, t. I, p. 159.

épisodes symboliques qui s'y trouvent traités sont si conformes aux types en faveur à Rome qu'on est tenté de croire qu'ils en ont été apportés. Cependant on ne peut en définitive refuser à l'adresse des verriers rhénans de s'être essayés à produire ces petits médaillons dont ils n'avaient pu manquer d'avoir des exemplaires sous les yeux.

Ce qui donne à cette patène un intérêt très grand, c'est un passage du *Liber pontificalis* attribuant au pape Zéphyrin une ordonnance aux termes de laquelle les ministres entourant l'évêque pendant le sacrifice tiendraient des patènes de verres avec des pains en forme d'échaudés qui serviraient à la communion des fidèles. A vingt années de là, le même document nous dit qu'on faisait usage de patènes en argent, mais les patènes de verre ne furent pas pour cela délaissées et elles se maintinrent pendant tout le IVe siècle [1].

En dehors des verres dorés et gravés que nous venons de mentionner, Cologne ne possède guère de souvenir chrétien antique qu'une clochette qui provient de l'église Sainte-Cécile et qui est formée de trois lames de fer battu jointes par des rivets; elle a 0m41 de hauteur, sur 0m33 et 0m36 de largeur. Cette cloche est aujourd'hui conservée au musée de Cologne (fig. 3103).

A Saint-Séverin, un fragment de verre chrétien qui devait mesurer entre 15 et 20 centimètres et représenter une orante entre deux oiseaux et le nom ACNE (=Agnès) [2]. Quelques autres fragments de verre de minime importance ont été trouvés à Cologne [3]; l'un d'eux, tasse en cristal de 0m10 de haut, porte à la partie supérieure ΠΙЄ ZHCAIC AЄI et à la partie inférieure ЄNAΓAΘOIC [4]; un gobelet conique avec trois scènes bibliques gravées : la tentation, Moyse frappant le rocher, le Christ ressuscitant Lazare, trouvé aux environs de Saint-Séverin [5]; deux petites fioles avec des poissons et un scorpion figurés en émail [6]; un médaillon en verre doré de 0m048 de diamètre, avec au centre le monogramme constantinien et cette légende [s]ANTVS · PAVLVS · APO[*stolus*], bordure pointillée [7]; enfin un minuscule médaillon (0m031) décoré or et rouge, avec des fruits, des fleurs débordant d'une corbeille, un autre avec une croix en relief, et d'autres moindres débris qui seraient catalogués sans profit et ne nous apprendraient rien sur les chrétiens de Cologne pas plus que sur les verreries rhénanes.

III. Épigraphie. — A. Domaszewski n'aura pas péché par indulgence à l'égard de l'épigraphie chrétienne de Cologne : *Tituli christiani Agrippinenses præter tres militum inferioris ordinis, utilitatem vix habent* [8]; il est vrai que, pour justifier cette rigueur, il se débarrasse de l'inscription célèbre de Clématius en la reléguant parmi les apocryphes. Nous verrons qu'elle a droit à un autre traitement. Quelques marbres sont en effet d'un médiocre intérêt, par exemple celui-ci qui se trouve dans l'église Sainte-Ursule [9] :

In hoc tum]VLO INNOCIS VIRGO IACET
no]MINE VRSVLA VIXIT

[1] E. aus'm Weerth, *Römische Glasgefässe aus der Sammlung des Herrn Karl Disch*, dans *Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande*, 1864, t. XXXVI, p. 119-128, pl. III, n. 3, 3 *a*-3 *l*; De Rossi, *Bull. di archeol. cristiana*, 1868, p. 89-91, pl.; Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, in-fol., Prato, 1876, t. III, pl. 170, n. 1; F.-X. Kraus, *Real-Encyklopädie der christl. Alterthümer*, t. I, p. 618, fig. 223; le même, *Geschichte der christlichen Kunst*, t. I, p. 482, fig. 358; O. M. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities of the British Museum*, in-8°, London, 1901, p. 126, n. 629, pl. XXX; H. Vopel, *Die altchristlichen Goldglaser, Ein Beitrag zur altchristlichen Kunst und Kulturgeschichte*, dans J. Ficker, *Archæologische Studien zum christlichen Alterthum und Mittelalter*, in-8°, Freiburg, 1899, n. 292, p. 69, note 2; J. Klinkenberg, *Die Kunstdenkmäler der Stadt Köln*, in-8°, Düsseldorf, 1906, p. 320; H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne depuis les origines jusqu'au VIIe siècle*, in-8°, Paris, 1907, t. II, p. 491-492, fig. 328.

[2] *Westdeutsche Zeitschrift*, 1883, t. II, p. 223, n. 87; 1884, t. III, p. 188; pl. VII, n. 1; *Bonner Jahrbücher*, 1886, t. LXXXI, p. 70; Vopel, *op. cit.*, n. 397, p. 57; J. Klinkenberg, *op. cit.*, p. 320. — *Zeitschrift für christliche Kunst*, 1908, t. XXI.

[3] Voir l'énumération et la description dans J. Klinkenberg, *op. cit.*, p. 336-337, n. 17-21. — [4] *Bonner Jahrbücher*, 1878, t. LXIII, p. 127-128, note 4; 1881, t. LXXI, p. 124, pl. VI, n. 1360; O. Dalton, *Catal.*, n. 653; J. Klinkenberg, *op. cit.*, p. 336, n. 17; H. Leclercq, *Manuel*, p. 480, n. 3. — [5] *Bonner Jahrbücher*, 1878, t. LXIV, p. 127, note 4; Dalton, *Catal.*, n. 652; J. Klinkenberg, *op. cit.*, p. 337, n. 18. — [6] *Bonner Jahrbücher*, 1883, t. LXXVI, p. 76; 1886, t. LXXXI, p. 77, n. 6; J. Klinkenberg, *op. cit.*, p. 312, 337, n. 19, 20, 21. — [7] W. Froehner, *Verres chrétiens à figures d'or*, in-4°, Paris, 1899, pl. XXII, n. 157; Vopel, *op. cit.*, p. 93, note 3, n. 21 *a b*, p. 116; J. Klinkenberg, *op. cit.*, p. 337, n. 22. — [8] *Corp. inscr. latinarum*, t. XIII, part. 2, fasc. 2, p. 506. — [9] Zangemeister, dans *Westdeutsche Zeitschrift, Korrespondenz-Blatt*, 1893, t. XII, p. 135; *in S. Ursula nach Ablösung des Verputzes aus dem dritten Pfeiler des rechten Seitenschiffes, neben dem sogen. Marienschiffe*; F.-X. Kraus, *Die altchristlichen Inschriften der Rheinlande*, in-8°, Freiburg, 1890, t. II, p. 346, n. 315; A. de Waal, *Archæologica aus den Rheinlanden*, dans *Römische Quartalschrift*, 1893, t. VII, p. 302-303; J. Klinkenberg, dans *Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande*, 1902, t. CIX, p. 158, n. 144; *Corpus inscriptionum latinarum*, t. XIII, p. 586, n. 8485.

a]NNIBVS OCTO
m]ENSIBVS DVOBVS
d]ENS QVATTOR

Au Museum Wallraf-Richartz, une inscription a pris place depuis 1839, dont on ne sait pas exactement le lieu de la trouvaille :

SI QIS · DIGNATV*r*
RESCIRE ME∘N∘M*en*
RVSVVLA DICOR*q*
VIVIX ANNIS
IIII · IT ME · XI
SOCI▨TAMS

Il existe presque autant de lectures que de copies différentes de cette inscription sous laquelle est placé le symbole :

C'est principalement la ligne 6e qui fait difficulté. Lersch[1] proposait, SOCI*at*A M*ater* S*epelivit*, et pour l'ensemble : *Si q(u)is dignatu(r) rescire me(um) no(men) Ru... u...ma dico* (*dicor*. Le Blant) *vix(i)* (*qui vixit*, Le Blant) *annis III et me(nsibus) XI. Soci(ni)a m(ater) s(epelivit)*. Ces derniers mots contiennent « une mention importante pour l'histoire de l'Église de Cologne, celle d'un ensevelissement près de la sépulture des saints martyrs : SOCI*at*A M*artyribus*[2]. » Nous avons vu (voir *Dictionn.*, t. I, au mot Abréviations) que le système d'abréviation qui représente un mot par sa première et sa dernière lettre est fréquemment employé dans les textes épigraphiques de l'époque chrétienne[3]; en outre, plusieurs marbres de la Gaule nous font voir le mot *sociata* employé dans ce sens : ... SANCTIS QVAE SOCIATA IACET[4];... QVI MERVIT SANCTORVM SOCIARI SEPVLCRI(*s*)[5]; et à Ratisbonne : ... MART[*y*]RIBVS SOCIATAE[6]. Sur le fait de la dévotion des fidèles à une inhumation dans le voisinage des corps des martyrs, nous ne pouvons que renvoyer à ce que nous avons dit (voir *Dictionn.*, t. I, Ad Sanctos); ici, nous nous bornerons à examiner la mention SOCI*at*A M*artyribus* au point de vue de son importance pour l'histoire de l'Église locale.

Quels étaient, à Cologne, les saints assez illustres pour que l'expression générique de *martyres* suffît à les désigner? Les anciens textes, répond Edm. Le Blant, vont nous l'apprendre. On lit au traité *De gloria martyrum* de Grégoire de Tours[7] : *Est apud Agrippinensem urbem basilica in qua dicuntur quinquaginta viri ex illa legione sacra Thebæorum pro Christi nomine martyrium consummasse. Et quia admirabili opere ex musivo quodam modo deaurata resplendet,* Sanctos aureos *ipsam basilicam incolæ vocitare voluerunt.* Hélinand et l'auteur des *Gesta Trevirorum* constatent encore qu'à Cologne, le lieu appelé anciennement *Ad martyres*, par une expression semblable à celle que présente notre inscription, était celui où avaient souffert les pieux compagnons de saint Géréon, soldats de la légion Thébéenne; voici les propres paroles d'Hélinand : *Monstraturque autem usque in hodie in loco, ubi S. Gereon trucidatus est, sanguinis ipsius spectaculum, et ipse locus* Ad martyres, *ab incolis acceptum servat vocabulum*[8]; voici celles de l'auteur des *Gesta* : *Hoc idem capitolium postea in honorem Dei genetricis semperque virginis Mariæ est dedicatum et ipse locus, ob memoriam martyrum,* Litus ad martyres *nomen accepit*[9].

L'histoire écrite du détachement de Thébéens martyrisés à Cologne ne date que de Grégoire de Tours. Notre inscription, que son caractère permet d'attribuer au ve siècle, est donc la pièce la plus ancienne qui confirme la tradition ou du moins qui la recueille et la transmette. E. Le Blant regrette l'absence de toute espèce d'indice sur le lieu exact de la provenance de cette inscription, il observe avec raison que la formule *sociata martyribus* autorise à penser, suivant l'usage, de nombreuses sépultures auront été agglomérées autour des saints restes. Les trouvailles de tombes faites aux environs de Saint-Géréon (Gereonsdriesch, Gereonskloster, Gereonshof) et dans la partie ouest du Klingelpütz, invitent à soupçonner que c'est dans cette nécropole que l'inscription a été trouvée[10].

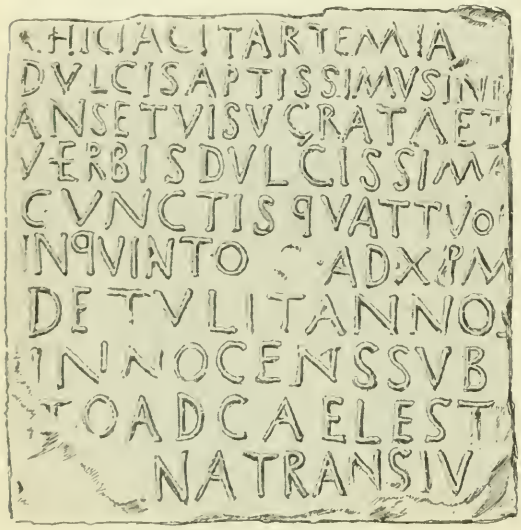
Trois autres inscriptions chrétiennes antiques sont mentionnées[11] dans le *Liber revelationum Elisabeth* (de Schœnau) *de sacro exercitu virginum Colonensium*, elles auraient été trouvées en 1156. *Rogata eram*, dit la sainte, *ut investigarem de titulo cujusdam venerabilis monumenti, quod intitulatum erat hoc modo :* Hic jacet in terris Aetherius, qui vixit annos viginti quinque fideles, in pace recessit :

HIC IACET IN TERRIS
ETHERIVS QVI VIXIT
ANNIS XXV FIDELIS IN
PACE RECESSIT
A ☧ ω

et subscriptum erat capitalibus litteris : Rex, *et erat figura grandis atque ita* (manque dans le ms.) *disposita, ut in ea notari possent due littere scilicet : P. et R., erantque due littere E. et X. in sinistro latere figure ejusdem, in dextro autem latere capitale A. scriptum erat. Itemque in lapide quodam juxta invento scriptum legebatur :* Demetria regina. *Interrogavi igitur beatum Verenam de his simulque de infantula quadam, quæ juxta inventa est, habens titulum :* Florentina puella. *Et respondit mihi ad omnia dicens :*

[1] Lersch, *Centralmuseum rheinlandischer Inschriften*, in-8°, Bonn, 1839-1842, t. I, n. 99; E. Le Blant, dans le *Bulletin de l'Athénæum français*, 1855, p. 12; *Inscript. chrét. de la Gaule*, 1856, t. I, p. 470, n. 354, pl. 236; Düntzer, dans *Jahrbücher des Vereins von Allerthumsfreunden im Rheinlande*, 1842, t. I, p. 92; Steiner, *Codex inscriptionum romanarum Danubii et Rheni*, in-8°, Seligenstadt, n. 1145; le même, *Sammlung und Erklärung altchristlicher Inschriften in den Gebieten der oberen Donau und des Rheins, aus den Zeiten römischer Herrschaft*, in-8°, Seligenstadt, 1859, n. 96; R. Garrucci, dans *Civiltà cattolica*, 1855, p. 479; Düntzer, *Verzeichnis der röm. Altert. des Museums Wallraf-Richartz in Köln*, in-8°, Köln, 1885, n. 113; F.-X. Kraus, *Die altchr. Insch. d. Rheinlande*, t. I, p. 139, n. 285; J. Klinkenberg, *Die römisch. christlichen Grabschriften Kölns, Programm des Marcellen-Gymnasiums*, in-8°, Köln, 1891, n. 5; le même, dans *Jahrbücher des Vereins im Rheinl.*, 1902, t. CIX, p. 158, n. 147; *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, p. 586, n. 8486. — [2] E. Le Blant, *op. cit.*, t. I, p. 471. — [3] Outre les exemples donnés au mot Abréviation, cf. E. Le Blant, *op. cit.*, t. I, p. 471, note 3. — [4] *Ibid.*, t. II, n. 412. — [5] *Ibid.*, t. I, n. 293. — [6] *Ibid.*, t. II, p. 473. — [7] *De gloria martyrum*, l. I, c. LXII, *P. L.*, t. LXXI, col. 761. — [8] Hélinand, *Passio S. Gereonis et sociorum*, dans *Acta sanct.*, octob. t. V, p. 38. — [9] Pertz, dans *Monum. Germ. histor., Scriptores*, t. VIII, p. 150. — [10] Cf. J. Klinkenberg, *Röm. christl. Grabinschriften Kölns*, p. 159; *Die Kunstdenkmäler der Rheinprovinz, Köln*, 1906, p. 280. — [11] Egbert, *Liber revelationum*, c. XI, édit. F. W. E. Roth, *Die Visionen der heil. Elisabeth und die Schriften der Aebte Ekbert und Emecho von Schönau*, in-8°, Brünn, 1884; 2e édit., 1886, p. 123; cf. Crombach, *S. Ursula vindicata*, Colon. Agripp., 1647, p. 733 sq.; Brower, *Annal. Trevirenses*, t. I, 288; *Acta sanct.*, octobr. t. IX, p. 163 sq.; Muratori, *Nov. thes. vet. inscr.*, p. 1821, n. 8; E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. I, p. 466, n. 352; F.-X. Kraus, *Die christl. Inschrift. d. Rheinlande*, t. I, p. 147, n. 295; J. Klinkenberg, *Die röm. christl. Grabschriften Kölns*, 1891, n. 8; *Bonner Jahrbücher*, 1902, t. CVIII, p. 157, n. 141; *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, p. 585, n. 8477, d'après lequel nous donnons le *titulus* dont la division des lignes n'a rien de certain.

Etherius rex sponsus fuit sancte Ursule regine. Demetria vera fuit mater Etherii. Florentina autem soror ejusdem. Et addidit ultra dicens : Narrabo etiam tibi, quid significet A littera que titulo regis asscripta est. Sume tribus vicibus eandem A litteram et adjunge ei tres litteras X. et P. et R. et habebis Axpara. *quod est nomen cujusdam ducisse, que in vicino reperta est. Fuit autem filia matertere Etherii, magneque dilectioni, vinculo ei astricta. Quod significare voluit tituli scriptor, cum ita admiscuit nomen ejus nomini regio. Hoc manifestius tunc exprimi non oportebat, quia futurum erat ut per te hec omnia manifestarentur.* Ne parlons pas des explications, même obtenues par le moyen des visions, elles ne sont que pure fantaisie et indignes qu'on s'y arrête. L'inscription d'Etherius est certainement authentique, le chrisme qui l'ornait devait



3104. — Inscription à Cologne.
D'après F.-X. Kraus, *Die christlichen Inschriften der Rheinlande*, 1900, pl. XVIII, n. 4.

être du type que nous avons décrit et rencontré maintes fois[1]. Les inscriptions de *Demetria regina* et de *Florentina puella* ne sont, selon toute apparence, rapportées que par extrait dans le *Liber revelationum*.

Une autre inscription, encastrée dans le mur de l'*atrium* qui précède l'église Saint-Géréon, est surtout intéressante pour son incorrection qui rappelle à E. Le Blant le souvenir des ouvrages poétiques de Chilpéric, *quorum versiculi debites nullis pedibus subsistere possunt, in quibus, dum non intelligebat, pro longis syllabas breves posuit et pro brevibus longas statuebat*[2], ce qui pouvait procurer des compositions dans le genre de celle-ci[3] (fig. 3104) :

HIC IACIT ARTEMIA
DVLCIS APTISSIMVS INE
ANS ET VISV GRATA ET
VERBIS DVLCISSIMA
5 CVNCTIS QVATTVOR
IN QVINTO AD · XPM
DETVLIT ANNOS
INNOCENS SVBI
TO AD CAE LESTI[a]
10 *reg*]NA TRANSIVI[*t*]

hic iacet Artemia dulces aptissimus infans,
et visu grata et verbis dulcissima cunctis,
quattuor in quintos ad Christum detulit annos
innocens subito ad cælestia regna transivit.

La formule *quattuor in quinto(s)* a son analogue dans notre langage familier : « âgé de quatre à cinq ans, » disons-nous; bien que rare, on la rencontre parfois.

L'inscription de Valentinianus a déjà été commentée. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 3134, fig. 1116[4].

HIC IACET PVER NOMEN
E VALENTINIANO QVI
VIXIT AN NO III ET ME
SES ET DIES XVI ET
5 INALBISC VM PACE R
RECESSIT

A Saint-Géréon, un fragment dont il ne semble pas qu'on puisse rien tirer; il a d'ailleurs péri depuis peu[5] :

CRISTE/.....
TVA MAN.....
ANNVS XX.....

Au musée, l'inscription de Fugilo et celle de Léontius font usage, comme pour le jeune Valentinien, de la formule *in pace recessit*[6] :

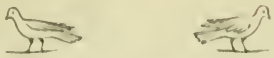
*hi*C IACIT FVGILO QVAE
VIXIT ANNOS XL FIDE
LIS IN PACE RECCSSIT

et[7] :

LEONTIVS HIC IACIT FIDELIS
PVER DVLCISSIMVS PATRI PIENTIS
SIMVS MATRI QVI VIXIT ANNVS
VII ET MENSIS III ET DIES VI IN

[1] Nous avons figuré dans *Dictionnaire*, t. I, col. 16, le chrisme de l'invention d'Egbert; un manuscrit de Leyde offre un autre type tout aussi fantaisiste. — [2] Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. VI, c. XLVI, *P. L.*, t. LXXI, col. 112. — [4] Lersch, *Centralmuseum*, t. I, n. 94; t. III, p. 36, n. 56; *Bonner Jahrbücher*, t. I, p. 92; Bettberg, *Kirrheng. Deutschl.*, t. I, p. 175; Steiner, *op. cit.*, n. 1146; *Altchr. Inscr.*, n. 97; Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. I, p. 469, n. 353, pl. 239; Becker, *Metrische Grabschriften*, 1860, p. 3, n. 1; Kraus, *op. cit.*, t. I, p. 140, n. 287, pl. XVIII, n. 4; Buecheler, *Anthol. lat.*, n. 772; Klinkenberg, *Die rom. christl. Grabschriften Kölns*, 1891, p. 3; *Bonner Jahrbücher*, 1902, t. CVIII, p. 156, n. 136; *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, n. 8478. — [4] Lersch, *Centralmuseum*, t. I, n. 96; Steiner, *op. cit.*, n. 1143; *Altchr. Inschr.*, n. 94; Bettberg, *op. cit.*, t. I, p. 175; E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. I, p. 476, n. 355, pl. 242; Kraus, *Die christl. Inschr. d. Rheinl.*, p. 141, n. 290, pl. XVIII, n. 3; Klinkenberg, *Die rom. christl. Grabschriften Kölns*, 1891, n. 2; *Bonner Jahrbücher*, 1902, t. CVIII, p. 155, n. 135; *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, n. 8483; Klinkenberg, *Die Kunstdenkmäler der Rheinprovinz, Köln*, in-8°, Dusseldorf, 1906, p. 149, fig. 48. — [5] Lersch, *Centralmuseum*, t. I, n. 98; Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. I, p. 481, n. 356, pl. 245; Kraus, *Christl. Inschr.*, I, p. 141, n. 289; Klinkenberg, *Die röm. christl. Grabschriften Kölns*, 1891, n. 12; *Bonner Jahrbücher*, 1902, t. CVIII, p. 157, n. 143; *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, n. 8487. — [6] *Anzeiger fur die Kunde der deutschen Vorzeit*, 1868, t. XV, p. 371; Düntzer, dans *Bonner Jahrbücher*, 1869, t. XLVII, p. 119, catal., n. 225 *a*; F.-X. Kraus, *Die christl. Inschr.*, t. I, p. 143, n. 292; Klinkenberg, *Die röm. Grabschr.*, 1891, n. 6; *Bonner Jahrbücher*, 1902, t. CVIII, p. 158, n. 145; *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, n. 8479. — [7] Fiedler, dans *Bonner Jahrbücher*, 1867, t. XLII, p. 76; Becker, dans *Nassauer Jahrb.*, 1868, t. IX, p. 146; Düntzer, *Verzeichnis d. rom. Alterth. des Mus. Wallraf-Richartz in Köln*, in-8°, Köln, 1885, n. 227; F.-X. Kraus, *op. cit.*, t. I, p. 138, n. 284; Klinkenberg, *Die römische christl. Grabschriften Kölns*, 1891, n. 4; *Bonner Jahrbücher*, 1902, t. CVIII, p. 156, n. 137; *Corpus inscriptionum latinarum*, t. XIII, p. 586, n. 8482.

5 NOCENS FVNERE RAPTVS
BEATVS MENTE FELIX
ET IN PACE RECES
SIT



Dans l'église de Saint-Géréon, *in der Crypta eingemauert*, l'épitaphe d'un *centenarius* [1] (fig. 3105).

HIC · IACIT · EMETERIVS . CN
T · EX · NVMER · GENTIL . QV
· I VIXIT · ANN · QVINQVAGI
NTA MILITAVIT P M
5 XXV DD ☧ D ·

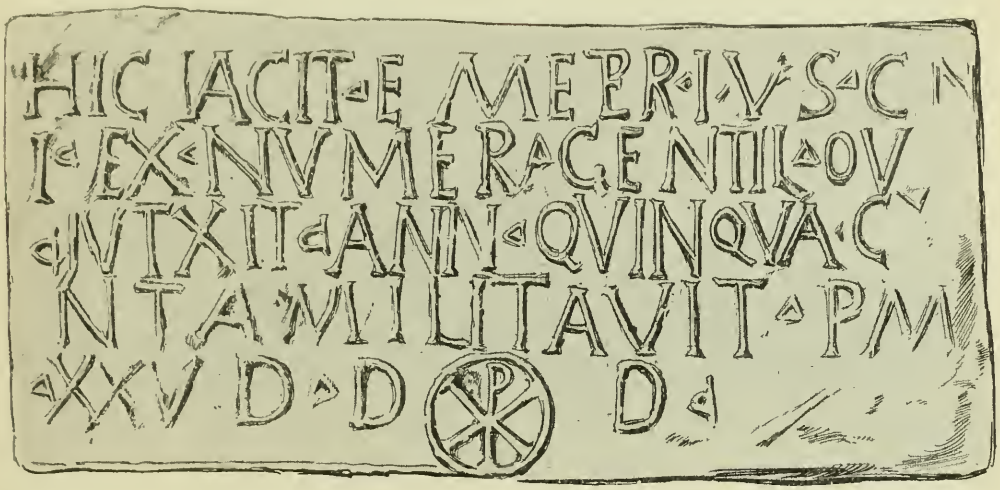
Lersch interprétait cette inscription comme d'un *centurio ex numero gentilium*, et faisait d'Emeterius un chrétien commandant des soldats païens; E. Le Blant a heureusement corrigé cette interprétation en montrant que le *numerus gentilium* désigne un corps de troupes dont la première formation se composait de soldats étrangers, ce qui lui avait valu la dénomination qu'il garda. *Gentiles* désignait des barbares et non des païens, ainsi qu'on le voit par ce texte publié par Gori : B M || HIC IACIT || SEGETIVS || D SCOLA || GENTILIVM || QVI VIXIT || ANNVS TR... || NTA ET OCTO || DP SEXTO ID.. || FEBR.... [2] et par un texte du Code théodosien [3]. Les corps de troupe désignés dans les inscriptions d'Emeterius et de Segetius sont nommés par Ammien Marcellin : *Solisque scholis jussit esse contentum Palatinis et Protectorum, cum Scutariis et Gentilibus* [4], et dans la *Notitia dignitatum Occid.*, on fait mention, avec trois *scholæ Gentilium*, d'une série de troupes barbares protégeant la Gaule, de la Méditerranée à l'Océan, des Pyrénées à la Germanie [5].

« J'éprouve quelque embarras pour interpréter les trois sigles qui terminent l'inscription d'Emeterius, écrivait Le Blant. Ces sigles, que Lersch avait développés : *Deo De Dicatus*, mais sans citer aucun exemple à l'appui de son interprétation, Klinkenberg les développe ainsi : *Deo Domino Christo Devotus* et cite des exemples qui donnent quelque apparence de fondement à cette explication. » Celle de A. de Waal paraît plus près de la vérité; nous avons vu dans les abréviations (voir ce mot) que DDNN s'entend des empereurs : *Dominis nostris*, la lettre D répétée trois fois peut signifier *Dominis tribus* et nous apprendre que le centurion Emeterius a servi sous trois empereurs [6].

Quelques fragments sont si maltraités qu'on ne peut rien en tirer d'utile [7], d'autres ne doivent leur classement chrétien qu'au lieu de leur trouvaille, comme celui-ci, trouvé en mai 1893, dans le cloître de Saint-Géréon [8] :

*an*NOS II
*lacrima*NDO FV*nere*
*ra*PTAPIS
IVSTIS
5 *i*NPLE*re*
*parent*ES

Une inscription dédicatoire encastrée dans le mur du cimetière Saint-Pierre, n'offre aucun indice de christianisme dans sa rédaction ni aucun symbole [9], pas plus qu'une longue inscription métrique trouvée en 1843 dans l'église Sainte-Ursule et transcrite sur un cippe entré jadis parmi les matériaux de construction de cet édifice. L'auteur en est un certain Sidonius qu'on n'a aucune raison d'identifier avec Sidoine Apollinaire. Si le style de ce petit poème ïambique est bien à la mesure du versificateur, sa destination



3105. — Inscription à Cologne. D'après F.-X. Kraus, *Die christlichen Inschriften der Rheinlande*, pl. XVIII, n. 5.

[1] Lersch, *Centralmuseum rheinländischer Inschriften*, in-8°, Bonn, 1839-1842, t. I, p. 66, n. 95; Steiner, *Codex inscript. roman. Danubii et Rheni*, in-8°, Seligenstadt, 1852, n. 1141; *Sammlung und Erklärung*, in-8°, Seligenstadt, 1859, n. 92; Rettberg, *Kirchengeschichte Deutschlands*, in-8°, Göttingen, 1846, t. I, p. 175; E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, 1856, t. I, p. 485, n. 359, pl. 228; Ennen, *Geschichte der Stadt Köln*, in-8°, Köln, 1863, t. I, p. 61; F.-X. Kraus, *Die altchristl. Inschriften der Rheinl.*, 1890, p. 140, n. 288, pl. XVIII, n. 5; Klinkenberg, *Die röm. christl. Grabschr. Kölns*, 1891, n. 1, et dans *Jahrb. d. Vereins in Rheinl.*, 1902, t. CVIII, p. 155, n. 134; *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, p. 571, n. 8331. — [2] Gori, *Inscript. Etruriæ*, in-4°, Florentiæ, 1727, t. III, p. 334. — [3] *Code théodosien*, l. III, tit. XIV, *De nuptiis Gentilium*. — [4] Ammien Marcellin, *Hist.*, l. XIV, c. VII. — [5] *Notit. dignit.*, édit. Böcking, *Orient.*, p. 38; *Occid.*, p. 42. On trouvera dans Le Blant, *op. cit.*, p. 486, note 5, divers témoignages sur les *scholæ Gentilium*. — [6] A. de Waal, dans *Römische Quartalschrift*, 1891, t. V, p. 202. — [7] F.-X. Kraus, *Die christl. Inschrift. aus Rheinlande*, 1890, t. I, p. 142, n. 291. — [8] F.-X. Kraus, *op. cit.*, t. II, p. 346, n. 314; Klinkenberg, dans *Bonner Jahrbücher*, 1902 t. CVIII, p. 157, n. 139; *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, n. 8489. — [9] F.-X. Kraus, *op. cit.*, t. I, n. 142, n. 293.

pour une tombe que rien ne permet de supposer chrétienne, sa présence sur un cippe, sorte de tombe plus communément adoptée par les païens, sont autant de raisons pour n'y voir que l'œuvre d'un auteur que cet échantillon de son savoir-faire n'a pu — on le comprend de reste — empêcher de tomber dans l'oubli [1].

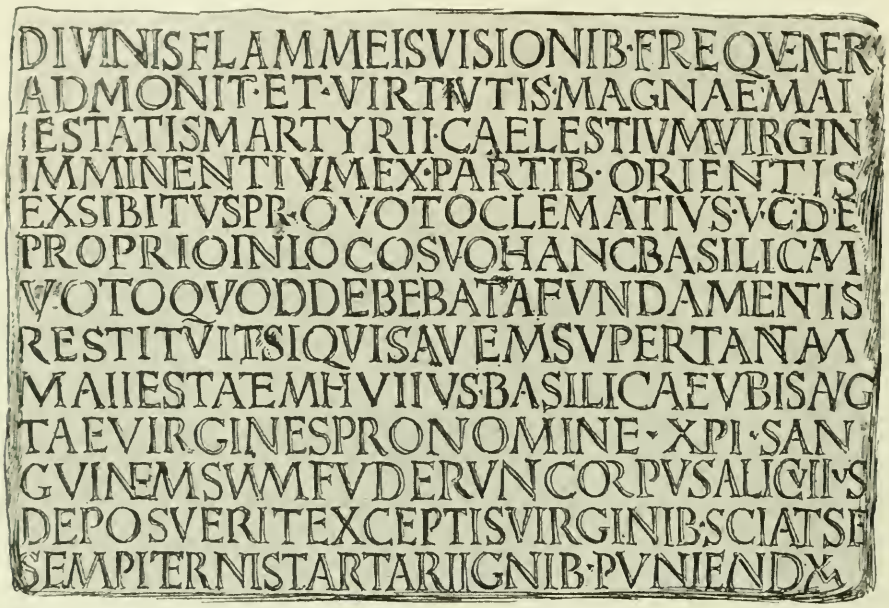
Une inscription de Cologne, transportée anciennement à Heidelberg, fait mention d'un soldat, nous aurons l'occasion d'y revenir; deux autres sont plus incorrectes qu'intéressantes :

IN OH TVMVLO	HIC IACET
R E Q I E S C E T	V E R E S E
I N P A C E B O N E	M V S I N
M E M O R I E	N O C E S E V
5 L E O V I X E T A N	5 N E R E C A P
N V S X X X X X X I I T R	T V S Q V I V
A N S I E T N O	I X I T A N
N O I D S O H T V B	N O S X X
E R E S	I I I I

In hoc tumulo requiescit in pace bonæ memoriæ Leo, vixit annos 52, transiit nono idus octobris [2].

Hic jacet Veresemus innocens, funere captus, qui vixit annos 24 [3].

IV. Clématius. — Nous arrivons ainsi à l'inscription la plus célèbre et la plus importante de toute l'épigraphie chrétienne de Cologne. Cette inscription, aujourd'hui encastrée dans la muraille du chœur de l'église Sainte-Ursule, mesure 0m70 sur 0m39. Le texte est des plus aisés à lire [4] (fig. 3106) :



3106. — Inscription de Clématius. D'après F.-X. Kraus, *Die christlichen Inschriften der Rheinlande*, 1890, pl. xx, n. 2.

DIVINIS FLAMMEIS VISIONIB · FREQVENTER
ADMONIT. ET VIRTVTIS MAGNAE MAI
IESTATIS MARTYRII CAELESTIVM VIRGIN
IMMINENTIVM EX PARTIB · ORIENTIS
5 EXSIBITVS PRO VOTO CLEMATIVS · V · C · DE
PROPRIO IN LOCO SVO HANC BASILICAM
VOTO QVOD DEBEBAT A FVNDAMENTIS
RESTIIVIT SI QVIS AVTEM SVPER TANTAM
MAIIESTATEM HVIIVS BASILICAE VBI SANC
10 TAE VIRGINES PRO NOMINE · XPI · SAN

[1] E. Le Blant, *op. cit.*, t. i, n. 358; F.-X. Kraus, *op. cit.*, p. 149, n. 296. — [2] Klinkenberg, dans *Bonner Jahrbücher*, 1902, t. cviii, p. 158; *Corp. inscr. lat.*, t. xiii, n. 8181. — [3] Klinkenberg, *Die röm. christl. Grabschriften Kolns*, 1891, n. 7; Düntzer, dans *Bonner Jahrbücher*, 1891, t. xc, p. 175; Klinkenberg, dans *Bonner Jahrbücher*, 1902, t. cviii, p. 158, n. 146; F.-X. Kraus, *Die christl. Inschrift. der Rheinlande*, t. ii, p. 343; *Corp. inscr. lat.*, t. xiii, n. 8181. — [4] *Sermo in natali SS. virginum XI millium*, dans *Acta sanct.*, oct. t. ix, p. 154; *Officium S. Ursulæ*, dans *Acta sanct.*, octobr. t. ix, p. 285; Vadianus, *De undecim millibus virginum oratio*, in-4°, Vienne Autr., 1510; Gelenius, *De Colon. Agripp. magnitud.*, Colon., 1645, p. 34 sq.; Crombach, *S. Ursula vindicata*, Coloniæ, 1647, p. 479; Brower, *Annales Trevirenses*, t. 289, 593, 110, psch, *Epigrammatographia*, Coloniæ, 1801, t. ii, p. 6, n. 12; V. de Buck, *De S. Ursula*, dans *Acta sanct.*, octobr. t. ix, p. 138 sq.; Rettberg, *Kirchengeschichte Deutschlands*, in-8°, Göttingen, 1846, t. i, p. iii sq.; Friedrich, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 1867, t. i, p. 145, 426; Ennen, *Gesch. der Stadt Cöln*, t. i, p. 75, 719; Mering, *Busch.*, t. i, p. 171; Fr. Will, *Wegweiser z. Kirche d. h. Ursula in Cöln*, in-8°, Cöln, 1853; J.-U. Kessel, *Gesch. d. h. Ursula und ihrer Gesellschaft*, in-8°, Köln, 1863, p. 10, n. 51; A. G. Stein, *Die heil. Ursula und ihre Gesellschaft*, in-8°, Köln, 1879; *Annal. des hist. Vereins für d. Niederrhein*, t. xxvi, p. 123; Floss, *ibid.*, p. 177; Dutron et Kellerhoven, *La légende de sainte Ursule, princesse britannique, et de ses 11 000 vierges, d'après les anciens tableaux de l'église de Sainte-Ursule à Cologne*, in-8°, Paris, 1860, pl. xxii; F.-X. Kraus, dans *Bonner Jahrbücher*, 1866, t. xli, p. 45; E. Le Blant, *Recueil des inscr. chrét. de la Gaule*, t. ii, p. 269, n. 678, pl. 545; H. J. Floss, *Die Clematianische Inschrift in Saint Ursula zu Koln*, Köln, 1874, extrait des *Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein*, t. xxvi, p. 177-196; Düntzer, *Die Weiheinschrift des Clematius in der Ursulakirche zu Koln*, dans *Bonner Jahrbücher*, 1875, t. lv, p. 136 sq.; Joerres, dans même recueil, 1889, t. lxxxvii, p. 192 sq.; Klinkenberg, *Studien zur Gesch. d. Kölner Marterinnen*, dans même recueil, 1889, t. lxxxviii, p. 79 sq.; F.-X. Kraus, *Die christlichen Inschriften aus den Rheinlanden*, 1890, t. i, p. 143, n. 294, pl. xx, n. 2; A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. i, p. 26; Aeg. Müller, *Das Martertum der thebäischen Jungfrauen in Köln*, in-8°, Köln, 1896; G. Morin, *L'inscription de Clematius et la légende des onze mille vierges*, dans *Mélanges Paul Fabre*, 1902, p. 51-64; *Corp. inscr. lat.*, t. xiii, fasc. 2, p. 32*, n. 1313*; A. Riese, *Die Inschrift des Clematius und die Koln. Martyrien*, dans *Jahrb. des Ver. von Alterthumskunde in Rheinlanden*, 1910, t. cxviii, p. 236-245.

GVINEM SVVM FVDERVNT CORPVS ALICVIIVS
DEPOSVERIT EXCEPTIS VIRGINIB · SCIAT SE
SEMPITERNIS TARTARI IGNIB · PVNIENDVM

L'authenticité de cette inscription a été récemment niée par le *Corp. inscript. latinar.* qui en fait un ouvrage du XVe siècle; il n'y a pas lieu de discuter d'une semblable aberration et l'opinion de Ritschl demeure intacte : « Pour ce qui est de l'inscription, je vous donne mon avis sur son absolue authenticité avec toute l'assurance qu'on peut avoir en ces sortes de choses. Les traits de l'écriture sont, depuis le commencement jusqu'à la fin, du style antique le plus pur et le plus sévère, même à un degré bien trop élevé pour ne penser tout d'abord qu'au Ve siècle. Ces marques caractéristiques si parfaitement rendues jusque dans les détails et avec tant de suite, aucun faussaire moderne, on peut l'affirmer hardiment, n'aurait été capable de les reproduire. A coup sûr, il se serait trahi dans la forme de certaines lettres, par exemple de M, P. Même observation relativement à quelques particularités orthographiques très remarquables, qui reposent sur les meilleurs principes de l'antiquité, notamment à l'orthographe des mots : MAIIESTAS, HVIIVS, ALICVIIVS[1]. »

Le début de l'inscription : *divinis flammeis visionibus frequenter admonitus* n'offre aucune difficulté et se comprend sans peine, mais tout aussitôt se présente un passage à peu près énigmatique. C'est une vraie cascade de génitifs : *et virtutis magnæ maiiestatis martyrii cælestium virginum imminentium*, dont, pour se tirer, on propose, celui-ci — le P. Victor de Buck — de substituer *virtutibus* à *virtutis*[2], celui-là — F.-X. Kraus — d'insinuer le mot *vi* tombé devant *virtutis*[3]; un autre — Klinkenberg — ne veut rien de tout cela, décidé qu'il est à faire dépendre *virtutis* de *exsibitus* par analogie avec les verbes *arcessere*, *postulare*, etc., et admet qu'on pourrait voir dans *magnæ maiiestatis* un génitif de qualité se rapportant à *martyrii*[4]. Quant au mot *imminentium*, on l'avait considéré jusqu'à ces derniers temps comme une sorte de synonyme de *instare*, *urgere*, presser, insister; à présent, dit dom Morin, beaucoup préfèrent s'attacher au sens premier, *supra manere*, *impendere*, apparaître, planer au-dessus d'un site déterminé. La différence, au fond, n'est pas considérable : chacun des deux sens proposés peut se soutenir au point de vue grammatical, et, dans le cas présent, l'un suppose l'autre plus ou moins nécessairement[5].

Au lieu de recourir à des corrections arbitraires du texte, dom Morin propose d'expliquer l'inscription telle qu'elle s'offre à nous, sans recourir à des phénomènes philologiques non encore attestés. « Or, dit-il, en voici un bien et dûment certifié, auquel j'ai été amené à songer par la tournure déjà hellénique des deux premiers mots *Divinis flammeis* : c'est l'emploi, plus fréquent qu'on ne le croirait, du génitif absolu dans les traductions latines de documents grecs exécutées durant les premiers siècles de l'ère chrétienne. Rönsch[6] en cite quatorze exemples, dont douze empruntés aux anciennes versions bibliques et deux au traducteur latin d'Irénée. J'ai eu moi-même l'occasion d'en signaler deux autres, dans la traduction de l'Épître de saint Clément[7]. Il n'est pas impossible qu'il faille expliquer par un semblable hellénisme l'un ou l'autre passage, en apparence fautif, des *Tractatus* ou homélies exégétiques de saint Jérôme[8]. Pourquoi ne serait-ce pas également ici le cas, vu surtout qu'il y a, comme on le verra bientôt, à tout le moins une certaine vraisemblance en faveur de l'origine orientale de Clématius? Voici donc l'interprétation que je proposerais : *cælestium virginum imminentium* serait un génitif absolu, duquel dépendraient, comme autant de qualificatifs, les autres génitifs qui précèdent. Ceux-ci, à la vérité, semblent bien un peu nombreux; mais l'application du même principe, à savoir que l'inscription a été composée en latin mais pensée en grec, va nous aider à les simplifier. Par exemple, *virtutis magnæ maiiestatis* peut très légitimement se réduire à quelque chose comme μεγαλοδυνάμου σεμνότητος. Ce dernier substantif, avec l'adjectif qui le renforce, serait donc un génitif de qualité se rapportant à *virginum*, tout comme nous disons dans le *Te Deum*, *Patrem immensæ maiestatis*. Quant à *martyrii*, il servirait à préciser de quelle majesté il s'agit : celle du martyre. En grec on aurait dit peut-être σεμνότητος μαρτυρικῆς : en latin, il n'y avait pas d'autre moyen, pour être concis, que de recourir au génitif du substantif : *maiestas martyrii*. De la sorte, le sens général du passage serait à peu près ceci : « et des vierges célestes à la majesté imposante du martyre le pressant « (*ou* lui apparaissant). » On le voit, une fois admise la possibilité de l'hellénisme en question, tout devient du même coup correct, facile et naturel[9]. »

Ce qui suit : *ex partibus Orientis exsibitus* a semblé de bonne heure si embarrassant que les anciens livres liturgiques de Cologne contiennent déjà l'interprétation fautive *a partibus Orientis exhibitæ*[10]; il n'y a pas lieu de s'y attarder, d'autant plus que cette interprétation fautive paraît définitivement abandonnée. Quant à faire dépendre *ex partibus Orientis* de *exsibitus*, on a déclaré la chose impossible[11]. « Mais alors surgit la question : De quoi dépendent les trois mots qu'on prétend détacher de *exsibitus*? De *virginum* répondent les uns : ils indiquent le pays d'où les vierges tiraient leur origine[12]. Nullement, répondent Klinkenberg, Le Blant[13], etc., mais bien de *imminentium* : ils marquent que l'apparition a été vue du côté de l'orient.

« Même changement d'impression au sujet du sens à donner au mot *exsibitus*. On l'avait jusqu'ici tout bonnement interprété « s'étant présenté »; il paraît que c'était par trop simple. Le Blant trouve ce participe difficile à expliquer : il tend à y voir un synonyme irrégulier de *monitus*. Düntzer[14] opine pour le sens de *permotus*, *impulsus* : sa démonstration semble même décisive à Kraus, qui cite à l'appui un passage de saint Cyprien[15]. Aeg. Müller adopte pareillement le sens de « enhardi, animé », tandis que Klinkenberg, comme il a été dit plus haut, préfère attacher au mot une sorte de signification juridique, appelant comme complément les génitifs *virtutis magnæ majestatis*, etc.

[1] Lettre de Ritschl au Dr. Ennen, dans Kessel, *S. Ursula und ihre Gesellschaft*, trad. franç. par G. Beetemé, p. 19, citée par G. Morin, *L'inscription de Clématius*, p. 53. — [2] *Acta sanct.*, oct. t. IX, p. 211. — [3] *Op. cit.*, p. 143, n. 294. — [4] *Bonner Jahrbücher*, 1889, t. LXXXVIII, p. 81. — [5] *L'inscript. de Clématius*, p. 55. — [6] *Itala und Vulgata*, 2e édit., p. 436. — [7] *Anecdota Maredsolana*, t. II, p. 40, lig. 14; p. 45, lig. 12. — [8] *Ibid.*, t. III, part. 2, p. 41, lig. 11. — [9] Morin, *op. cit.*, p. 55-56. — [10] Kessel, *op. cit.*, p. 264. — [11] Klinkenberg, *op. cit.*, t. LXXXVIII, p. 83. — [12] Aeg. Müller, *Das Marterthum der thebäischen Jungfrauen in Köln*, in-8°, Köln, 1896. — [13] *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. II, n. 678 *b*. — [14] *Die Weiheinschrift des Clematius in der Ursulakirche zu Köln*, dans *Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande*, 1875, t. LV-LVI, p. 140. — [15] *Agon cælestis exhibitus*, édit. Hartel, p. 492, lig. 18. Je ne vois pas bien en quoi ce texte autorise le sens adopté par Kraus. Le martyr Mappalicus avait dit au proconsul : *Videbis cras agonem*. De fait, continue Cyprien, un combat tout céleste lui fut montré, *exhibi*, mis sous les yeux. *Exhibitus* exprime la réalisation de la promesse contenue dans *videbis*, rien de plus.

« En somme, la principale, sinon l'unique raison d'être de ces explications plus ou moins recherchées, c'est la préoccupation chez les uns d'écarter l'origine orientale de Clématius, chez les autres de revendiquer cette origine pour les martyres elles-mêmes. Autrement, il y a longtemps qu'on aurait pu s'entendre sur les points suivants : 1° le sens premier et naturel de *exhiberi* est bien *se sistere*, comparaître, se présenter; c'est le sens que Sulpice Sévère et Grégoire de Tours, après tant d'autres, lui donnaient dans des phrases telles que : *dæmoniacum ad se exhiberi jubet*[1] et *indicat nutu conjugi ut eum* (=*se*) *ad sancti basilicam exhiberet*[2]. 2° Il est assez légitime de supposer que le mot *exsibitus* est ici précédé de son complément *ex partibus Orientis*, tout comme dans les deux premiers membres *admonitus* et *virginum imminentium* viennent après ce qui les détermine ou qualifie : c'est bien le mode de construction le plus harmonieux et le plus classique. 3° Enfin, le mot *partes*, au pluriel, dans *ex partibus Orientis*, sera pris par tout traducteur sans prévention comme indiquant le pays, la contrée du monde d'où quelqu'un est venu, plutôt que le site, le côté où une vision a eu lieu.

« Après tout, quel intérêt peut-on bien avoir à contester si vivement l'origine orientale de Clématius? Précisément à l'époque à laquelle, selon les juges les plus compétents, peut remonter l'inscription, c'est-à-dire vers le milieu du IVe siècle, nous voyons l'évêque de Cologne, Euphrates, jouer un rôle important en Orient, notamment à Antioche, tandis qu'un Clématius, ami de Libanius, part d'Antioche dans l'hiver de 355-356 et paraît sur les bords du Rhin, porteur d'une lettre à Barbation. La correspondance de Libanius, aussi bien que l'ouvrage d'Ammien Marcellin, attestent l'existence, vers ce même temps, de plusieurs autres grands personnages nommés Clématius : il n'y a vraiment que l'embarras du choix[3]. On ne voit pas ce qu'il y aurait de si extraordinaire à ce qu'un de ces Clématius, se trouvant à Cologne après la reprise de cette ville sur les Francs par Julien, ait été amené à reconstruire une des basiliques détruites par les barbares durant les dix mois que la ville était demeurée entre leurs mains[4]. »

Ce qui suit *exsibitus* : *pro voto*, signifie simplement l'accomplissement d'une promesse; les textes épigraphiques portant la formule *pro voto* ne se comptent plus. Cette promesse se trouve réalisée aux frais de Clématius et sur un terrain lui appartenant : *de proprio in loco suo*. Rien n'empêche de supposer que la basilique reconstruite *a fundamentis* fut rétablie au lieu même où elle s'élevait avant sa destruction, il aura suffi pour cela à Clématius d'acquérir l'ancien emplacement dévasté.

Vient enfin la formule dont nous avons rencontré des équivalents par les anathèmes et dans la législation du droit funéraire (voir ANATHÈMES et AMENDES); ici il s'agit d'une menace du feu éternel dont on se demanderait en quelle qualité le rédacteur de l'inscription peut disposer à son gré, si ce n'était une des banalités en usage dans les formulaires. Dans cette formule, les mots *exceptis virginibus* soulèvent une dernière difficulté. On s'est demandé quelles étaient ces vierges, en faveur desquelles le fondateur de la basilique fait une exception. S'agit-il des saintes martyres elles-mêmes[5]? C'est peu vraisemblable, car elles devaient reposer déjà dans la basilique au moment de sa reconstruction, elles en étaient titulaires et il semble bien difficile d'admettre cette réserve concernant de nouveaux corps faisant partie du groupe primordial de ces vierges, restant à découvrir dans la suite et qui avaient de droit leur place gardée dans la basilique à côté de leurs compagnes déjà inhumées. Aussi gratuite serait l'application à une communauté de vierges attachée au nouveau sanctuaire[6], communauté sur laquelle, jusqu'à d'heureuses trouvailles, on ne possède pas le moindre indice. L'explication suggérée par dom Morin paraît la plus naturelle. Il ne s'agirait pas de voir dans l'église Sainte-Ursule une sorte de cimetière destiné à toute la population vierge de Cologne, ce qui, à une époque où les épitaphes masculines offrent souvent cette mention, eût amené rapidement l'encombrement et provoqué peut-être parfois des enquêtes assez délicates; mais tout simplement ceci : si, par la suite, on inhumait quelqu'un dans l'enceinte de l'édifice, ce ne pourraient jamais être que les dépouilles de personnes ayant gardé la virginité[7], et cela en considération des saintes vierges qui, en ce même endroit, avaient versé leur sang pour le Christ.

Cette inscription de Clématius nous amène à parler de la légende colonaise des onze mille vierges compagnes de sainte Ursule, légende qui a provoqué tant de travaux, les uns solides, les autres futiles, plusieurs ridicules. Nous nous acquitterons avec ces derniers en citant l'imagination récente d'un auteur édifiant qui représente sainte Ursule et ses compagnes, martyrisées par les Huns à Cologne (!), comme un lot de filles à marier qu'on expédiait vers l'Armorique pour concourir, avec les jeunes Bretons de la suite du tyran Maxime, à peupler ce pays. Une tempête jeta vers les bouches du Rhin et transforma en vierges martyres cette cargaison de futures mères de famille[8].

V. LES ONZE MILLE VIERGES. — Réduite à ce qu'elle peut avoir d'historique, la légende laisse admettre, vers la fin du IIIe ou le début du IVe siècle, le martyre à Cologne ou sur son territoire de quelques jeunes filles. Il est possible que leurs noms fussent : Martha, Saula, Brittula, Gregoria, Saturnina, Sambatia, Pinnosa, Ursula, Sentia, Palladia, Saturia, auxquels viennent s'ajouter peut-être ceux de Clementia et Grata. Voici onze noms, treize à la rigueur, qui sont à peu près tout ce qu'il reste de certain avec le fait du martyre de ces personnages. Ces noms se sont transmis dans les anciens calendriers ou martyrologes, même dans les litanies de la région de Cologne, et de leur attentive confrontation avec les éléments onomastiques fournis par l'épigraphie du t. XII du *Corpus inscriptionum latinarum*, il ressort qu'ils représentent une bonne et ancienne tradition et n'ont pu être inventés à l'époque où furent copiés les documents qui nous les ont transmis, au VIIIe ou IXe siècle[9]. D'ailleurs, on les voit bientôt s'effacer de plus en plus; à

[1] Sulpice Sévère, *Vita S. Martini*, c. XVIII, édit. Halm, p. 127. — [2] Grégoire de Tours, *De virtutib. S. Martini*, l. III, c. LIV, édit. Arndt et Krusch, p. 645. — [3] J. Floss a groupé les textes relatifs à ces divers Clématius dans son mémoire intitulé : *Die Clematianische Inschrift*, dans *Annalen des histor. Vereins für den Niederrhein*, Köln, 1874, t. XXVI, p. 177-196. — [4] Dom Morin, *op. cit.*, p. 36-58. — [5] Klinkenberg, *op. cit.*, t. LXXXVIII, p. 91 sq. — [6] De Buck, *Acta sanct.*, octobr. t. IX, p. 211-214. — [7] On a retrouvé récemment, dans un pilier de l'église Sainte-Ursule, l'épitaphe inédite d'une petite vierge de huit ans nommée précisément Ursula. Cf. A. Skeffens, dans *Liter. Handweiser*, 1896, n. 643 col. 134. La Vie de saint Cunibert parle d'une colombe qui, pendant une messe célébrée par l'évêque dans la basilique des saintes vierges, alla s'abattre *juxta tumulum cujusdam virginis*. On voit encore dans l'église le mausolée d'une Viventia qui y fut inhumée et qu'on prétend fille de Pepin d'Héristal. — [8] H. Plaine, *La colonisation de l'Armorique par les Bretons insulaires*, in-8°, Paris, 1899, p. 8, note. — [9] J. Klinkenberg, *Studien zur Geschichte der Kölner*, dans *Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden in Rheinlande*, 1892, t. XCIII, p. 133 sq.

partir du XIe siècle, on ne garde plus que le souvenir de Pinnosa et surtout d'Ursula.

A la paix de l'Église, le souvenir des jeunes filles martyres était assez localisé au nord de la ville pour qu'on pût bâtir en leur honneur une petite basilique ou *cella memoriæ* sur un emplacement qu'on disait, à tort ou à raison, être celui qu'avait illustré leur supplice. C'est cet édifice qui dut être fort maltraité et peut-être même détruit de fond en comble — ce qui ne devait être ni long ni compliqué — lors de l'occupation de Cologne par les Francs, en 355. Ceux-ci chassés par l'empereur Julien, un personnage de grande famille se donna la mission de relever la basilique détruite et eut ou crut avoir à cette occasion des visions sur la réalité desquelles il est aussi outrecuidant que superflu de prendre parti [1]. Quoi qu'il en soit, il vint à bout de son dessein, érigea la basilique nouvelle et l'orna d'une inscription commémorative qui est le très précieux marbre que nous avons étudié.

Cette basilique reconstruite est mentionnée sous le nom de *basilica sanctarum Virginum* dans la Vie de saint Cunibert, qui monta sur le siège épiscopal de Cologne dans la première moitié du VIIe siècle. Jusqu'à cette époque, il n'est question nulle part de la croyance à des milliers de martyres, pas plus dans les martyrologes que dans les chroniques de l'époque mérovingienne. Usuard, que les invraisemblances n'ont jamais fait reculer, ne connaît pour sa part à Cologne que « Martha et Saula avec plusieurs autres. » Usuard nous conduit dans la seconde moitié du IXe siècle et son ignorance — si ignorance il y a — est d'autant plus remarquable que, quelques années auparavant, Wandelbert de Prüm, dans son Martyrologe en vers, parle positivement du massacre de plusieurs milliers de vierges. De même, l'auteur du *Sermo in natali*, encore un peu antérieur peut-être à Wandelbert. D'après ce discours, on n'avait pas de notions précises à Cologne, au début du IXe siècle, sur la véritable histoire des martyres. On croyait seulement que, jointes à un certain nombre de femmes mariées et même d'hommes, leur chiffre pouvait s'évaluer à moins de douze mille. Elles avaient souffert sous les persécutions de Dioclétien et de Maximien. Pinnosa était pour lors considérée comme la principale d'entre elles. On ne s'accordait pas encore sur leur pays d'origine : les uns les faisaient venir d'Orient et les mettaient en relation avec les soldats de la légion Thébaine, tandis que d'autres les disaient originaires de la Grande-Bretagne. C'est à l'opinion de ces derniers que l'auteur du discours se rallie, se fondant principalement sur la tradition anglo-saxonne de son temps, et sur celle des Bataves. A en croire ces derniers, les vierges avaient d'abord séjourné un certain temps chez eux, dans l'île formée par les deux bras du Rhin.

Le plus ancien récit orné des agréments légendaires complets de la passion de sainte Ursule et de ses onze mille compagnes est la *Relatio de historia sanctarum Agrippinensium virginum* désignée communément par les mots du début : *Fuit tempore* [2]. De ce récit dépend la Passion *Regnante Domino* qui marque un état encore plus avancé de la légende et postérieure d'un siècle environ [3].

La passion *Fuit tempore* s'ouvre par un prologue qui prétend donner les motifs de l'auteur en composant son récit. La légende si chère aux gens de Cologne et qu'entretient soigneusement la présence d'un monastère de nonnes lui sembla peu solide : ce martyre de onze mille jeunes filles en même temps, au même lieu, le déroutait, d'autant qu'on ne pouvait sur place lui procurer un récit de l'événement. Il en était là quand il fit la rencontre d'un comte nommé Hoolfus, ambassadeur de l'empereur Otton le Grand auprès du roi d'Angleterre, à qui il allait demander la main de la princesse sa fille pour le compte de l'empereur. Pendant sa mission en Angleterre, Hoolfus visita Cantorbéry et s'entretint avec l'archevêque Dunstan. Celui-ci lui raconta l'histoire des vierges martyres que Hoolfus transmit à son tour quelques années plus tard au rédacteur anonyme du *Fuit tempore*, lequel, à la demande des nonnes du monastère de Cologne, consentit à laisser écrire le récit qui l'a guéri complètement de ses anciens doutes. Cette historiette est dédiée à l'archevêque Géron qui gouverna l'Église de Cologne entre 969 et 976. Le *Fuit tempore* est donc antérieur à cette dernière date [4]. Tel paraît être le premier état de la légende, qui ne s'en trouve guère beaucoup mieux. Au point de vue chronologique, c'est la déroute complète. Otton qu'on représente comme empereur ne le sera qu'en 962, et pour l'instant ce n'est qu'un enfant dont le mariage avec Édith aura lieu en 929. L'archevêque Dunstan ne montera sur le siège de Cantorbéry que trente ans plus tard, et, comme il était né en 925, c'est donc à l'âge d'un peu moins de quatre ans qu'il raconte à Hoolfus l'histoire des vierges de Cologne, qui n'est plus dès lors qu'un conte de nourrice. En vérité, ce n'est guère autre chose. Il est possible qu'on s'en soit aperçu de bonne heure et qu'on ait sacrifié tout ce petit scénario par trop invraisemblable, c'est ce qui expliquerait sa disparition en tête du *Regnante Domino* [5] qui préféra s'appuyer sur les songes inspirés de sainte Helentrude. D'ailleurs, à partir du Xe siècle, la formule des « Onze mille vierges [6] » a partie gagnée, on ne la conteste plus nulle part, on la transcrit sans broncher comme on copie sans relâche la légende qui l'appuie, d'où résulte rapidement l'adoption de l'origine bretonne des martyres et la prééminence donnée à sainte Ursule.

C'était du chemin parcouru depuis le temps où saint Cunibert († 633), célébrant *in basilica sanctarum virginum*, voyait une colombe qui, passant pardessus sa tête, allait s'ébattre près de la tombe d'une vierge [7]; celle-ci deviendra sainte Ursule en personne, avec le temps. Qu'est-ce qui a pu obtenir à Ursule, au détriment de ses compagnes, cette popularité? Com-

[1] A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. I, p. 26, tient les visions pour fausses; qu'en sait-il? — [2] Publiée pour la première fois *in extenso*, dans *Analecta bollandiana*, 1881, t. III, p. 5-20 : *Historia SS. Ursulæ et sociarum ejus, hactenus editis antiquior, ex cod. Bruxell., 831-834.* — [3] H. Crombach, *Vita et martyrium sanctæ Ursulæ et sociarum* (= *Ursula vindicata*), Colon. Agripp., 1647, p. 1-18; Surius, *De prob. SS. vitis*, 21 octob.; *Acta sanct.*, octob. t. IX, p. 157-163; J. Klinkenberg, dans *Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande*, 1892, t. XCIII, p. 154-163; Kessel, *Sankt Ursula und ihre Gesellschaft*, p. 168-195. Le *Regnante Domino* ne peut avoir été écrit beaucoup avant l'année 1100. Cette date est considérée comme prouvée par le sommaire de la *Passio* donné dans la Chronique de Sigebert de Gembloux, mort en 1212. *Chronographia*, dans *Monum. Germ. hist., Scriptores*, t. VI, p. 309-310. Sigebert a dû avoir sous les yeux le *Regnante Domino*, puisqu'il donne au père d'Ursule le nom de Nothus qui paraît pour la première fois sous la forme Deonotus dans le *Regnante*. Ce même *Regnante* assigne l'invasion des Huns en 238, deux siècles avant qu'on entendit parler d'eux; sur ce point, Sigebert s'affranchit et adopte la date 453. — [4] Saint Dunstan, mort en 988, y est mentionné comme encore vivant; d'autre part, la sainte femme Helentrude était morte depuis peu. — [5] Le P. de Buck s'est trompé cependant en faisant du *Fuit tempore* une simple composition littéraire élaborée sur le *Regnante Domino*. — [6] Le plus ancien document où elle figure, à ma connaissance, dit dom Morin, est un calendrier du IXe siècle qui fait partie du manuscrit *M 12 Sup.* de l'Ambrosienne de Milan. On y lit au 21 octobre : *Sancti Hilarionis conf. sanctarumque virginum XI millia.* — [7] Surius, 12 novembre, Colon. Agripp., 1618, p. 274-275; la *Vita Cuniberti* qui passe pour contemporaine est plus probablement du Xe siècle.

ment s'est produite la transition entre le souvenir primitif du martyre de quelques vierges à Cologne et les récits bien autrement merveilleux dont l'auteur du *Sermo in natali SS. Virginum XI millium*[1] peut être considéré comme le premier témoin ? Lui-même en effet nous apprend que le récit des martyres n'avait pas été écrit jusque-là, bien que leur culte n'eût pas cessé d'être célébré. A l'en croire, les vierges quittaient l'île de Bretagne où sévissait la persécution ordonnée par Dioclétien et Maximien. Vinnosa, dont on fit Pinnosa, fille du roi des Bretons, les conduisait; les noms de quelques-unes seulement sont connus ainsi que le lieu de leur martyre, sur lequel un certain Clématius — nous le connaissons — éleva une basilique. Cette légende écarte celle qui représente les vierges colonaises comme venues de l'Orient sur les traces de saint Géréon et des martyrs de la légion Thébaine qu'un courant hagiographique porte jusqu'à Cologne. Le fait le plus notable peut-être dans le *Sermo in natali*, c'est l'ignorance où il se trouve du nom même d'Ursule, l'omission de toute date et l'aveu qu'un nombre restreint seulement des noms des martyres est connu.

Vers l'époque où fut composé le *Sermo in natali* doit être rapporté un office liturgique des vierges de Cologne [2], et les attestations commencent dès lors à se succéder, ainsi que nous l'avons dit [3]. Nous ne nous y attarderons pas, puisque ce développement légendaire est entièrement étranger à nos études et ne peut rien nous apprendre sur le fait primordial qui a servi de canevas à ces broderies[4]. Ce fait se dérobe à nous, cependant il ne semble pas trop hasardeux de supposer qu'il aurait pu prendre naissance dans le souvenir d'un massacre d'une partie de la population colonaise à l'époque des invasions et de l'inhumation des victimes dans un terrain adjacent à la basilique des Vierges. On a amalgamé le martyre de celles-ci avec l'hécatombe, postérieure d'un siècle au moins; peut-être cet amalgame s'est fait sous l'influence des missionnaires anglo-saxons établis en Germanie dans le cours du VIIIe siècle. A ces deux éléments, a pu s'en ajouter un autre qui n'est pas à négliger, d'autant plus que l'anonyme du *Sermo in natali*, aussi bien que Geoffroy de Monmouth, dans sa version de la légende galloise, semblent y attacher une certaine importance : c'est le prétendu séjour des saintes dans l'île des Bataves, à l'embouchure du Rhin. C'est même là, d'après Geoffroy, « dans les îles barbares, » qu'elles auraient été massacrées.

« Ce que nous savons du culte et des reliques des martyres de Cologne paraît difficilement conciliable avec cette donnée. Mais Rettberg[5] n'aurait-il pas deviné juste, en soupçonnant une relation quelconque entre le développement postérieur de l'histoire des vierges ursulines et l'épisode rapporté par Procope[6] ? Il s'agit, dans ce récit, d'une jeune princesse bretonne, fiancée à Radiger, prince des Varniens qui habitaient la rive septentrionale du Rhin. Délaissée par son prétendant, la « vierge » veut venger elle-même son affront : elle arrive à l'embouchure du Rhin, à la tête d'une flotte de quatre cents vaisseaux et d' « au moins « dix mille guerriers. » Un combat s'engage : les Varniens sont battus. Radiger est fait prisonnier, puis gracié presque aussitôt, à la condition de revenir à ses premières amours. Cette singulière expédition eut lieu dans la première moitié du VIe siècle, c'est-à-dire justement avant l'époque où a dû germer la *saga* d'Ursule; et l'on ne peut nier qu'il y ait de curieuses coïncidences entre celle-ci et les termes dont se sert l'historien Procope [7].

« Quoi qu'il en soit, tous les érudits sérieux, les bollandistes en tête, sont actuellement d'accord pour rejeter le système exposé avec un luxe énorme d'érudition par Victor de Buck au t. IX des *Acta sanctorum* d'octobre, malgré la faveur que ce système a trouvée à Cologne d'abord, puis à Rome même, où il a été depuis peu substitué officiellement à la légende fabuleuse de Geoffroy de Monmouth [8]. » « Il faudrait un long mémoire, dit M. Anatole de Barthélemy, pour réfuter toutes les erreurs contenues dans cette thèse. Le martyre de sainte Ursule et de ses compagnes a été placé jusqu'ici au IVe siècle; je ne vois pas qu'il y ait opportunité à changer cette date [9]. »

VI. Le faux concile. — Les actes d'un concile tenu à Cologne le 12 mai 346 présentent, à défaut d'authenticité, un intérêt réel comme appartenant à un groupe de récits dont, à défaut de mieux, s'alimentèrent les imaginations du VIIIe siècle et des siècles postérieurs. On ne connaît actuellement que deux manuscrits contenant les actes du pseudo-concile [10]. Le manuscrit de Bruxelles, source de celui de Luxembourg, a servi à l'édition princeps de P. Crabbe dont toutes les autres ont généralement dépendu [11].

La mention d'un concile assemblé à Cologne pour juger Euphratas se rencontre pour la première fois au VIIIe siècle [12] dans la *Vita S. Maximini Trevirensis*,

[1] Crombach, *Ursula vindicata*, p. 989 sq.; *Acta sanct.*, octobr. t. IX, p. 154-155; Kessel, *op. cit.*, p. 156-167; le P. de Buck place la date du *Sermo in natali* entre 731 et 831. *Acta sanct.*, p. 78-79. — [2] *Acta sanct.*, octob. t. IX, p. 282-287, 302, probablement cet office remonte au IXe siècle. — [3] On trouvera ces témoignages recueillis dans O. Schade, *Die Sage von der heiligen Ursula*, p. 11 sq., et dans le P. de Buck, *Acta sanct.*, oct. t. IX, p. 144-151, 214-222. — [4] On en trouvera un excellent exposé dans M. Tout, *The legend of S. Ursula and the eleven thousand virgins*, dans J. F. Tout et J. Tait, *Historical essays, first published in 1902 in commemoration of the jubilee of the Owens College, Manchester*, in-8°, Manchester, 1907, p. 17-56. — [5] *Deutschlands Kirchengeschichte*, in-8°, Göttingen, 1846, t. I, p. 122. — [6] Procope, *De bello Gothico*, l. IV, c. XX. — [7] *Varnis imperaverat Hermegiselus... mortua priori conjuge, unici parente filii, cui nomen Radiger. Hunc pater sibi relictum despondit puellæ virgini, natione Brittiæ, cujus frater tunc temporis rex Anglorum erat... Hermegiseli filius, regno Varnorum susceptio..., statim repudiata sponsa, cum noverca connubium inivit. Quæ cum accepisset sponsa Radigeris..., virilem induens animum, bellum parat. Mox igitur coactis navibus CD et in eas impositis bellatorum minimum decem millibus, exercitum hunc duxit ipsa in Varnos... Posteaquam appulere in continentem, dux virgo ad ipsa Rheni ostia ducto et communito vallo... Tunc castra Varni metati erant non procul Oceani littore, atque ostiis Rheni, quo cum Angli celeriter pervenissent, confecto prælio, Varni magna vi profligantur... Virgo ad se reduces aspere accipit... Radigerem deprehenderunt, vinctumque obtulerunt puellæ.* — [8] Morin, *op. cit.*, p. 62-63. — [9] A. de Barthélemy, *La campagne d'Attila*, dans *Revue des quest. histor.*, 1870, t. VIII, p. 390, note. — [10] Bruxelles, Bibl. roy., n. *495-505*, du Xe siècle, édité dans Monchamp, *Pour l'authenticité des actes du concile de Cologne de 346*, dans *Bulletins de l'Acad. royale de Belgique*, classe des lettres, Bruxelles, 1902, p. 280-288, avec les variantes du ms. dont il va être question et celles de l'édition de P. Crabbe; *Concilia omnia*, Colon. Agripp., 1538, t. I, p. 189. Le second manuscrit appartient à la bibliothèque du séminaire de Luxembourg, n. *264*, c'est le ms. de Gilles d'Orval, édité par Chapeauville, *Gesta pontificum Tungrensium, Trajectensium et Leodiensium*, Leodii, 1612, t. I, p. 33 sq.; Heller, *Gesta episcoporum Leodiensium*, dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. XXV, Hannovræ, 1880, p. 21 sq. qui établit, p. 21, note 1, la provenance de ce texte et sa dérivation du ms. de Bruxelles. — [11] P. Crabbe, *Concilia omnia*, 1618, t. I, p. 189, reproduit par Surius, *Concilia omnia*, 1575, t. I, p. 397 sq.; par Sirmond, *Concilia antiqua Galliæ*, 1629, t. I, p. 11; par Labbe, *Concilia omnia*, 1671, t. II, col. 615 sq.; par Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, 1759, t. II, col. 1371. Sur l'emploi du ms. de Bruxelles par Crabbe, cf. Heller, *op. cit.*, p. 21. — [12] Dans la *Vita S. Maximini Trevirensis*, dans *Acta sanct.*, mail t. VII, p. 21-25; cette *Vita* a été remaniée en 839 par Loup de Ferrières, édit. B. Krusch, dans *Script. rer. Merovingicarum*, 1896, t. III, p. 71 sq.

laquelle résume l'œuvre du synode d'une manière qui concorde avec les actes [1]. Bertaire, le biographe des évêques de Verdun, a eu sous les yeux, vers 920, un texte avec les souscriptions épiscopales [2]. La *Vita S. Severini* connaît le concile de Cologne [3]. Au xe siècle, le soi-disant Mainfroi de Fulda [4] transforme les faits en faveur d'un Maxime de Mayence auquel il attribue le rôle prêté à Maximin de Trèves au concile. Mention rapide dans les *Annales Leodienses* [5], dans les *Gesta Trevirorum* [6] et dans les *Gesta episcoporum Mettensium* [7]. Les anciennes rédactions de la *Vita Servatii* ne contiennent aucune allusion au concile [8], pas plus que les *Gesta pontificum Leodiensium* d'Hériger [9] († 1007).

La première édition des actes fut donnée par P. Crabbe, en 1538 [10], et très vite fut soulevée la question d'authenticité niée par Baronius [11], Ellies du Pin [12], Cave [13], Noël Alexandre [14], Tillemont [15], Remi Ceillier [16], Hartzheim [17], Binterim [18], Rettberg [19], Hefele [20], Heller [21], Hauck [22], Duchesne [23], Rasneur [24]. Cette authenticité fut d'ailleurs défendue par un nombre au moins égal de partisans parmi lesquels nous citerons Sirmond [25], Pierre de Marca [26], le P. Le Cointe [27], Brower [28], Labbe [29], Pagi [30], Mansi [31], Grandidier [32], Heuschenius [33], le P. Victor de Buck [34], Friedrich [35], Diel [36] et Monchamp [37].

A l'authenticité on put longtemps opposer une fin de non-recevoir, vu la date du concile de Sardique fixée en 347, date incompatible avec une mission en Orient de l'évêque Euphratas déposé en 346. Plutôt que de se rendre, les partisans de l'authenticité créèrent un deuxième Euphrates, successeur de son homonyme et aussi ardent nicéen que son prédécesseur l'était peu; d'autres imaginèrent de retarder le concile jusqu'en 349 et proposèrent la lecture inouïe : *Post consulatum Amanti et Albini IV. Id. majas*, ce qui donnait sans doute un total de 349, suivant une méthode qui n'avait jamais été employée, et offrait l'inconvénient qu'à cette date Maximin de Trèves était mort. Enfin on retarda le concile jusqu'en 375, ce qui ne sauvait rien, puisqu'il fallait alors écarter ce qui concernait saint Athanase. Malgré tout, cette résistance parut un moment victorieuse, quand, en 1738, Scipion Maffei montra par l'*Historia acephala arianorum* que saint Athanase était rentré à Alexandrie en 346, et surtout quand les lettres festales publiées en 1848 et en 1853 ne permirent plus de mettre en discussion la date du concile de Sardique en 343-344. L'argument opposé à la chronologie du concile de Cologne n'existait plus; l'authenticité parut un instant avoir partie gagnée, en réalité, elle n'en valait pas mieux.

Le plus ancien manuscrit contenant les actes remontait au xe siècle et les Pères et les écrivains ecclésiastiques ne permettaient d'établir la plus ancienne attestation qu'au viiie siècle. L'apostasie d'un évêque en un pays d'orthodoxie générale est cependant un événement qu'on pourrait et qu'on devrait s'attendre à voir mentionner par les contemporains préoccupés par-dessus tout de ces questions : Athanase, Théodoret, Hilaire, Sulpice-Sévère, Grégoire de Tours; or, aucun d'eux n'en fait mention, n'y fait même la moindre allusion. Loin de là, Athanase cite un trait à l'honneur d'Euphratas que Théodoret décore du titre de *præstantissimus vir* et Hilaire l'engloba parmi les évêques ses voisins, gens de foi indomptable et de réputation intacte : *fidei imperturbatæ, inconcussæque famæ*; enfin Sulpice-Sévère semble exclure jusqu'à l'idée d'une apostasie retentissante et d'un concile réparateur quand il écrit *apud omnes constitit unius Hilarii beneficio Gallias nostras piaculo hæresis liberatas*. Tous ces auteurs ont eu l'occasion de parler de la chute d'Euphratas : ils n'en disent rien, leur silence est un véritable témoignage négatif du fait imputé.

Les invraisemblances chronologiques qui ressortent du récit des actes ne sont pas moins décisives. Euphratas aurait, nous disent les actes, prêché sa doctrine longtemps et en divers lieux. Lisons les dépositions :

Maximin : *Eufrata quem omnis mundus jam ore Domini cognovit esse damnatum.*

Jessis : *Non solum epistolis omnium ecclesiarum qui audierunt Eufratam negare Deum Christum sed quod ego ipse auribus meis audivi sub presentia Martini consenioris nostri et Metropi presbyteri et Victoris diaconi.*

Justinien : *Ex epistola... fratrum per singula castra constitutorum... cognovimus Eufratam esse blasphemum.*

Euloge : *Multos secum trahendo decepit.*

Servais : *Cui publice et domestice obstiti sæpe, cum ille Christum Deum negaret, audiente etiam Athanasio episcopo Alexandriæ et presbyteris et diaconibus plurimis.*

[1] En ce qui concerne l'intervention et le rôle de saint Maximin, les détails donnés permettent d'assurer que l'auteur de la *Vita* a sous les yeux une pièce officielle; ils sont, à certains égards, une amplification des actes, lesquels ont dû précéder la biographie. Cf. L. Duchesne, *Le faux concile de Cologne, 346*, dans *Revue d'hist. ecclés.*, 1902, t. III, p. 24. — [2] Bertaire, *Historia brevis episcoporum Virdunensium, 332-887*, édit. Waitz, dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. IV, p. 40, il fait du *Sanctinus urbis Clavorum* le premier évêque de Verdun. — [3] Surius, *De probatis sanctorum vitis*, oct. t. V, p. 340; *Acta sanct.*, oct. t. X, p 56-61. — [4] Meginfridus; auteur d'un *Catalogus episcoporum Moguntinensium*, utilisé par Trithème dans sa *Vita S. Maximini*, éditée par Surius, *Vitæ sanct.*, 18 nov., t. VI, p. 401. — [5] *Annales Leodienses*, dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. IV, p. 9; la première partie de ces *Annales* est du commencement du XIe siècle. — [6] *Gesta Trevirorum*, dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. VIII, p. 153; achevés après 1101. — [7] *Gesta episcop. Mettensium*, dans *Monum. Germ. hist. Script.*, t. X, p. 536, ce texte est du milieu du XIIe siècle. — [8] *Sancti Servatii Tungrensis episcopi Vitæ antiquiores tres*, dans *Anal. boll.*, 1882, t. I, p. 81 sq.; *Vita Servatii vel potius Aravatii episcopi Tungrensis*, édit. Br. Krusch, dans *Script. rer. Merov.*, t. III; cf. G. Kurth, *Deux biographies inédites de saint Servais*, dans les *Bulletins de la Soc. d'art et d'hist. du dioc. de Liége*, 1884, t. I, p. 213 sq.; *Nouvelles recherches sur saint Servais*, dans même revue, 1883, t. III, p. 30 sq.; *Le pseudo-Aravatius*, dans *Anal. boll.*, 1897, t. XVI, p. 164 sq. — [9] *Monum. Germ. hist., Script.*, t. VII, p. 134 sq. — [10] P. Crabbe, *Concilia omnia*, t. I, fol. CLXXXXVIII sq. — [11] *Annal. eccles.*, ad. ann. 346, édit. Antwerpiæ, 1623, t. III, p. 586. — [12] *Nouvelle biblioth. des aut. ecclés.*, Paris, 1687, t. II, p. 834 sq. — [13] *Script. eccles. historia litteraria*, Genève, 1705, p. 226. — [14] *Hist. eccles.*, Parisiis, 1714, t. IV, p. 71 sq. — [15] *Mém. pour serv. à l'hist. ecclés.*, Bruxelles, 1732, t. VI, p. 331. — [16] *Hist. génér. des aut. sacr. et ecclés.*, Paris, 1733, t. IV, p. 663. — [17] *Concilia Germanica*, Colon. Agripp., 1759, t. I, Pref., p. 22. — [18] *Pragmatische Gesch. d. Conc.*, Mainz, 1835, t. I, p. 357. — [19] *Kirchengesch. Deutschlands*, in-8°, Göttingen, 1846, t. I, p. 123-140. — [20] *Hist. des conciles*, 1907, t. I, part. 2, p. 830. — [21] *Monum. Germ. hist., Inscript.*, t. XXV, p. 21, note 1. — [22] *Kirchengesch. Deutschlands*, t. I, p. 48. — [23] *Rev. d'hist. ecclés.*, 1902, t. III, p. 16-30. — [24] *Le concile de Cologne de 346*, dans *Bull. de la Comm. roy. d'hist.*, 1903, t. LXXII, p. 27-95. — [25] *Conc. Gall.*, t. I, p. 11 sq. — [26] *De concordia sacerdotii et imperii*, 1641, p. 877 sq., 996 sq. — [27] *Annales ecclesiastici Francorum*, 1665, t. I, p. 82 sq. — [28] *Antiquit. et Annal. Eccles. Trevirensis*, Leodii, 1670, l. IV. — [29] *Concilia*, 1674, t. II, col. 616 sq. — [30] *Critica in Annal. Baronii*, 1705, t. I, p. 465. — [31] *Op. cit.*, t. II, col. 1371. — [32] *Hist. de l'Égl. de Strasbourg*, 1776, t. I, p. 65. — [33] *Acta sanct.*, maii t. III, p. 210; t. VII, p. 23. — [34] *Acta sanct.*, oct. t. XI, p. 829 sq. — [35] *Kirchengesch. Deutschlands*, 1867, t. I, p. 277-300. — [36] *Der heilige Maximus und der heil. Paulinus*, 1875. — [37] Monchamp, *Pour l'authenticité des actes du concile de Cologne de 346*, dans *Bull. de l'Acad. roy. de Belgique*, 1902, p. 245-288; *Deux réunions conciliaires en Gaule en 346*, dans même recueil, 1905, p. 638-658.

Diclopet : *Cujus falsa machinatio multis innocentibus attulit pravitatem.*

Euphratas est convaincu de nier la divinité du Christ et de beaucoup d'autres crimes. Condamné et déposé par cinq évêques, on notifie la décision à un grand nombre d'autres qui sont convoqués à un concile, depuis celui de Worms jusqu'à celui de Rouen, celui de Tongres, celui d'Arles. A ce concile siègent les évêques d'Autun, d'Auxerre, d'Amiens, celui d'Arles traverse la Gaule entière pour s'y rendre. Or, en 344, le concile de Sardique a délégué Euphratas de Cologne et Vincent de Capoue vers l'empereur Constance qu'ils vont trouver à Antioche vers la fête de Pâques et c'est alors qu'à lieu le guet-apens organisé contre eux par l'évêque Étienne d'Antioche, guet-apens suivi d'une enquête et de la déposition d'Étienne. Il semble naturel qu'Euphratas ait séjourné jusqu'à ce moment à Antioche; il lui a fallu revenir sur les bords du Rhin, à des centaines de lieues, prêcher, séduire un grand nombre d'hommes dans les *castra* de la *Germania secunda* et se faire déposer par ses cinq collègues *longtemps* avant le 12 mai 346. Comment trouver le temps de loger tout cela en un espace si court?

Ce n'est pas tout. L'évêque Servais de Tongres s'exprime ainsi : *Cui publice et domestice obstiti sæpe cum ille Christum Deum negaret, audiente etiam Athanasio episcopo Alexandriæ*; or, une seule rencontre de Servais, d'Euphratas et d'Athanase dans les provinces rhénanes est insoutenable. « En effet, Athanase arrive à Alexandrie le 21 octobre 346, venant de Gaule par Rome, Antioche et Jérusalem, avec des arrêts multipliés sur sa route, un vrai voyage triomphal; d'où il résulte nécessairement que le dernier voyage d'Athanase en Gaule a été fort abrégé et qu'il n'a pu se rendre sur les bords du Rhin, il n'a pas dû quitter le sud de la Gaule. Le fait qu'il s'est entretenu avec l'empereur en présence de Maximin de Trèves n'implique nullement qu'il ait remonté jusqu'à cette ville. Maximin a pu assister aux entretiens de Constant et d'Athanase n'importe où, comme c'est le cas pour Osius qui suivait la cour impériale. D'ailleurs, dans l'entrevue dont parle Athanase, il n'a pu médire de Constance qui venait de le traiter favorablement et cela en présence de Constant qui entretenait pour lors de bonnes relations avec son frère. L'entrevue en question à laquelle a assisté l'évêque de Trèves, en quelque lieu qu'on la place, dans le midi ou dans le nord de la Gaule, ne se rapporte pas au dernier voyage d'Athanase, qui n'est donc pas venu alors dans les provinces rhénanes.

L'accusation portée contre l'évêque de Cologne intéresse non seulement l'honneur d'un homme jusqu'alors irréprochable, mais aussi l'histoire de son Église qui n'aurait pu ne pas éprouver le contrecoup d'une perturbation si grave : son chef niant la divinité du Christ. Or, les éléments connus de l'histoire d'Euphratas ne permettent pas d'accueillir cette accusation. Interprète des Nicéens, à Antioche, victime des ariens peu après, il lui eût fallu, pour embrasser l'arianisme sur ces entrefaites, une dose d'inconséquence si forte qu'on a décidément renoncé à la lui attribuer. Il ne peut pas plus être question de photinianisme qu'avait condamné ce même concile d'Antioche assemblé pour venger Euphratas de récentes avanies; de plus, saint Hilaire nous apprend [1] qu'en 351, les mêmes évêques orthodoxes qui avaient délégué Euphratas de Cologne et Vincent de Capoue à Antioche jetaient l'anathème sur le photinianisme dans un concile de Milan. Et c'est alors qu'Euphratas, un vieillard, un évêque d'une orthodoxie éprouvée, le mandataire de ceux qui condamnaient Photin, passait au photinianisme le plus radical. Ni les instances de Maximin de Trèves, ni la polémique de Servais de Tongres, ni la désapprobation d'Athanase n'y pouvaient rien. Bien plus, cet Euphratas, dont la vertu avait triomphé d'une redoutable épreuve, aurait choisi le moment où il avait besoin de tout le prestige d'une vie respectée pour faire accepter son évolution imprévue, pour se rendre coupable de fautes dégradantes.

Il faut donc renoncer à une imputation insoutenable qu'appuie un document contesté et qui ne peut invoquer ni un mot ni une ligne de l'écriture d'Euphratas. Si celui-ci paraît avoir été vite oublié par son Église empressée à glorifier d'autres évêques, cela peut tenir à des raisons que nous ignorons, ce qui suffit pour interdire une accusation gratuite d'hérésie. L'idée de noircir la mémoire d'un évêque quelques siècles après sa mort n'est pas inadmissible; il suffit de se rappeler les ardentes rivalités entre églises et l'absence de scrupules qu'elles apportaient trop souvent à soutenir leur cause. Les faussaires qui nous paraissent dignes de tout mépris et des sanctions judiciaires les plus rigoureuses étaient alors d'utiles et estimables collaborateurs des revendications un peu laborieuses. A lire les actes, il semble difficile d'échapper à cette constatation qu'ils ont en vue de glorifier saint Maximin de Trèves et d'affermir la prédominance de son Église, sur celle de Cologne, tarée par l'hérésie. On connaît, en effet, les querelles historiques qui, au VIIIe siècle, armèrent Trèves contre Cologne; probablement Trèves ne fit que devancer Cologne en lui jouant ce mauvais tour dont on ne s'était pas avisé à Cologne de faire la surprise à Trèves.

La légende une fois créée, les Églises des pays rhénan et lorrain en tirent bon parti : on la rencontre à Mayence, à Liége, à Metz, à Verdun et d'autant mieux accueillie qu'elle contribue à rehausser le prestige des évêques de ces cités. A Cologne même elle s'implante et on ne songe plus à la repousser ni à la discuter dès l'époque carolingienne; le biographe de saint Séverin n'a même pas idée de s'en taire, tout ce qu'il ose, c'est d'en prendre occasion pour exalter le mérite de son héros et la gloire de son Église [2]. En dehors de ce cercle, nous ne connaissons pas de vestige de ce récit, même dans les Églises dont les évêques sont censés avoir pris part au concile. La légende est donc purement régionale [3].

Enfin on a pensé trouver un argument contre l'orthodoxie d'Euphratas dans l'omission de son nom sur la liste des Pères qui ont souscrit au concile de Sardique, omission que la chute dans l'hérésie parviendrait seule à expliquer. Mais combien d'évêques ont signé ces décrets? Athanase, au chapitre Ier de *l'Apologia contra arianos*, parle de plus de trois cents; au chapitre L^e, il en cite deux-cent quatre-vingt-quatre. Compterait-il dans le premier passage les soixante qui lui écrivirent, avant le concile, d'Asie, de Phrygie et d'Isaurie? Non, puisqu'au chapitre Ier, en énumérant les provinces de ceux qui signèrent, il ne mentionne ni l'Asie ni la Phrygie. On dira qu'Athanase ne visait pas à l'exactitude, en ce cas l'omission d'Euphratas s'explique. Au reste, cette liste, comme toutes les listes, demande la plus extrême circonspection avant de prétendre tirer des conséquences d'une série de noms faciles à confondre, où une répétition, une omission, une altération sont choses d'autant plus faciles que le sens d'une phrase n'est pas là pour éveiller l'attention du copiste. On peut d'autant moins arguer en toute rigueur que plusieurs évêques cités soit par saint Hilaire, soit par les canons de Sardique, ne se retrouvent pas dans la liste d'Athanase, chez qui toute présomption d'intention maligne doit être écar-

[1] S. Hilaire, *Fragmentum II, P. L.*, t. X, col. 646. — [2] *Acta sanct.*, t. X, p. 56. — [3] P. Rasneur, *op. cit.*, p. 57.

tée devant ce fait qu'en 358 il fait incidemment l'éloge de sa vertu [1]. L'objection présentée [2] sur l'absence d'Euphratas au concile de Sardique n'est pas recevable, elle suppose gratuitement que l'évêque de Cologne est le délégué de la cour impériale, tandis qu'il est bien le délégué du concile; quant à l'omission de sa signature, il est incontestable que le fait se présente comme défavorable d'autant plus que les signatures de Sardique nous sont venues de quatre côtés différents et indépendants. Or, tandis que plusieurs noms figurent partout, que d'autres sont inscrits sur plusieurs ou sur une au moins des listes, Euphratas ne se trouve absolument nulle part. Cela peut prouver toute autre chose que le gros scandale d'une apostasie retentissante consignée dans un seul document douteux, un départ, une absence, un oubli accidentel, une raison que nous ne connaissons pas et qui laisse planer un doute sur la circonstance qui a déterminé l'omission.

Les actes nous donnent, outre les renseignements que nous venons de rappeler, une liste de souscriptions épiscopales contenant vingt-quatre noms d'évêques gaulois au milieu du IVe siècle, avec la mention de leurs sièges respectifs, et, dans les cas où la vérification est possible, les noms d'évêques et de sièges fournis par la liste concordent avec les renseignements qui nous ont été transmis par les documents les plus sûrs. Dès lors, se pose la question de savoir la source de laquelle ont été tirées ces indications exactes contenues dans une pièce considérée comme fausse [3].

Après quelque hésitation [4], L. Duchesne a cherché du côté de la liste des évêques de Gaule qui, peu après le concile de Sardique, adhérèrent aux décisions prises par cette assemblée en faveur de saint Athanase [5]. Cette liste de trente-quatre signatures [6] offre vingt-deux noms qui se retrouvent parmi les vingt-quatre dont se composent les souscriptions de Cologne; malgré l'omission des sièges, cette coïncidence de vingt-deux noms sur vingt-quatre ne peut être fortuite et laisse entrevoir la présence dans le portefeuille du rédacteur du faux concile d'une pièce inconnue, collective, conciliaire ou non, signée par un assez grand nombre d'évêques des Gaules, plus spécialement de la Gaule du Nord, et qui aura servi à composer la liste des adhésions au concile de Sardique. A cela on objecte que des actes tels que ceux de Cologne, pourvus des mêmes signatures qui composent la liste de saint Athanase, s'expliquent tout naturellement par la réunion, en 346, de deux conciles gaulois auxquels auraient pris part les mêmes évêques. La première assemblée composée de trente-quatre membres ayant pour objet d'approuver les décrets de Sardique, la deuxième, tenue à quelques jours de là, ne réunit plus que vingt-quatre noms dont quatorze présents, dix par procuration [7].

Des divers procédés au moyen desquels on peut comparer les deux listes, le seul employé ne procurait qu'une indication sûre, celle d'avoir à en adopter un autre [8]. C'est ce qu'a tenté dom H. Quentin qui, prenant pour base la liste conservée par saint Athanase, arrive à un résultat inattendu [9]. Les noms des évêques présents sont en romain, ceux des évêques représentés sont en italique, chaque nom est suivi de son numéro d'ordre dans la liste des souscriptions :

1	Μαξιμιανος	Maximinus	1
2	[Βηρισιμος][10]		
3	Βηκτουρος	*Victor*	2
4	Βαλεντινος	Valentinus	2
5	Δισιδεριος	*Desiderius*	3
6	Ευλογιος	Eulogius	12
7	Σαρβατιος	Servatius	13
8	Δησκολιος	Discolius	11
9	Σουπεριωρ	*Superior*	7
10	Μερκουριος	*Mercurius*	8
11	Δηκλοπετος	*Diclopetus*	9
12	Ευσεβιος	*Eusebius*	10
13	Σεβυρινος	Severinus	4
14	Σατυρος		
15	Μαρτινος	Martinus	1
16	Παυλος		
17	Οπτατιανος	Optatianus	5
18	Νικασιος		
19	Βικτωρ	Victor	7
20	Σεμπρονιος		
21	Βαλεριανος	Valerianus	8
22	Πακατος		
23	Ιεσσης	Iessis	6
24	Απιστων		
25	Σιμπλικιος	Simplicius	9
26	Μετιανος		
27	Αμαντος	Amandus	10
28	Αμιλλιανος		
29	Ιουστινιανος	Iustianus	11
30	Βικτωρινος	*Victorinus*	6
31	Σατορνιλος		
32	Αβουνδαντιος		
33	Δωνατιανος	Donatianus	3
34	Μαξιμος		

« Une simple inspection des deux listes ainsi disposées fait voir qu'à partir du treizième nom du catalogue athanasien l'accord, parfait jusque-là entre les deux documents, cesse brusquement et ne se produit plus désormais, que de deux en deux noms. Il y a, il est vrai, une exception pour Βικτωρῖνος, au n. 30, mais le fait que le nom correspondant de la liste de Cologne est suivi de deux espaces vides, est l'indice à peu près certain d'une interversion survenue entre Βικτωρῖνος et Σατορνῖλος dans l'état actuel du texte de saint Athanase et il ne paraît pas douteux que

[1] S. Athanase, *Historia arianorum ad monachos*, c. XX, *P. G.*, t. XXV, col. 716-717. — [2] H. Quentin, *Le concile de Cologne de 346, et les adhésions gauloises aux lettres synodales de Sardique* dans la *Revue bénédictine*, 1906, t. XXII, p. 481. — [3] H. Quentin, *Le concile de Cologne de 346 et les adhésions gauloises aux lettres synodales de Sardique*, dans la *Revue bénédictine*, 1906, t. XXIII, p. 477-486. — [4] Dans *Fastes épiscopaux de la Gaule*, 1894, t. I, p. 7, note 1, L. Duchesne proposait de chercher dans les catalogues épiscopaux de la province de Sens et dans celui de Rouen. — [5] L. Duchesne, *Le faux concile de Cologne* (*346*), dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1902, t. III, p. 16-29. — [6] On la trouve dans S. Athanase, *Apol. contr. arianos*, c. I., *P. G.*, t. XXV, col. 338. — [7] Monchamp, *Deux réunions conciliaires en Gaule en 346*, dans *Bulletin de l'Acad. royale de Belgique*, cl. des lettres, n. 8, 1905, p. 638-658. — [8] On prenait la liste des souscriptions de Cologne comme base et on en rapprochait les noms des adhérents aux décrets de Sardique. Le résultat était d'éliminer dix ou douze noms transcrits dans la liste de saint Athanase et de remarquer la présence d'un certain nombre de groupes parallèles dans les deux listes. — [9] La première colonne reproduit la liste de saint Athanase, d'après l'*Apologia contra arianos;* en regard les noms correspondants détachés de la liste des souscriptions de Cologne. Dom Quentin n'admet que les identifications certaines, ce qui l'oblige à écarter les noms de *Pancharius* et *Sanctinus* dont l'identité avec Πακᾶτος et Σάτυρος est plus que douteuse. On serait mal venu, dit-il, d'arguer de la ressemblance lointaine de *Pancharius* avec *Pacatus* et de *Sanctinus* avec *Satyrus*, dans une liste où, sur un très petit nombre de noms, nous trouvons pour des personnages certainement distincts les vocables : *Valentinus* et *Valerinus*, *Discolius* et *Dicopletus*, *Martinus* et *Melianus*, *Maximinus* et *Maximus*, *Victor*, *Victurus* et *Victorinus*. — [10] Verissimus de Lyon paraît avoir passé de la première partie de la liste d'Athanase contenant les noms des évêques présents au concile de Sardique, dans la seconde consacrée aux signatures données après coup.

la finale de la liste athanasienne doive être rétablie comme il suit :

29	Ἰουστινιανός	Iustianus	11
30	Σατορνῖλος		
31	Βικτωρῖνος	*Victorinus*	6
32	Ἀβουνδάντιος		
33	Δωνατιανός	Donatianus	3
34	Μάξιμος		

« Le fait que nous révèle la comparaison des deux listes est donc celui-ci : à partir du treizième signataire de la liste d'Athanase, seuls les porteurs de numéros impairs reparaissent dans la liste de Cologne tandis que tous les porteurs de numéros pairs en sont exclus. » Cette constatation originale oblige à écarter l'hypothèse du double concile sous peine d'admettre que les évêques à numéro pair du premier concile ont été écartés au profit des évêques à numéro impair. Elle nous fournit en outre la preuve du rapport qui existe entre la liste d'Athanase et celle de Cologne. La première a dû, à un moment donné, être disposée sur colonnes pouvant être lues soit séparément et de haut en bas, soit simultanément et de gauche à droite.

1	Maximus	(1)		
2	[Verissimus]			
3	Victurus	(2)		
4	Valentinus	(2)		
5	Desiderius	(3)		
6	Eulogius	(12)		
7	Servatius	(13)		
8	Discolius	(14)		
9	Superior	(7)		
10	Mercurius	(8)		
11	Diclopetus	(9)		
12	Eusebius	(10)		
13	Severinus	(4)	14	Satyrus
15	Martinus	(4)	16	Paulus
17	Optatianus	(5)	18	Nicasius
19	Victor	(7)	20	Sempronius
21	Valerianus	(8)	22	Pacatus
23	Iesses	(6)	24	Ariston
25	Simplicius	(9)	26	Metianus
27	Amantus	(10)	28	Amillianus
29	Iustinianus	(11)	30	Saturnilus
31	Victorinus	(12)	32	Abundantius
33	Donatianus	(13)	34	Maximus

Enfin, nous prenons le faussaire de Cologne en flagrant délit de manipulation. Ayant sous les yeux la liste athanasienne, il y fait son choix de certains noms et modifie tout à son aise l'ordre établi, afin de mieux démarquer sa source. Les groupes qu'on a cru reconnaître d'évêques présents et d'évêques absents sont dénués de réalité et purement accidentels, tels qu'ils peuvent — et qu'ils doivent plus ou moins — se produire dans un cas analogue. Le faussaire a cru dépister ceux qui compareraient sa liste avec celle qui lui a servi à l'établir, il en est venu à bout pendant plusieurs siècles, c'est un assez joli résultat. La liste de Cologne est donc la liste athanasienne manipulée et abrégée, ou plutôt une source de la liste athanasienne, une pièce collective de vingt-deux souscriptions adhérant aux mesures prises à Sardique.

VII. Manuscrits liturgiques de la Bibliothèque du chapitre[1].

VII, *olim* Darmstadt *2008. Psalmi cum glossis*, cantiques, XIIe siècle.

VIII, *olim* Darmst. *2009. Psalterium*, XIe-XIIe siècle, composé en 909 par les ordres de Salomon III, évêque de Constance et abbé de Saint-Gall, les pages divisées en quatre colonnes donnent trois versions latines et une version grecque écrite en caractères latins. Il existe un exemplaire de ce psautier à la bibliothèque de Bamberg, *A I. 14*.

Fol. 160 : Symbole *Quicumque*.

Fol. 160 : v° Litanie grecque et latine.

Cf. E. Dümmler, *Geschichte des ostfränkischen Reichs*, t. II, p. 681; Dümmler, *Forschungen zur deutschen Geschichte*, t. VI (1866), p. 125; J. Bianchini, *Vindiciæ* (de *cod. Palat. 39*), p. CCLI.

IX, *olim* Darmst. *2010. Breviarium in psalterium*, IXe siècle.

XII, *olim* Darmst. *1951. Evangelia quattuor*, XIe siècle.

Fol. 203-210 : *Capitulare evangeliorum*.

XIII, *olim* Darmst. *2013. Evangelia quattuor*, IXe siècle.

Fol. 46, 67, 67 v°, 78, 81, 107 v°, etc., ont des notes tironiennes.

XIV, *olim* Darmst. *2014. Evangelia quattuor*, Xe siècle.

Fol. 202-215 : *Capitulare evangeliorum*.

XV, *olim* Darmst. *2015*, IXe siècle, fol. 96 v°-98 v°. Formules d'exorcisme.

XIX, *olim* Darmst. *98*, IXe siècle, fol. 145 v°-146 v°. Prières.

XLV, *olim* Darmst. *2040*, Xe siècle, fol. 182 v°-184. Litanie.

LVI, *olim* Darmst. *2051. Quattuor evangelia*, IXe siècle.

Fol. 127-137 v° : *Capitulare evangeliorum*.

Fol. 137 v°-138 : *Lectiones evangeliorum de diversis causis*.

LXXXVII, *olim* Darmst. *2088*. Lectionnaire et sacramentaire, XIIe siècle.

Fol. 1-179 : Lectionnaire; épîtres et évangiles pour le propre du temps et celui des saints dans l'Église de Cologne depuis le 24 décembre.

Fol. 179 v°-212 : Sacramentaire grégorien incomplet.

CXXXVII (*olim* Darmst. *2131*), parchemin, in-4°, fin du IXe siècle, 183 feuillets.

Fol. 2 : *Liber S. Petri metropolitanæ Coloniensis Ecclesiæ*.

Liber sacramentorum. Pamelius, dans *Liturgica latinorum*, Col. Agripp., 1571, t. II, p. 179, a fait usage de ce manuscrit; il note la présence d'additions marginales anciennes, ainsi que de leçons; il omet la première page qui est d'une main récente : *Deus qui non mortem... te miserante propitiabile*.

Fol. 1 v° : *Vere dignum*, le V ainsi que le T du canon sont décorés dans le goût celtique, têtes d'oiseaux et entrelacs, mais non peintes, tracées en noir.

Fol. 153 v° : Dix-huit messes qu'on trouve dans Pamelius, p. 517-511.

Fol. 169 : à ces mots : *martyris tui*, on a ajouté *Reginoldi* et peu après *Reginoldo*.

Fol. 174 : *Benedictio ramorum in die Palmarum*.

Benedictiones, cf. Pamelius, p. 544 sq.

Fol. 179 : *Benedictiones*, autre écriture mais contemporaine.

Fol. 181 v° : *Letania*; les seuls martyrs invoqués après saint Cyprien sont : *Alexander, Gereon, Victor, Cassius, Florentius*, et il y a en outre des prières qui permettent d'attribuer ce sacramentaire à l'Église de Cologne et d'en fixer la transcription aux environs de l'année 895 :

Ut Formosum apostolicum et cunctum ecclesiasticum ordinem in sancta religione conservare digneris, te rogamus.

Ut Arnolfum regem perpetua prosperitate conservare digneris, te rogamus.

Ut Herimannum antistitem nostrum in sancta religione conservare digneris, te rogamus. Audi nos.

[1] Ph. Jaffé et G. Wattenbach, *Ecclesiæ metropolitanæ Coloniensis codices manuscripti*, in-8°, Berolini, 1874.

Ut clerum et plebem sancti Petri conservare digneris, te rogamus.

Formose fut pape de 891 à 896; Arnoul eut le titre de roi de 887 à 896; Herimann fut archevêque de Cologne de 890 à 923.

Sur les marges d'un certain nombre de feuillets, des noms de bienfaiteurs publiés par Wattembach, p. 138-139.

Ph. Jaffé et G. Wattembach, *Ecclesiæ metropolitanæ Coloniensis codices manuscripti*, in-8°, Berolini, 1874, p. 56-57, 138-139; L. Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, p. 157, n. 39.

LXXXVIII, *olim 106*; Darmst. *2089*, parchemin, in-4°, XI-XIIe siècle, 179 feuillets; quelques lettres peintes et ornées.

Fol. 1 : non numéroté, qui adhérait à l'ancienne reliure : *Codex S. Petri*, main récente.

Fol. 1 : *Sermo sancti...* (non gratté) *utrum sub figura an sub veritate hoc misticum calicis fiat sacramentum. Veritas ait Cato...* (fol. 2) *radiante sole.* Office de sainte Pétronille.

Fol. 3-8 : Calendrier dont voici quelques passages; entre crochets, des additions un peu postérieures :

Jan. 17 : *XVI kal. feb.* [Rilholf obiit.]

Febr. 1 : *kal. feb.* [Miliz obiit.]

Mart. 19 : *XIV kal. apr.* [Poppo comes obiit.]

Aug. 27 : *VI kal. sept.* [Obiit Diotulfus.]

Sept. 27 : *V kal. oct. Cosmæ et Damiani et dedicatio ecclesiæ sancti Petri in Colonia.*

Oct. 9 : *VII id. oct. Dionisii episcopi. Rustici presbiteri. Eleutherii diaconi. Et in Colonia CCCXVIII martyrum et Paulini episcopi.*

Oct. 10 : *VI id. oct. In Colonia sancti Gereonis. CCCXVIII et sancti Victoris cum CCCXXX et Casii et Florentii cum aliis VII.*

Oct. 15 : *idus oct. In Colonia Maurorum CCCLX.*

Oct. 21 : *XII kal. nov. In Colonia XI milia sanctarum virginum.*

Oct. 24 : *VIII kal. nov.* [Cunigunda obiit.]

Dec. 9 : *V idus dec.* [Depositio sancti Eucharii episcopi Trev.].

Dec. 23 : *X kal. jan.* [*Vigilia Nat. Christi. Eodem die Nat. sanctæ Yrminæ virginis Horreacensis ecclesiæ.*]

Fol. 9 : Litanies des saints, on y fait mention parmi les vierges de S. Martha, S. Saula, S. Ursula.

Præparatio prolixa ad missam : orationes pro variis missis.

Fol. 25 : *In Christi nomine. Incipit liber sacramentorum de circulo anni a S. Gregorio papa romano editus.*

Qualiter missa romana celebratur...

Fol. 104 v° : Second livre du sacramentaire, précédé d'une préface dont la rubrique indique l'abbé Grimoldus comme le compilateur de ce deuxième livre. *Explicit liber Gregorii. Incipit præfatio libri secundi a venerabili Grimoldo abbate sex opusculis sanctorum patrum excerpti.* Publié en entier par Pamelius, *Liturgicon Ecclesiæ latinæ*, Col. Agrip., 1671, t. II; la préface a été publiée par Ern. Dümmler, dans *Forschungen zur deutschen Geschichte*, t. VI, p. 124.

Fol. 178 v° : *Officium judicii aquæ*, du XIIe siècle.

— *Cum hominem vis mittere in aquam ad comprobationem, ista facere debes. Accipe illos homines qui mittendi sunt in aquam, et duc eos in ecclesiam, et coram omnibus cantet presbiter missam; et fac eos ad ipsam stare et offerre. Cum autem ad communionem venerint, antequam communicent, interroget eos sacerdos, et conjurationem istam dicat :*

— *Adjuro vos per patrem, et filium, et spiritum sanctum, et per vestram christianitatem quam suscepistis, et per unigenitum filium et per sanctam trinitatem, et per sanctum evangelium, et per istas relliquias, quæ in ista ecclesia sunt, ut nullo modo presumatis communicare, neque accedere ad altare, si vos hoc fecistis, aut consensistis, aut scitis quis hoc fecerit.*

Si autem omnes tacuerint, et nullus ei responsum dederit, accedat sacerdos ad altare, et communicet eos quos in aquam mittere vult. Cum communicat eos, dicit per singulos :

— *Corpus et sanguis domini nostri Jesu Christi sit tibi ad comprobationem.*

— *Expletis officiis faciat sacerdos aquam benedictam, et vadat ad illum locum, ubi homines probabuntur. Postea vero conjuret sacerdos aquam, ubi illos mittere debet. Post conjurationem aquæ exuat illos vestimentis eorum, et faciat illos singulos osculari sanctum evangelium et crucem Christi. Et post de ipsa aqua benedicta aspergat super unumquemque et projiciat eos statim in aquam. Hæc autem omnia facturi sunt jejuni, neque illi qui ipsos mittunt in aquam, ante comedent cibum. Conjuracio aquæ.*

L'appartenance du manuscrit est clairement indiquée par plusieurs des fêtes insérées au calendrier cité plus haut. Ce qui donne un prix particulier à ce manuscrit c'est l'attribution du second livre à Grimoldus qu'on croit être l'abbé de Saint-Gall, mort en 872. On y trouve, en effet, sous le nom de *venerabilis Grimoldus abbas*, la préface commençant par les mots *Hucusque præcedens sacramentorum libellus* et dans laquelle il est rendu compte des modifications et des additions faites à l'œuvre grégorienne Cette préface se trouve dans Pamelius, *Liturgicon*, t. V, p. 388, et dans E. Dümmler, *Forschungen*, VI, p. 124. « Toutefois, ajoute Léopold Delisle, *Mém. sur d'anc. sacr.*, p. 259, le témoignage du copiste auquel nous devons le ms. *88* de Cologne ne me semble pas suffisant pour autoriser à voir dans Grimoldus l'auteur de la préface *Hucusque...* Ce qui me paraît vraisemblable, c'est que le ms. *88* de Cologne est la copie d'un sacramentaire qu'un abbé du nom de Grimoldus s'était fait exécuter et qui était disposé suivant le plan exposé dans la préface *Hucusque*. Un prêtre du diocèse d'Amiens, Rodrade, avait pareillement fait transcrire, peu après l'année 853, un sacramentaire dans la composition duquel entrait aussi la préface *Hucusque præcedens.* »

Pamelius, *Liturgicon Ecclesiæ latinæ*, 1571, t. II; E. Dümmler, dans *Forschungen*, 1866, t. VI, p. 124; Ph. Jaffé et G. Wattembach, *Eccles. metropol. Colon. cod. ms.*, 1874, p. 33, 125; L. Delisle, *Mém. sur d'anciens sacramentaires*, 1886, p. 257-259, n. 101.

CXXXVIII, Darmst. *2132*, parchemin carré, 44 feuillets, IXe siècle.

Fol. 1 : LIBER SANCTI PETRI COLONIEN.

Fol. 1 v° : *In nomine Domini. Incipit ordo librorum qui in Ecclesia romana ponuntur ad legendum. In primis in septuagesima. Augustini legunt.*

Fol. 5 : *Ord. processionis ad ecclesiam sive ad missam. Primo omnium. — Sicut diaconus.*

Fol. 19 : *Incipit ord. vel denuntiatio pro scrutinio ad electos qui tertia hebdomada in quadragesima secunda feria initiantur. Scrutinii diem, etc.*

Fol. 44 : *Incipiunt laudes festis diebus;* éditées par Hartzheim, *Catal.* p. 103 : *Domno nostro a deo decreto summo pontifice et universali papæ vita. — Domno nostro il. augusto a deo coronato magno et pacifico imperatori vita et victoria. Ejusque præcellentissimis filiis regibus vita. Exercitui Romanorum et Francorum vita et victoria.*

CXXXIX, Darmst. *2133*, parchemin, in-4°, XIIe siècle, 132 feuillets.

Fol. 1 : *Benedictio ad lintheamina altaris*, d'une main un peu plus récente.

Fol. 1 v° : *Ordinatio episcopi.*

Fol. 4 v° : *Incipit examinatio in ordinatione episcopi secundum Gallos.* Au fol. 6 on lit : *Vis beato Petro suæque ecclesiæ cui a deo data est potestas ligandi atque*

solvendi, ejusque vicario, successoribusque ejus fidem et subjectionem per omnia exhibere? Volo. Vis sanctæ Coloniensi ecclesiæ, michi, et successoribus meis fidem et subjectionem exhibere? Volo.

Fol. 21 : *Incipit ordo ad regem benedicendum*, édité par Waitz, *Die Formeln der deutschen Könige und der römischen Kaiser-Krönung*, 1873, p. 32-45.

Fol. 39 v° : *Ordo qualiter in romana Ecclesia sacri ordines fiunt.* La dernière est : *Benedictio super consecratos vel ordinatos* et peu après on lit : *Benedictio novæ domus.*

CXLI, Darmst. *2136*, parchemin, XIe siècle ou fin du Xe. 188 feuillets, magnifiquement écrit et enluminé.

Fol. 1 : *In ordinatione episcopi quando induitur sandaliis dicatur hæc oratio ab aliis episcopis...*

Fol. 2 : *In nomine domini incipit liber episcopalis. Capitula sequentis libri.*

I. Ordo ad pueros consignandos, etc. *I. Ordo qualiter agatur synodus*, le texte manque, on trouve l'index de toutes ces prières dans Hartzheim, *Catal.*, et dans Waitz, *Die Formeln*, 1873, p. 15.

Fol. 5 : Grande peinture représentant la Vierge et son fils, page entière.

Fol. 77 v° : L'Annonciation, page entière.

Dans l'*ordo* pour la bénédiction d'une église on lit, après *Martinus* et *Nicolaus* les noms de *Benedictus Vedastus* en onciale, *Gaugericus*, un évêque de Cambrai.

Fol. 124 v° : Dans l'ordination épiscopale : *Vis fidem et subjectionem sanctæ ecclesiæ matri Remensi omnes dies vitæ tuæ servare? Volo.* Ce pontifical est probablement de l'Église de Cambrai, suffragante de Reims.

Fol. 153 : *Ordo qualiter consecretur romanus pontifex.*

Fol. 165 : *Ordo ad consecrandum regem*, édité par Waitz, *op. cit.*, p. 76-87.

Fol. 166-168 : *Ordo romanus ad benedicendum imperatorem.* Waitz, p. 62-67.

Fol. 168-171 : *Ordo ad benedicendam reginam.* Waitz, p. 45-48.

Fol. 171-174 : *Ordo ad armandum ecclesiæ defensorem vel alium militem.*

Fol. 185 : *Benedictio novi vini.*

Fol. 185 v° : *Benedictio crucis : Benedic Domine Jesu Christe hanc crucem tuam.*

Fol. 188 : Prières pour l'ordination presbytérale, mais plus récente.

CXLIII, Darmst. *2138*, parchemin, Xe siècle, 158 feuillets.

Fol. 2 : *Liber sancti Petri ecclesiæ maioris Coloniensis quem Evergerus archiepiscopus dedit, continens epistolas Pauli quantum ad missas per annum.* Evergerus occupe le siège de 985 à 999.

Fol. 3 v° : La partie supérieure est pourprée et on lit :

Nexus alme pater vitiorum solve potenter
Paule deo tectus pariter tu solve reatus
Consequar ut veniam Christo donante supernam.

EVERGERVS ARCHI $\overline{\text{EPC}}$

la partie inférieure représente Evergerus prosterné, tenant en main un manipule d'or.

Fol. 4 : Saint Pierre et saint Paul assis, avec les noms.

ΑΓΙΟϹ ΠΗΘΡΟϹ
ΑΓΙΟϹ ΠΑΥΑΥϹ

autour de la miniature on lit :

Præsul Evergerus cuius sum nomine scriptus
Hos vocat esse suos devota mente patronos

Fol. 5 v° : *Lectio epistolæ beati Petri apostoli ad Romanos.*

Fol. 6 : FRS.

Fol. 6 v° : *Paulus servus Christi Jesu.*

CXLVI. Manuscrit perdu que Hartzheim, *Catal.*, p. 125, attribue au Xe siècle et qu'il décrit comme étant un lectionnaire : *Inc. capitula lectionum.* — (Index) : *In nomine domini nostri Jesu Christi in hoc continentur explanationes excarpsalæ lectionum sive epistolarum dominicis diebus seu festivitatibus necnon et ferias a vigilia de nativitate domini hora nona usque in ascensa domini.*

A la fin du ms. se trouvaient des litanies, p. 145, une table des épactes et un calendrier.

CLVII. Darmst. *2206*, parchemin in-4°, 207 feuillets, XIIe siècle.

Fol. 1 : *Lectio sequentis paginæ. Si vis scire unde constet*, etc.

Fol. 2 : *Kalendarium.*

Fol. 8 : Oraison et prières de préparation à la messe.

Fol. 24 : *Missale seu Officium de tempore et de sanctis et ob diversas causas :* liturgie romaine pour l'Église de Liége.

Fol. 186 : *Benedictiones variæ.*

Fol. 190-203 : *Benedictiones in missis per totum annum.*

CLXXIV, *olim* Darmst. *2156*, IXe-Xe siècle.

Fol. 45 : *Nomina archangelorum. Gabrihel archangelus cum tonat habe in mente, et non nocebit tibi. Michahel cum te mane levas in mente habe et letum diem habebis. Orihel contra adversarium tuum in mente habe et omnia vinces. Raphahel cum panem tuum et potum intaminas in mente habe et omnia habundabit tibi. Raguhel cum in itinere exieris in mente habe prospera agebis. Barachahel cum judicem alicum potentem salutare volueris in mente habe et omnia explicabis. Pantasaron cum in convivio veneris in mente habe et omnes congaudebant tibi.*

Fol. 63 v° : Prières à matines et aux autres heures canoniales.

CCXVIII, *olim* J.-G. Knotti. *Quattuor evangeliorum codex*, XIe siècle.

Fol. 204-217 : *Capitulare evangeliorum.*

Parmi ces manuscrits, quelques-uns contiennent des pièces qui méritent attention. Notamment le ms. **XV**, *olim* Darmst. *2015*, du IXe siècle, donne au fol. 99 un *horologium* dans lequel on indique la longueur de l'ombre.

INCIPIT ORILEGIUS

IANUAR. et DECEMB.	FEBRUAR et NOVEMBER	MARCT. et OCTOBER	APRIL et SEPTEMB.	MAIUS et AUGUST.	JUNIUS et JULIUS.
ora 1 et 11 pedes 29	ora 1 et 11 pedes 27	ora 1 et 11 pedes 25	ora 1 et 11 pedes 23	ora 1 et 11 pedes 21	ora 1 et 11 pedes 19
— 2 et 10 — 19	— 2 et 10[1] — 17	— 2 et 10 — 15	— 2 et 10 — 13	— 2 et 10 — 11	— 2 et 10 — 9
3 et 9 — 17	— 3 et 9 — 15	3 et 9 — 13	— 3 et 9 — 11	— 3 et 9 — 9	— 3 et 9 — 7
4 et 8 — 15	— 4 et 8 — 13	4 et 8 — 11	— 4 et 8 — 9	4 et 8 — 7	4 et 8 — 5
— 5 et 7 — 13	— 5 et 7 — 11	5 et 7 — 9	5 et 7 — 7	5 et 7 — 5	— 5 et 7 — 3
6 — 11	— 6 — 9	6 — 7	— 6 — 5	6 et — 3	6 pedem 1

[1] *Octava*

Le ms. **XLV**, *olim* Darmst. *2040*, du xe siècle, contient aux fol. 8-15 un calendrier rédigé vers le milieu du xe siècle auquel on fit quelques additions vers la fin du siècle (indiquées en italiques); la mention de l'empereur Henri II et de l'impératrice Cunégonde est postérieure.

18 kal. febr. Thiolmar comes.
8 kal. febr. Idit regina [† 946].
7 id. febr. Huc.
5 non mart. Et obitus Cunegundae imperatricis [† 1033].
7 kal. apr. In Vuirduna sancti Lindgeri.
6 kal. maii, Adventus sancti Lindgeri episcopi.
Non iun. Bonifacii archiepiscopi cum aliis XII martyribus.
3 id iun. *Obiit Evergerus archiepiscopus* [† 999].
6 non. iul. Dedicatio sancti Otmari.
3 id. iul. Heinricus imperator obiit [† 1024].
Id. aug. Sancti. Wigberti.
15 kal. oct. Landberti episcopi et martyris et Huperti.
5 kal. oct. *Dedicacio ecclesiæ sancti Petri in Colonia.*
5 non. oct. *In Colonia duorum Ewaldorum.*
6 id. oct. Sancti Gereonis *et aliorum CCCXVIIII in Colonia.*
5 id. oct. Gundolf laicus.
2 id. oct. Dendae sanctimonialis.
Id. oct. Vigilia sancti Galli, Coloniæ sanctorum Maurorum.
17 kal. nov. Deposicio sancti Galli confessoris *et Lulli et Elifii mart. in Colonia.*
16 kal. nov. Dedicatio basilicæ sancti Galli.
12 kal. nov. Sanctarum virginum *XI mil. in Colonia.*
10 kal. nov. Octava sancti Galli, Severini confessoris *in Colonia.*
9 kal. nov. Goaris conf.
8 id. nov. Willibrordi.
6 id. nov. Willehadi.
2 id. nov. *In Colonia Cuniberti confessoris.*
17 kal. dec. Vigilia sancti Otmari abbatis.
16 kal. dec. Depositio sancti Otmari.
11 kal. ian. *In Colonia Gregorii martyris.*

Le manuscrit **LII**, *olim* Darmst. *2047*, du ixe siècle, contient au fol. 177 vo cette addition d'une main du ixe siècle :

DE DIAPHONIA SEV ORGANO

Diaphoniam seu organum constat ex diatessaron symphonia naturaliter dirivari. Diatessaron autem est per quartanas regiones suavis vocum commixtio. Ergo ex hac contatione una quidem principali lege producitur, ut in quartanis locis vox voci resultet, altera autem ut in plerisque particulis ad finem sese voces diversæ coniungant, videlicet ubi colu in finali rectore consistit vel in lateralibus eius, id est in subsecundo ipsius aut in supersecundo. Verum ut in finalitatibus vox ad vocem apte convenire possit, tertia quoque lex accedit, quatinus ubi colon vel commatis positio ad finalem usque rectorem descendit seu in alium ex prædictis lateralibus suis organum inferius descendere non possit quam in illum usque sonum qui a finali rectore fuerit subsecundus. Unde fit ut plerumque hæc lex tertia primæ legi obviet et hoc obstante limite organum non semper quartanas regiones optineat. Preterea organum tres sibi sedes constituit, ut sit organum medium, organum superius, organum inferius. Medium vocatur organum, quod moratur circa finalem rectorem; organum superius, quod circa socialem eius superiorem; organum inferius, quod circa socialem eius inferiorem. Constant singula autem organa eodem legum iure. Est interdum ubi deficientibus naturalibus spaciis tertiana et secunda etiam conlatione per quædam membra abusivum organum ponimus. Poscit autem semper organum diligenti et modesta morositate fieri et honestissime sacris canticis adhibetur.

VIII. Bibliographie. — G. F. v. Blum, *Die Lage der Kölnischen Kirche in den ersten Jahrhunderten ihrer Entstehung bis auf die Regierung Erzbischofs Hildebald im Jahre 782*, in-4°, Bonn, 1788. — H. Crombach, *Tomus I et I annalium metropolis Coloniæ Agrippinensis a prima origine ad ann. Christi 900 deducti.* — L. Duchesne, *Le faux concile de Cologne (346)*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1902, t. III, p. 16 sq. — H. Duntzer, *Verzeichniss der römischen Alterthümer des Museums Wallraf-Richartz in Köln*, 3e édit., Köln, 1885. — *Epitome historiæ ecclesiasticæ Coloniæ Agrippinæ de rebus gestis ab a. sæc. primi XC. ad a. sæc. undecimi LXXVII*, Coloniæ, 1738. — F. Görres, *Die Einführung des Christentums in den Rheinlanden*, dans *Rhein. Geschichte-Blätter*, t. I, p. 414. — G. E. Hamm, *Respublica Ubio-Agrippinensis ab urbe condita*, in-4°, Coloniæ, 1766. — P. G. Hartzheim, *De initio metropoleos ecclesiasticæ Coloniæ... disquisitio*, Coloniæ, 1731; ... *disquisitio secunda*, Coloniæ, 1732. — P. Heber, *Die vorkarolingischen Glaubenshelden am Rhein und deren Zeit*, 2e édit., in-8°, Göttingen, 1867. — Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, in-8°, Paris, 1907, t. I, part. 2, p. 830-834. — Th. Ilgen, *Entstehung der Städte des Erzstiftes Köln am Niederrhein*, dans *Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein, ins besondere die alte Erzdiözese Köln*, t. LXXIV, p. 1 sq. — P. Jaffé et Wattembach, *Ecclesiæ metropolitanæ Coloniensis codices manuscripti descripti*, in-4°, Berolini, 1874. — K. A. H. Kellner, *Heortologie oder die geschichtliche Entwicklung des Kirchenjahres und der Heiligenfeste von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*, 3e édit., Freiburg, 1911, p. 305-308 : la légende de sainte Ursule et les livres liturgiques. — —H. Keussen, *Topographie der Städt Köln im Mittelalter*, in-4°, Bonn, 1910. — A. Keysser, *Veröffentlichungen der Stadtbibliothek in Köln*, in-8°, Köln, 1886-1891. — W. Kleinen, *Die Einführung des Christentums in Köln und Umgegend, Progr. der Ober-Realsch. in Köln*, 1888, 1889. — J. Klinkenberg, *Die römisch-christlichen Grabschriften Kölns, Programm des Marcellen-Gymnasiums*, in-8°, Köln, 1891; *Die römischen Grabdenkmäler Kölns. VII. Die christlichen Grabsteine*, dans *Jahrbuch des Vereins von Altherthumsfreunden im Rheinlande*, 1902, t. CVIII-CIX, p. 80-184, 2 pl.; *Die Kunstdenkmäler der Stadt Köln : Das Römische Köln* in-8°, Düsseldorf, 1906; *Studien zur Geschichte der Kölner Märterinnen*, dans *Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande*, 1892, t. XCIII. — W. Levison, *Die Entwicklung der Legende Severius von Köln*, dans *Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande*, 1909, c. CXVIII, p. 34-54. — G. C. Neller, ... *examinat J. Hartzheimii comparationem...*, August. Treviror., 1755. — Poppbreuter, *Fund eines altchristlichen Glases in Köln*, dans *Zeitschrift für christliche Kunst*, 1908, t. XXI, p. 67-76 et 4 fig. — H. Quentin, *Le concile de Cologne de 346 et les adhésions gauloises aux lettres synodales de Sardique*, dans *Revue bénédictine*, t. XXIII, p. 477-486. — G. Rasneur, *Le concile de Cologne de 346*, dans *Bull. de la Comm. roy. d'hist. de Belgique*, 1903, t. LXXII. — Fr. Ritter, *Entstehung der drei ältesten Städte am Rhein oder Urgeschichte von Mainz, Bonn und Köln*, in-8°, Bonn, 1851. — J. Roderique, *Sacr. Coloniensis Ecclesiæ de suæ metropoleos origine traditio*, Coloniæ, 1731. — De Rossi, *Patena vitrea adorna d'immagini bibliche scoperta in Colonia*, dans *Bull. di archeol. cristiana*, 1864, p. 89-91. — W. Schmitz, *Zur Erklärung der tironischen Noten in Handschriften der Kölner Dombibliotek*, dans *Neues Archiv*, 1885, t. XI, p. 109-121. — P. J. Schreiber, *Das ursprüngliche Alter der drei*

Bistümer Trier, Cöln und Lüttich, in-8°, Trier, 1860. — Ch. Strernberg, *Die Enstehung von Mainz, Bonn und Köln*, in-8°, Trier, 1853. — G. Zilliken, *Der Kölner Festkalender. Seine Entwicklung und seine Verwendung zu Urkundendatierungen. Ein Beitrag zur Heortologie und Chronologie des Mittelalters*, in-8°, Bonn, 1910, et dans *Bonner Jahrbücher*, 1910.

H. Leclercq.

COLOMBAN (Archéologie de saint). — I. Tombeau et reliques. II. Culte. III. Écrits de saint Colomban qui sont des sources d'information pour les liturgistes. IV. Cavernes dites de saint Colomban. V. Objets ayant appartenu au saint. VI. Iconographie. VII. Bibliographie.

Pour connaître la carrière mouvementée du fondateur de Luxeuil et de Bobbio, on pourra se reporter aux textes publiés avec de très érudits commentaires par Bruno Krusch au t. IV des *Scriptores rerum Merovingicarum* des *Monumenta Germaniæ historica*, à la *Kirchengeschichte Deutschlands* de Hauck (Leipzig, 1904, t. I, p. 261 sq., 337 sq.) ou encore à l'excellent *Saint Colomban* de M. E. Martin (*Les saints*), Paris, 1905. Nous ne nous occuperons, dans ce travail, que de l'histoire posthume de saint Colomban : de son tombeau et de ses reliques, de son culte, de ceux de ses écrits qui intéressent les études liturgiques, de certains lieux auxquels son souvenir est demeuré attaché, des objets lui ayant appartenu, et enfin de son iconographie.

I. Tombeau et reliques. — Colomban mourut à Bobbio, le 23 novembre 615. Son corps fut enseveli dans l'église du monastère. Aujourd'hui, les restes de l'abbé irlandais reposent dans un sarcophage de marbre, sur l'autel de la crypte de l'ancienne église abbatiale, élevée au rang de basilique. Le sarcophage actuel date de l'an 1118; il est orné de bas-reliefs représentant divers épisodes de la vie du saint [1].

Le trésor de Bobbio conserve un buste d'argent, ouvrage du XVIe siècle, qui contient le chef, presque complètement réduit en poussière, de saint Colomban [2]. Diverses églises se vantent de posséder des reliques du saint. Dès le XVIIe siècle, on en possédait à Locminé (Morbihan), où une chapelle contiguë à l'église paroissiale était dédiée au saint abbé, très honoré dans la localité [3].

II. Culte. — Le culte de saint Colomban a été très répandu en France. Il l'est encore en Irlande, son pays d'origine, et en Bretagne armoricaine. En dehors de Locminé, plusieurs églises ou chapelles de ce pays étaient placées sous son vocable à Quimperlé, Kernevel (arr. de Quimperlé, cant. de Bannalec), Plougoulm (arr. de Morlaix, cant. de Saint-Pol-de-Léon), Saint-Coulomb (arr. de Saint-Malo, cant. de Cancale), Saint-Colombin (arr. de Nantes, cant. de Saint-Philbert-de-Grand-Lieu) [4].

Beaucoup de livres liturgiques bretons célèbrent sa fête [5]. On l'invoque dans une litanie du *Pontificale Lanaletense* du IXe siècle [6].

III. Écrits de saint Colomban qui sont des sources d'information pour les liturgistes. — On considère comme authentique sa double règle monastique : 1° la *Regula* ou *Regula monachorum* [7], 2° la *Regula cœnobialis*, encore appelée *Regula fratrum* ou *patrum Hibernensium* [8], et un *Pénitentiel* [9]. Nous avons montré l'intérêt liturgique de la règle colombanienne [10].

Colomban composa un commentaire sur le psautier, aujourd'hui perdu. C'est à tort qu'on a cru retrouver cet ouvrage dans le ms. *C. 301* de l'Ambrosienne [11].

Quant au traité *De sallu lunæ*, édité par Gabriel Meier [12], d'après un manuscrit de Saint-Gall qui l'attribue à un Colomban, il paraît douteux que l'auteur en soit le fondateur de Luxeuil [13].

Enfin on trouve dans les *Officia per ferias* d'Alcuin et dans l'*Évangéliaire* dit de saint Colomban (*cod. G. VII, 15*, de la bibliothèque de Turin) une courte prière intitulée *Oratio sancti Columbani* [14].

IV. Cavernes dites de saint Colomban. — C'est dans la solitude d'Annegray [15] que le saint irlandais fonda son premier établissement sur le continent, vers 590. Une caverne située dans un lieu élevé, à 1500 mètres au nord-est d'Annegray, passe pour lui avoir servi d'ermitage. Elle porte encore son nom; et au pied de la roche coule une eau regardée comme miraculeuse [16].

Le souvenir de saint Colomban demeure également associé à deux cavernes des environs de Bobbio. L'une se voit dans la montagne, au nord-est, à la Spanna. Le saint, d'après la tradition populaire, avait coutume de se retirer là de temps à autre. On remarque un creux dans le roc que la tradition du pays considère comme l'empreinte miraculeuse de la main de Colomban [17].

L'autre grotte, située au nord-ouest de Bobbio, serait le lieu où l'abbé aurait rendu le dernier soupir [18]. On éleva plus tard dans le voisinage un oratoire dédié à saint Michel, qui a servi de point d'appui à une hypothèse liturgique fameuse [19].

V. Objets ayant appartenu au saint. — On

[1] Margaret Stokes, *Six months in the Apennines in search of the Irish saints in Italy*, London, 1892, p. 157 sq., fig. 48; Carlo Cipolla, *Notizie e documenti sulla storia artistica della basilica di S. Colombano di Bobbio nell'età della Rinascenza*, dans *L'arte*, 1901, t. VII, p. 242, 243, 246, fig. 49-51. — [2] M. Stokes, *op. cit.*, p. 180, 181, fig. 63, 64; C. Cipolla, *op. cit.*, p. 250-251. — [3] J.-M. Le Menê, *Histoire archéologique, féodale et religieuse des paroisses du diocèse de Vannes*, Vannes, 1891, t. I, p. 467. — [4] Ogée, *Dictionnaire historique et géographique de la province de Bretagne*, Rennes, 1843, t. I, p. 521; t. II, p. 387, 329-330, 427-432; A. de Blois, *Notice historique sur la ville de Quimperlé*, Quimperlé, 1881, p. 11; Guillotin de Courson, *Pouillé historique de l'archevêché de Rennes*, Rennes, 1881, t. V, p. 786; Lobineau, *Histoire des saints de la province de Bretagne*, éd. Tressaux, 1836, t. I, p. XLV; J. Loth, *Les noms des saints bretons*, Paris, 1910, p. 25. — [5] *Bréviaire de Vannes* de 1589; *Propres diocésains* de 1691, 1726, 1727, 1757. Cf. F. Duine, *Bréviaires et missels des églises et abbayes bretonnes de France antérieurs au XVIIIe siècle*, Rennes, 1906, p. 29, 57, 91, 136, 142, 166, 223; *Bulletin de la Société des bibliophiles bretons et de l'histoire de Bretagne*, années 1890-1897, p. 69. — [6] Cf. F. Duine, *op. cit.*, p. 66. — [7] Éd. Seebass, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1895, t. XV, p. 366-386. — [8] Éd. du même dans la même revue, 1896, t. XVII, p. 245-231. — [9] Éd. du même dans la même revue, t. XIV, p. 141 sq. Cf. *Ibid.*, t. XVIII, p. 68-71. Sur les œuvres de Colomban, voir Max Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, München, 1911, t. I, p. 181-187. — [10] Voir l'art. Celtiques (*Liturgies*), col. 2987, 3016 sq. — [11] Manitius, *op. cit.*, p. 182, n. 4; Hr. Krusch, *op. cit.*, p. 18-19; Mercati, *D'un palimpsesto ambrosiano contenente i salmi esapli e di un' antica versione latina del commentario perduto di Teodoro di Mopsuestia al salterio*, Torino, 1896. — [12] *Jahresbericht über die Lehr-u. Erziehungsanstalt des Benediktinerstiftes Maria Einsiedeln*, 1886-1887, p. 30. — [13] Cf. Krusch, *op. cit.*, p. 20, n. 1; Manitius, *op. cit.*, p. 187. — [14] Voir *Dictionn.*, t. II, au mot Celtiques (*Liturgies*), col. 2986. — [15] Cou. de Voivre, arr. de Lure (Haute-Saône). — [16] Martin, *Saint Colomban*, p. 38; Margaret Stokes, *Three months in the forests of France in search of vestiges of Irish saints*, Londres, 1895, fig. 13. La fig. 14 représente la fontaine miraculeuse. — [17] Margaret Stokes, *Six months in the Apennines*, p. 143, 188-189. La fig. 69 représente la caverne; la fig. 70, l'empreinte de la main. — [18] Margaret Stokes, *Six months...*, p. 192 sq. et fig. 73. — [19] Cf. *Paléographie musicale*, Solesmes, 1896, t. V, p. 177 sq. Cette hypothèse a été critiquée par dom G. Morin, *La missa in honore sancti Michaelis du missel de Bobbio*, dans *Revue bénédictine*, 1898, t. XV, p. 106-108.

montre, au trésor de Bobbio, une urne d'albâtre translucide richement veiné, d'un galbe fort beau, qui aurait été donnée à saint Colomban par Grégoire le Grand, lors d'un pèlerinage fait à Rome. Ce vase serait un de ceux dont le contenu fut changé en vin aux noces de Cana[1]. L'un des bas-reliefs du tombeau de Colomban le représente agenouillé devant le pape pour recevoir ce vase précieux[2]. Mais la *Vie* du saint est absolument muette sur ce prétendu pèlerinage de Rome.

Dans le même trésor on voit un couteau à la lame longue et pointue, au manche de corne[3], et aussi une écuelle de bois, qui passent pour avoir servi au saint patriarche[4]. On montre à Luxeuil une écuelle semblable[5].

Tout saint irlandais de la bonne époque emportait une clochette dans ses pérégrinations. Il s'en est conservé une ayant appartenu, dit-on, à saint Colomban[6].

Jonas de Bobbio représente également le saint emportant dans ses voyages un livre renfermé dans un sac suspendu à son épaule (*librum humero ferens*)[7]. D'après la tradition, ce livre ne serait pas perdu. Ce serait l'évangéliaire que l'on conserve à la bibliothèque de Turin, sous la cote *G. VII, 15*, lequel provient de Bobbio[8].

La plus ancienne attestation de bâton abbatial que l'on connaisse est, je crois, celle de la *cambutta* de saint Colomban, laquelle fut remise, après son décès, à son disciple saint Gall[9]. Ce bâton fut conservé à Saint-Gall où il opéra des miracles[10]. Il en subsisterait encore, aujourd'hui, deux fragments enchâssés dans des crosses d'argent conservées, l'une à Kempten-sur-l'Iller, l'autre à Füssen (Bavière)[11].

VI. Iconographie. — Saint Colomban a tantôt des vêtements blancs, tantôt des vêtements noirs.

Il est représenté souvent avec un soleil sur la poitrine ou sur la tête. C'est une allusion au songe qu'eut sa mère, étant enceinte; elle rêva qu'elle mettait au monde un astre resplendissant.

Le fouet que Colomban tient parfois à la main exprime la sévérité de sa règle.

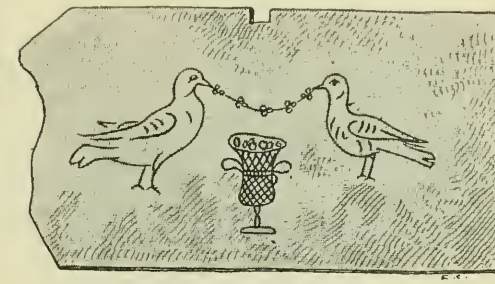
Il a souvent un ours à son côté. Cahier n'a pas saisi la signification de cette représentation[12]. L'un des bas-reliefs du tombeau de Bobbio la fait comprendre. On y voit le saint apprivoisant un ours, qui vient s'atteler à côté d'un jeune taureau au timon d'un véhicule, chargé d'une poutre pesante destinée à la construction du monastère[13]. Ce fait est rapporté dans la *Vie* du saint.

VII. Bibliographie. — Textes et éclaircissements publiés par Bruno Krusch dans les *Monumenta Germaniæ historica, Script. rer. Merovingicarum*, t. iv. — Carlo Cipolla, *Notizie e documenti sulla storia artistica della basilica di Colombano di Bobbio nell' età della Rinascenza*, dans *L'arte*, 1904, t. vii, p. 241-255. — Max Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, München, 1911, t. i, p. 181-187. — Eug. Martin, *Saint Colomban*, Paris, 1905; du même, *Bobbio. L'ombre d'un grand nom*, dans *Mémoires de l'Académie Stanislas*, 1906, VIe sér., t. iii, p. 260-329. — Rosseti, *Bobbio illustrato*, Torino, 1795. — O. Seebass, *Columba der jüngere*, dans la *Realencyklopædie* de Hauck, t. iv, p. 241-247. — Margaret Stokes, *Six months in the Apennines in search of the Irish saints in Italy*, Londres, 1892; la même, *Three months in the forests of France in search of vestiges of Irish saints*, Londres, 1895.

L. Gougaud.

COLOMBE. — I. La colombe dans la décoration. II. La colombe comme symbole; origine et développement du symbolisme. III. La colombe groupée avec d'autres symboles. IV. La colombe sur les monuments funéraires. V. La colombe sur les monuments des édifices religieux. VI. La colombe sur les produits des arts industriels.

I. La colombe dans la décoration. — La peinture de paysage et d'animaux de tous genres a fourni

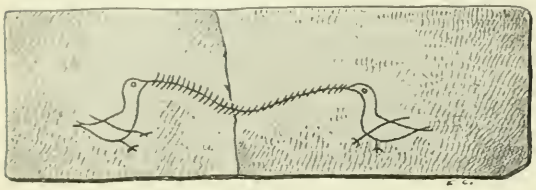


3107. — Inscription romaine.
D'après O. Marucchi, *Il museo cristiano lateranense*, 1910, pl. lviii, n. 25.

à l'art classique des motifs de décoration fréquemment employés et variés à l'infini. Il en est de même de l'art chrétien primitif. Nous y trouvons tantôt un paysage plus ou moins riche, tantôt des détails détachés de peintures de ce genre. Les volatiles étaient appelés tout naturellement à égayer ces fonds de paysage, et parmi eux, les colombes étaient représentées de préférence. Dans les peintures des catacombes nous trouvons en grand nombre des colombes ou d'autres volatiles mêlés à la décoration, de telle façon qu'on ne saurait leur attribuer une signification symbolique quelconque. Il faut y voir des sujets purement décoratifs. Telles sont les colombes au vol, sans autre attribut, qui occupent si souvent les angles des plafonds peints et que nous trouvons de la première moitié du IIe siècle jusqu'à la fin du IVe[14]. D'autres fois elles remplissent le champ demeuré vide, à côté de sujets bibliques ou autres[15]. Nous y voyons encore des colombes au vol ou tranquillement posées, tenant dans les pattes une branche feuillue ou fleurie, ornée de

[1] Eug. Martin, *Bobbio. L'ombre d'un grand nom*, dans *Mémoires de l'Académie Stanislas*, 1906, VIe série, t. iii, p. 326-327; M. Stokes, *Six months in the Apennines*, p. 132 et fig. 42. Nombreux sont les vases conservés jusqu'à ce jour qui passent pour avoir servi au Sauveur pour opérer le miracle de Cana. Voir F. de Mély, *Les vases de Cana*, dans *Monuments de la fondation Piot*, t. x, p. 145, et *Dictionn.*, t. ii, au mot Cana (*Miracle de*), col. 1818-1819. — [2] M. Stokes, *Six months...*, fig. 51. — [3] M. Stokes, *ibid.*, p. 177-178 et fig. 61; P. Fleming, *Collectanea sacra*, Lovanii, 1667, p. 362. — [4] M. Stokes, *ibid.*, p. 179 et fig. 62; P. Fleming, *op. cit.*, p. 367. — [5] E. Martin, *Bobbio*, p. 326. — [6] M. Stokes, *Six months...*, fig. 62, p. 179. — [7] *Vita Columbani*, i, 8, éd. Br. Krusch, dans *Monum. Germ. hist., Script. rer. Merov.*, t. iv, p. 74. — [8] G. Ottino, *I Codici Bobbiesi nella biblioteca nazionale di Torino*, Torino, 1890, p. 61 sq. — [9] *Vita S. Galli vetustissima*, éd. Br. Krusch, dans *Monum. Germ. hist., Script. rer. Merov.*, t. iv, p. 252; *Vita Galli auct. Wettino*, 26, *ibid.*, p. 271; *Vita Galli auct. Walahfrido*, 26, *ibid.*, p. 304-305. — [10] Ekkehard IV, *Casus S. Galli*, iii, dans *Monum. Germ. hist., Scriptores*, t. ii, p. 98. — [11] M. Stokes, *Six months...*, p. 14. — [12] Ch. Cahier, *Caractéristiques des saints dans l'art populaire*, Paris, 1867, p. 593. Voir, pour les autres représentations, le même auteur, p. 98-99, 431, et E. Martin, *Saint Colomban*, p. 197. — [13] M. Stokes, *Six months...*, fig. 70, p. 189. — [14] Catacombes romaines : Wilpert, *Die Malereien der Katakomben*, Rome, pl. xvii, xxiv, 1; xxv, xxxviii, clxxii, 1; ccxxxiii. — [15] Wilpert, *op. cit.*; pl. xlvii, clvii, 1. Crypte sépulcrale de Cagliari (Sardaigne), De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1892, pl. v. Crypte sépulcrale de Fünfkirchen (Hongrie) : De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1874, pl. vii-viii.

rubans (*tænia*), analogues à ceux qu'on emploie dans l'art classique [1], ou bien elles reposent sur une branche de façon qu'on ne saurait y voir la colombe tenant dans ses pattes un rameau d'olivier, mais bien un sujet décoratif [2]. Ou bien elles sont posées sur des guirlandes ou des rinceaux de feuillage [3], sur l'encadrement de petits tableaux [4], affrontées et soutenant de leur bec une guirlande (fig. 3107) [5]. Deux colombes affrontées, à droite et à gauche d'un panier ou d'un vase remplis de fleurs, sont un motif très gracieux et



3108. — Inscription romaine.
D'après O. Marucchi, *op. cit.*, pl. LVIII, n. 31.

parfois très habilement rendu par les peintres des catacombes (fig. 3108-3111); nous le rencontrons dès l'origine de la peinture chrétienne [6]. Ce sujet se retrouve parmi les décorations de la catacombe juive de la vigna Randanini à Rome [7]. Sur quelques représentations de ce genre, les volatiles becquètent les fleurs; ailleurs ce sont des fruits qui prennent la place des fleurs [8]. Les colombes sont parfois repré-

3109. — Inscription romaine.
D'après O. Marucchi, *op. cit.*, pl. LVIII, n. 32.

sentées dans un petit paysage; elles reposent sur la terre ou perchent sur des troncs d'arbre; le centre est souvent occupé par un cippe [9]; elles se tiennent encore à côté d'un arbre dont elles mangent parfois les fruits. Cette composition inspirée par l'art classique se trouve déjà sur des monuments orientaux [10]. Ordinairement elle se présente à nous dans des con-

3110. — Inscription romaine.
D'après O. Marucchi, *op. cit.*, pl. LVIII, n. 33.

ditions telles que l'on pourrait difficilement y reconnaître une idée symbolique, par exemple dans la peinture de la catacombe de Saint-Hermès [11]. Néanmoins, dans quelques cas où les volatiles figurent comme pendants de scènes pastorales symboliques [12], on ne peut exclure complètement le symbolisme, qui attribue aux colombes une signification semblable à celle des agneaux groupés auprès du Bon Pasteur, d'autant

3111. — Inscription romaine.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. LV, n. 3.

plus que, à partir de la fin du IIe siècle, nous rencontrons sur les épitaphes des colombes placées près d'un arbre ou d'un arbuste, et faisant pendant à l'ancre, groupe évidemment symbolique. Une observation semblable s'impose par rapport au motif artistique des vasques, ordinairement en forme de canthares, qui sont remplies d'eau ou reçoivent l'eau d'une fontaine, et auxquelles des colombes viennent boire. Voir au

[1] Catacombes romaines : Wilpert, *op. cit.*, pl. LXXXIX, 2; CXXX, CLXXI. — [2] Catacombes romaines : Wilpert, *op. cit.*, pl. IX, XII, 1, 2; XLII, LXXI, 1; LXXII, CXXXIV, 2; CCV. — [3] Catacombes romaines : Wilpert, *op. cit.*, CXIII, 1. Catacombes de Naples : Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, in fol., Prato, 1873; t. II, pl. 92, 2; 95. Crypte de Cagliari : De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1892, pl. V. — [4] Catacombes romaines : Wilpert, *op. cit.*, pl. CIII, 1; CLXVI, 1; CLXXI. — [5] Catacombes romaines : Wilpert, *op. cit.*, texte, p. 25. Catacombes de Naples : Garrucci, *op. cit.*, pl. 90. — [6] Catacombes romaines : Wilpert, *op. cit.*, pl. III; XXXI, 2; XLIX et L (très jolie peinture); LXXXVI et LXXXVII, 1; la planche CXC reproduit une colombe au moment où elle vient se poser sur un vase rempli de fleurs. — [7] H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrét.*, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 123. — [8] *Bull. de la Société nat. des antiq. de France*, 1888, p. 157-163; cf. 1881, p. 226; 1883, p. 115-117; *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, 1883, t. III, p. 110; E. Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, in-4°, Paris, 1878. Un fragment conservé au musée d'Aix, en Provence, nous montre une figure qui peut être chrétienne. Nous la donnons ici afin de fournir un point de comparaison entre les types douteux et les monuments chrétiens (fig. 3114). — [9] Wilpert, *op. cit.*, pl. IX, XXIV, 2; XXXVI, 2; CXIV, CI, 1-2; CII. — [10] *Bulletin de la Société nat. des antiquaires de France*, 1888, p. 157-163. — [11] Wilpert, *op. cit.*, pl. CXIV. — [12] Wilpert, *op. cit.*, pl. XXIV, 2 (cryptes de Lucine), pl. CI et CII (cimetière de Saint-Hermès).

mot CANTHARE, t. II, col. 1955. Ce gracieux motif de l'art classique est mentionné par Pline [1] : *columba bibens et aquam umbra capitis infuscans*; il nous est connu par la jolie mosaïque trouvée dans la villa d'Hadrien et conservée au musée du Capitole à Rome, par des peintures de Pompéi [2]. Les artistes chrétiens

3112. — Colombe au cimetière de Priscille.
D'après Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, pl. 12, n. 2.

l'ont adopté dans les représentations des jardins dont ils ont décoré les chambres et les corridors des catacombes chrétiennes [3]. Ce sujet doit sans doute être considéré principalement comme une décoration. Cependant, puisque le même motif se voit sur des épitaphes dès le IIIe siècle ou encore isolé parmi les

3113. — Colombe au cimetière de Domitille.
D'après Wilpert, *op. cit.*, pl. 12, n. 1.

peintures des catacombes (voir plus bas) et que parfois ces jardins, lorsque le peintre y a placé des orantes, symbolisent le paradis, nous sommes peut-être fondés à voir, dans ce motif, l'idée symbolique du *refrigerium*; les colombes placées sur le bord ou des deux côtés de la vasque marquent l'idée du rafraîchissement spirituel dont jouissent les âmes au ciel (orantes placées dans le jardin). Cette idée me semble être exprimée également par une peinture du milieu du IVe siècle de la catacombe de Saint-Calliste, laquelle représente, au milieu d'un jardin, une vasque flanquée de deux colombes affrontées, peinture qui remplit le fond d'un arcosolium, comme sujet principal de la décoration [4].

Ces sujets décoratifs de la peinture des catacombes reviennent sur les monuments figurés des siècles postérieurs de l'antiquité chrétienne. Le canthare avec les pigeons, des colombes mêlées à d'autres volatiles très variés se voient dans la décoration de quelques compartiments de la voûte circulaire qui recouvre la nef latérale du mausolée de Constantina, fille de

3114. — Fragment du musée d'Aix.
D'après E. Le Blant, *Sarcoph. d'Arles*, p. 26.

Constantin le Grand, près de Sainte-Agnès-hors-les-Murs [5]. Le vase rempli de fleurs et de fruits et accompagné de deux volatiles affrontés, parmi lesquels des colombes, revient huit fois dans les compartiments latéraux de la mosaïque de la voûte dans la chapelle de Saint-Jean-l'Évangéliste au baptistère du Latran [6]. La colombe perchée sur une branche parmi d'autres volatiles, entrait aussi dans la décoration aujourd'hui disparue de la chapelle de Saint-Jean-Baptiste du même baptistère [7]. Le charmant motif de colombes picorant un panier rempli de fruits reparaît entre les arcs du chœur de San Vitale à Ravenne [8] et dans la mosaïque magnifique et plus ancienne (IVe siècle) de la voûte du baptistère San Giovanni in Fonte de l'ancienne cathédrale de Naples [9]. Des colombes dans des rinceaux représentent le motif de décoration principal du pavé d'une salle rectangulaire qui précède une basilique déblayée à Hadjeb-el-Aïouan, au sud-ouest de Kaïrouan en Tunisie [10]. Des motifs de ce genre se sont même conservés dans les fresques de l'ancien monastère copte de Baouît en Égypte [11]. Quelques bas-reliefs, tels qu'un entable-

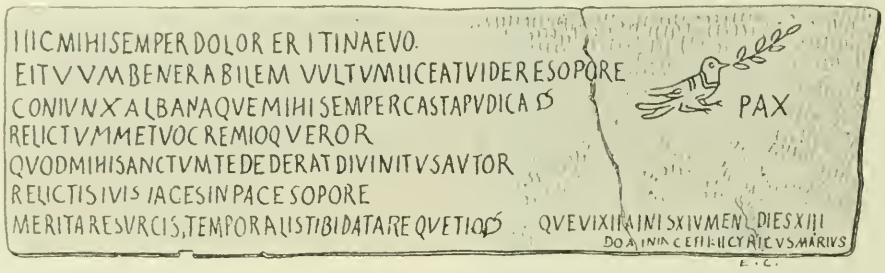
[1] Pline, *Hist. nat.*, l. XXXVI, 60. — [2] *Notizie degli scavi*, 1910, p. 471, fig. 11. Une lampe trouvée en Asie Mineure est décorée également de ce sujet; voir *Bulletin de la Société nat. des antiquaires de France*, 1881, p. 227 sq.; cf. *Bessarione*, 1900, p. 431. — [3] Catacombes romaines : Wilpert, *op. cit.*, pl. CX, CXXI, CXXXVI, 3. — [4] Wilpert, *op. cit.*, pl. CCXI, 2. — [5] *Musaici di Santa Costanza*, dans De Rossi, *Musaici delle chiese di Roma*, pl. II; Garrucci, *Storia*, t. IV, pl. 205, 206. — [6] De Rossi, *op. cit.*, pl. XIV; Garrucci, *op. cit.*, pl. 238. Peut-être faut-il voir ici une allusion par voie d'allégorie au baptême. — [7] Garrucci, *op. cit.*, pl. 239, 1. — [8] Garrucci, *op. cit.*, pl. 262, 1 et 2. — [9] Garrucci, *op. cit.*, pl. 269; Stornaiolo, *I musaici del battistero di San Giovanni in Fonte nel duo modi Napoli*, dans les *Atti del IIo congresso internazionale di archeol. crist.*, in-8o, Roma, 1902, p. 271. — [10] *Revue archéol.*, 1893, IIIe sér., t. XXII, p. 279. — [11] J. Clédat, *Le monastère et la nécropole de Baouît*, II, in-fol., Le Caire, 1906, pl. LVII, LXVII, LXVIII.

ment de colonnes du musée Alaoui, dont la face latérale est ornée de losanges renfermant alternativement une colombe et deux fleurons[1], appartiennent également à cette catégorie de sujets purement décoratifs.

II. Symbolisme de la colombe[2]. — Deux récits bibliques, dans lesquels la colombe joue un rôle principal, ont fourni dès le commencement du IIe ou la fin du Ier siècle des sujets de peintures chrétiennes, ce sont : Noé dans l'arche et le baptême de Notre-Seigneur. La colombe portant le rameau d'olivier à Noé fut considérée par les chrétiens du IIe siècle comme un messager de la paix. De même que le déluge, dont les eaux lavaient les crimes des hommes, parut le type du baptême chrétien, de même la colombe avec le rameau d'olivier devint le symbole de la paix divine accordée à l'âme du néophyte dans le baptême. Ce sens symbolique se trouva, pour ainsi dire, renforcé par le fait que c'est sous la forme d'une colombe que le Saint-Esprit descendit sur le Christ au moment de son baptême par saint Jean-Baptiste. La façon dont Tertullien expose ces rapprochements montre clairement qu'il n'expose pas son opinion

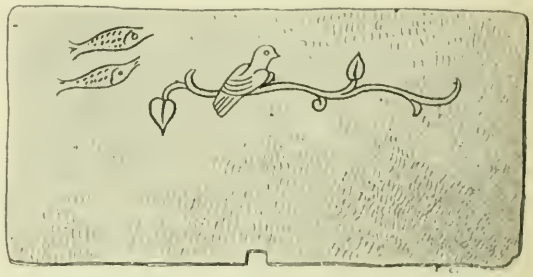
3116. — Inscription romaine.
D'après O. Marucchi, *op. cit.*, pl. LVIII, n. 8.

personnelle, mais les idées répandues généralement parmi les fidèles contemporains[3]. L'enseignement chrétien, en expliquant l'Ancien Testament comme un type des institutions de la foi nouvelle, a sans doute contribué à répandre de bonne heure parmi les fidèles des doctrines et des vues semblables à celles développées par Tertullien. Or, nous savons que, dès le IIe siècle, le vœu principal adressé par les fidèles aux trépassés, sur les épitaphes, est que leurs âmes jouissent de la paix : *Pax tecum, pax tibi*, plus tard : *In pace*. C'est ainsi que Noé fut considéré dès l'origine comme une représentation symbolique du fidèle, lequel fut sauvé par la toute-puissance et la bonté divine des dangers de ce monde et de la mort éternelle et fut appelé à entrer dans la paix céleste[4]. Les fidèles, en faisant représenter ces scènes, exprimèrent en même temps l'espoir et le vœu que Dieu daigne accorder ces faveurs de sa bonté aux âmes des trépassés. La colombe apportant le rameau d'olivier à Noé fut ainsi le symbole de la paix du royaume des cieux dans l'autre



3115. — Inscription romaine. D'après O. Marucchi, *Il museo cristiano lateranense*, pl. LII, n. 28.

à Noé fut considérée par les chrétiens du IIe siècle comme un messager de la paix. De même que le déluge, dont les eaux lavaient les crimes des hommes, parut le type du baptême chrétien, de même la colombe avec le rameau d'olivier devint le symbole de la paix divine accordée à l'âme du néophyte dans le baptême. Ce sens symbolique se trouva, pour ainsi dire, renforcé par le fait que c'est sous la forme d'une colombe que le Saint-Esprit descendit sur le Christ au moment de son baptême par saint Jean-Baptiste. La façon dont Tertullien expose ces rapprochements montre clairement qu'il n'expose pas son opinion

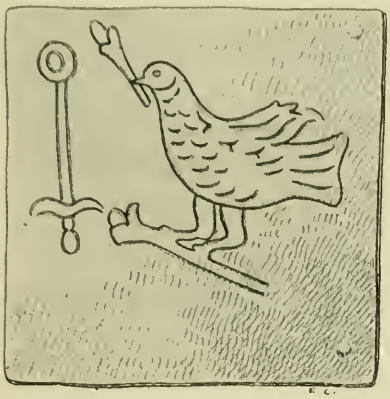


3117. — Inscription romaine.
D'après O. Marucchi, *op. cit.*, pl. LVIII, n. 45.

sens primitif. Un marbre provenant d'un cimetière romain et conservé au musée épigraphique du Latran (paroi IX, 38) montre, à côté d'une longue épitaphe, la colombe tenant dans le bec le rameau d'olivier et accompagnée de la légende : PAX[5] (fig. 3115). Plusieurs combinaisons de la colombe portant le rameau d'olivier avec d'autres symboles chrétiens et que nous

[1] *Musée Alaoui*, par R. de la Blanchère et P. Gauckler, in-8°, Paris, 1897, p. 39, n. 33-34; voir aussi *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 1893, t. XIII, pl. X, 10. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1873, p. 126 sq.; *Roma sotterranea*, t. II, p. 311-313; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. I, p. 239 sq.; Wilpert, *Principienfragen der christl. Archäologie*, in-8°, Fribourg en Brisgau, 1889, p. 11 sq., 79 sq. — [3] Le texte principal de Tertullien est celui de *De baptismo*, c. VIII. Après avoir parlé du baptême du Christ et du Saint-Esprit qui apparut sous la forme de la colombe, *mitiori simplicitatis et innocentiæ, quod etiam corporaliter ipso felle carent*, il ajoute : *Quemadmodum enim post aquas diluvii, quibus iniquitas antiqua purgata est, post baptismum, ut ita dixerim, mundi pacem cælestis iræ pacco columba terris adnuntiavit dimissa ex arca et cum olea reversa, quod signum etiam apud nationes paci prætenditur, eadem dispositione spiritalis effectus terræ, id est carni nostræ emergenti de lavacro post vetera delicta columba Sancti Spiritus advolat, pacem Dei adferens, emissa de cælo, ubi Ecclesia est arca figurata.* Pour la colombe sur les représentations du baptême du Christ, voir au mot Baptême du Christ, t. II, col. 346 sq. — [4] Voir *Dictionn.*, au mot Arche, t. I, col. 2709 sq.; Wilpert, *Die Malereien der römischen Katakomben*, Text, 3. — [5] Marucchi, *Il museo Lateranense*, pl. LII, 38.

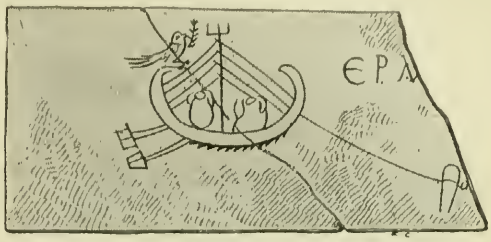
trouvons sur les épitaphes, dès la fin du IIe siècle, ne laissent pas subsister le moindre doute sur la signification symbolique de la figure. Sur un grand nombre de marbres, elle vole vers l'orante (fig. 3116), pour lui porter la paix céleste, tout comme elle figure dans les représentations de l'arche. Elle apparaît dans une fresque de la catacombe de Priscille au-dessus des trois Hébreux dans la fournaise, eux aussi symboles des



3118. — Inscription romaine.
D'après O. Marucchi, *op. cit.*, pl. LXXI, n. 8.

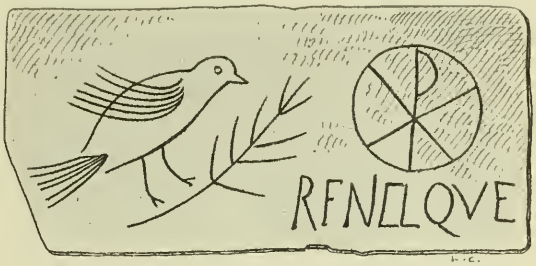
âmes délivrées du péril de la mort éternelle. Elle est groupée avec le poisson, l'ancre, l'agneau, le navire, le monogramme, et ces monuments ne fournissent pas seulement la preuve générale du symbolisme, mais encore les éléments pour en déterminer le sens (fig. 3117-3120).

En même temps à peu près que la colombe portant le rameau d'olivier s'est détachée du groupe de l'arche et apparaît seule, nous voyons sur les monuments épigraphiques aussi la colombe sans autre attribut, représentée à côté de l'épitaphe. Ici, encore, la figure est sans doute l'expression d'une idée symbolique chrétienne. En effet, elle est gravée sur les marbres des catacombes absolument de la même façon que d'autres figures certainement symboliques, comme l'ancre, le poisson, la palme; elle se trouve associée au symbole de l'ancre sur une épitaphe de la fin du IIe ou du commencement du IIIe siècle dans la catacombe de Priscille [1], sur une autre de la même époque dans la catacombe de Domitille [2] et sur plusieurs marbres qui nous sont connus par des publications antérieures [3]. Une colombe est peinte sur le marbre



3119. — Inscription romaine.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XLIX, n. 26.

qui porte l'épitaphe antique de Ælia Serena et Ælia Norica; elle forme pendant à la palme; mais on ne peut pas constater si elle était seule ou si elle portait le ra-



3120. — Inscription romaine.
D'après O. Marucchi, *op. cit.*, pl. LVIII, n. 46.

meau d'olivier [4]. Une tuile de la même région de la catacombe de Priscille montre la colombe seule, peinte au minium à la suite du nom de la défunte [5]. Sur les épitaphes du IVe siècle, deux colombes affrontées

3121. — Inscription romaine. D'après O. Marucchi, *op. cit.*, pl. XCIII, n. 79.

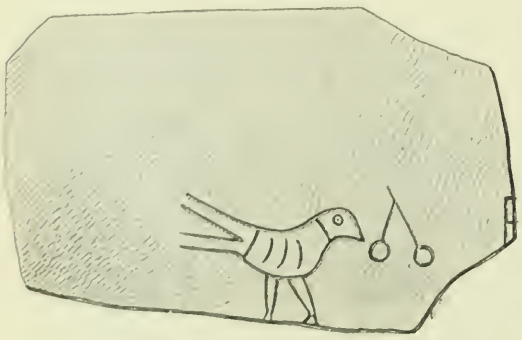
accompagnent souvent le chrisme. Il est donc certain que, dès la seconde moitié du IIe siècle, la colombe seule, sans autre attribut, fut figurée comme symbole chrétien. Elle signifiait sans doute, tout comme la colombe portant le rameau d'olivier, l'âme du fidèle dans la joie céleste. L'âme humaine en général prenait souvent, depuis l'antiquité la plus reculée, dans les idées mythologiques populaires, la forme d'un

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1892, p. 105, n. 75. — [2] *Ibid.*, 1874, p. 63. — [3] P. ex. Oliverius, *Marmora Pisaurensia*, p. 65, n. CLIX; Boldetti, *Osservazioni*, in-fol., Roma, 1720, p. 377, 409. — [4] *Bull. di arch. crist.*, 1880, pl. I; 1886, p. 102, n. 153. — [5] *Ibid.*, 1886, p. 123, n. 198. Cf. *Bull. di arch. crist.*, 1884-1885, p. 65, n. 20.

oiseau[1]. Plusieurs récits sur la mort de martyrs et de saints et quelques monuments prouvent que cette conception était restée vivante parmi les fidèles : l'âme, d'après ces récits, était sortie du corps sous forme de colombe[2]. Le symbolisme de la colombe portant le rameau d'olivier, lorsque celle-ci se détacha du groupe de l'arche, se greffa facilement sur cette conception antique. La colombe ne fut plus envisagée seulement comme le héraut de la paix céleste, mais comme image symbolique de l'âme, à laquelle

3122. — Inscription romaine.
D'après O. Marucchi, *op. cit.*, pl. LXIII, n. 48.

on souhaitait la paix des cieux. Ainsi, la colombe devenait elle-même l'image de l'âme. Ceci était d'autant plus naturel aux idées des chrétiens qu'on était habitué à attribuer à ce volatile des qualités spéciales : douceur, innocence, simplicité, qui convenaient admirablement aux âmes chrétiennes. Non seulement les textes des auteurs, mais encore l'expression *palumbus sine felle*, que nous lisons plusieurs fois dans les épitaphes du IIIe siècle, attestent ce point de comparaison. Au surplus, la colombe étant la fi-



3123. — Inscription romaine.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, pl. XXX, n. 7.

gure choisie par le Saint-Esprit, descendant sur le Sauveur, et les âmes des fidèles étant désignées par l'expression « esprits saints » (*spiritu sancta*), ce rapprochement aboutit encore au même ordre d'idées allégoriques : la colombe, symbole de l'âme chrétienne entrée au paradis.

Partant de cette idée, les fidèles donnèrent à la colombe divers attributs caractéristiques qui trouvent leur explication dans ce symbolisme. Dans le bec, la couronne de laurier remplaça souvent le rameau d'olivier[3] : de même que sur les peintures du IVe siècle et des siècles suivants les martyrs portent à la main leur couronne céleste ou la présentent au Seigneur, de même la colombe porte la couronne dans le bec (fig. 3126),

3124. — Inscription romaine.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. LVII, n. 30.

l'idée symbolique est la même[4]. Sur un marbre de la catacombe de Saint-Calliste, l'épitaphe d'Ulpius Florentius, du IVe siècle, est accompagnée d'un groupe symbolique représentant à droite du chrisme ☧ une colombe tenant dans le bec le rameau d'olivier, à gauche une autre portant dans le bec la couronne

3125. — Inscription romaine.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XLIII, n. 1.

de laurier[5] : l'âme du défunt est entrée au royaume du Christ, dans la paix éternelle, et elle a reçu la couronne de la gloire céleste. Comme les orantes sont représentées au milieu d'un jardin ou entre deux arbres pour indiquer leur séjour dans le paradis[6], de même la colombe est placée sur les épitaphes à côté

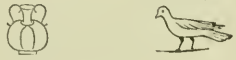
3126. — Inscription romaine.
D'après O. Marucchi, *op. cit.*, pl. LVIII, n. 11.

d'un arbre, pour exprimer la même idée symbolique[7]. Sur l'épitaphe de Pancarus, enterré dans la catacombe

[1] Weicker, *Der Seelenvogel in Literatur und Kunst des Altertums*, in-8°, Leipzig, 1902, surtout 20 sq. — [2] Voir *Dictionn.*, au mot AME, t. I, col. 1485 sq. V. l'une symbolisée par la colombe. — [3] Sur un sarcophage de Ravenne une colombe porte une couronne vers la croix. Garrucci, *op. cit.*, pl. 389, n. 3; de même à Poitiers sur un sarcophage. E. Le Blant, *Sarcoph. chrét. de la Gaule*, 1886, p. 82. — [4] Voir par exemple l'épitaphe de Salonnus : De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, pl. XXVII, 4, du IIIe siècle; d'autres exemples : *Roma sotterr.*, t. I, pl. XXIX, 1; t. III, pl. XX-XXI, 6; *Inscr. christ. urbis Romæ*, t. I, p. 131, n. 283 (de l'an 379); *Museo epigrafico Lateranense*, parete XV, 36 (Marucchi, *op. cit.*, pl. LVIII); Armellini, *Il cimitero di S. Agnese*, in-8°, Roma, 1880, pl. XII, 1. — [5] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, t. II, p. 75. — [6] Voir *Dictionn.*, au mot ANNOUS, t. I, col. 1691 sq. — [7] De Rossi, *Roma sott.*, t. I, pl. XVIII, 2 (reproduction *Dictionn.*, t. I, col. 2021-2022); *Roma sott.*, t. II, pl. LV-LVI (épitaphe de *Cassia Earetria clarissima femina*).

de Saint-Calliste, deux colombes, portant le rameau dans le bec, sont posées l'une et l'autre au pied d'un olivier [1]. Un symbolisme semblable a fait placer la colombe sur le bord ou à côté d'un canthare ou d'une autre forme de vase; elle est censée s'y désaltérer : c'est le *refrigerium*, autre don céleste, dont les âmes jouissent au paradis. Les exemples de ce groupe sont très nombreux; nous le rencontrons parmi les peintures de la catacombe de Priscille [2] et, principalement, sur les épitaphes de Rome et des pays d'Occident à partir du IIIe siècle. Le motif des oiseaux buvant dans un vase se trouve sur des stèles funéraires africaines païennes [3]; ils sont caractéristiques pour ces monuments et présentent vraisemblablement un sens symbolique. Toutefois, ces monuments ne peuvent être considérés que comme expression indépendante d'un symbolisme païen dont nous ne saisissons pas les détails; le symbole chrétien ne peut être en connexion avec ces monuments païens; il est d'inspiration rigoureusement chrétienne quoiqu'il semble dépendre graphiquement du type des représentations classiques païennes dont nous avons parlé plus haut. La signification du symbole chrétien trouve son explication claire et précise non seulement dans l'acclamation : *in refrigerio*, mais encore par le vœu : *Pie zeses* (bois, que tu vives) que nous lisons dans son application directe et matérielle sur le fond de coupes et, dans un sens religieux symbolique, sur les épitaphes chrétiennes. Une inscription romaine de ce genre est accompagnée du groupe de la colombe et du vase [4]; elle dit :

CYRACE PIE ZES(es)



Une autre semblable, incomplète, dit à son tour [5] :

... *ani*MA DVLCIS PIE ZESES ☧ DORMIT IN PACE
....*a*NNVM VNVM MESIS QVINQVAE
DIEBVS XXVI

Peut-être y avait-il à gauche, correspondant à la colombe, la figure du vase. Les deux figures de la colombe et du vase ne forment qu'un seul groupe symbolique, même si elles sont séparées sous le texte ou à côté du texte de l'épitaphe [6]; nous savons en effet que souvent les figures qui composent un seul groupe ont été séparées pour des motifs de symétrie sans perdre leur valeur primitive [7]. Nous trouvons les combinaisons les plus variées du groupe des colombes et du canthare : tantôt deux colombes affrontées, s'approchant du vase, y plongent le bec pour boire [8]; tantôt elles sont simplement rangées à droite et à gauche du vase [9] ou placées sur les deux anses [10]; au lieu de deux colombes affrontées, souvent il n'y en a qu'une, représentée tantôt dans une position, tantôt dans une autre [11]. Une inscription du musée de Clermont, et provenant probablement de cette ville même, présente une forme exceptionnelle de ce groupe : en tête, sous une double arcade, est gravée deux fois une colombe posée sur le bord d'un calice et buvant dans le vase. Ce sujet, d'après M. Le Blant [12], appartient à l'art païen et est sans doute ici purement ornemental. Voir *Dictionn.*, t. III, au mot CLERMONT. Je ne vois pas pourquoi le groupe ne pourrait exprimer l'idée symbolique chrétienne connue et si souvent répétée; le type du dessin est particulier et aura été inspiré au marbrier par quelque monument classique sans que, pour cela, le sujet lui-même perde sa valeur symbolique. Parfois, les figures de la colombe et du vase sont réunies d'une façon plutôt extérieure, par exemple sur les épitaphes, où nous voyons la colombe portant dans son bec le rameau, puis le vase et enfin le chrisme ou quelque autre symbole [13].

Une signification semblable à celle de ce groupe doit être reconnue aux figures de la colombe qui becquète des fruits. Ce sujet encore n'était pas inconnu à l'art classique dans lequel il paraît même avoir eu un sens allégorique [14]. Cependant, rien ne prouve que les fidèles aient simplement copié ou continué cette reproduction en lui gardant son contenu allégorique. En effet, les volatiles mangeant des fruits que nous rencontrons sur les monuments chrétiens du IIe siècle ne se voient que dans des scènes de paysages purement décoratives ou rappelant d'une manière générale le paradis. Ce n'est qu'à partir du IIIe siècle, quand la colombe commence à apparaître très fréquemment comme symbole de l'âme des fidèles défunts, que sur les marbres des épitaphes chrétiennes nous voyons reproduit le groupe de la colombe ou d'un oiseau moins bien caractérisé, mangeant des fruits. Et alors cette figure appartient sans doute au symbolisme chrétien : c'est l'âme fidèle qui jouit du bonheur céleste. Le groupe est donc un pendant à celui de la colombe buvant dans un vase ou placé auprès du canthare. La composition présente deux variétés principales : la colombe se tient sur une branche ou sur un arbre et becquète les fruits qui s'y trouvent [15], ou bien elle a devant elle une grappe de raisin [16] : plus rarement ce sont deux colombes affrontées à côté d'un vase rempli de fruits [17]; sur le marbre reproduit *Dictionn.*, t. I, col. 1481-1482, l'un des volatiles à côté de *Pasiphilos* tient une grappe de raisin dans le bec.

Un monument très curieux et jusqu'ici unique dans son genre fournit la preuve la plus évidente de ce symbolisme de la colombe. Un fragment d'épitaphe du IVe siècle, trouvé dans la catacombe de Saint-Calliste, a conservé la figure d'une colombe tenant dans une patte un flambeau allumé et s'approchant du

[1] De Rossi, *Roma sott.*, t. II, pl. XLIX-L, 2. — [2] Wilpert, *Die Malereien der römischen Katakomben*, texte, p. 463, fig. 40. — [3] Elles ont été trouvées dans les ruines de Mactaris et sont conservées au musée Alaoui. Voir *Musée Alaoui*, par R. de la Blanchère et P. Gauckler, in-8°, Paris, 1899, p. 16, n. 856; p. 17, n. 862, pl. XXII; p. 62, n. 656 sq. — [4] Wilpert, *Die Malereien der römischen Katakomben*, p. 478. — [5] *Ibid.* — [6] *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1901, p. 254, n. 5 (épitaphe de la catacombe de Domitille). — [7] Voir l'épitaphe du musée épigraphique du Latran, parete XV, 17, (Marucchi, *op. cit.*, pl. LVIII), où Noé est placé à droite du texte, la colombe qui lui porte le rameau d'olivier à gauche. — [8] De Rossi, *Inscr. christ. urbis Romæ*, t. I, p. 570, n. 1370; *Roma sotterr.*, t. III, pl. XXX-XXXI, 33. — [9] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, pl. XXIV-XXV, 13; *Musée épigraphique du Latran*, parete XV, 29; Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. I, pl. 31, n. 189. — [10] *Musée épigraphique du Latran*, parete IX, 35; parete XV, 27 (Marucchi, *op. cit.*, pl. LVIII); De Rossi, *Roma sott.*, t. III, pl. XX-XXI, 50. — [11] De Rossi, *Roma sott.*, t. II, pl. LVII-LVIII, 30; *Musée épigraphique du Latran*, parete LVIII, 37; Armellini, *Il cimitero di Sant' Agnese*, pl. XIV, 1. Voir les exemples à l'art. CANTHARE, t. II, col. 1955 sq.; cf. *Dict.*, t. I, col. 937, fig. 227. — [12] *Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule*, p. 233, n. 234. — [13] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, pl. XXII-XXIII, 42; pl. XXIV-XXV, 43; Boldetti, *Osservazioni*, p. 208. Cf. *Dictionn.*, t. II, col. 1599, fig. 1870. — [14] Le Blant y voit, comme dans le lion dévorant un quadrupède ou le lapin mangeant des fruits, un emblème de la destruction par la mort. *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, 1883, t. III, p. 440. — [15] De Rossi, *Inscr. christ. urbis Romæ*, t. I, p. 60, n. 91 (de l'année 346); p. 556, n. 1305; *Roma sotterr.*, t. III, pl. XVIII-XIX, 57; pl. XXVI-XXVII, 26; *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1901, p. 244, n. 17. — [16] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, pl. XXIII, 4; pl. XXVI, 2; t. II, pl. LV-LVI, 8; pl. LVII-LVIII, 32; t. III, pl. XXX-XXXI, 7. *Musée épigraphique du Latran*, parete XV, 24, 38. — [17] *Musée épigraphique du Latran*, parete XV, 26; Marucchi, *op. cit.*, pl. LVIII.

chrisme ☧[1] (fig. 3127). L'idée symbolique a été évidemment inspirée par la parabole des dix vierges : l'âme fidèle se présente au Christ en portant sa lampe allumée. Deux autres monuments présentent la colombe portant sur la tête une petite croix[2]. C'est le *signum Christi*, indiquant que le fidèle défunt a reçu l'initiation chrétienne et par là la marque (*sphragis*) qui le caractérise comme membre du royaume des cieux[3].

La figure de la colombe ne se voit pas seulement sur les monuments funéraires de tous genres. Elle s'est maintenue dans l'art chrétien décoratif et ornemental des édifices religieux et des objets du culte ou même des ustensiles domestiques. Nous la trouvons sur les mosaïques ou les peintures des églises et des baptistères, sur les bas-reliefs des autels, des chancels, des chapiteaux, sur les fonds de coupe dorés, les pierres gravées des anneaux, etc. Le sens symbolique n'est plus celui que la colombe présente sur les monuments

3127. — Épitaphe romaine.
D'après *Römische Quartalschrift*, 1892, p. 375.

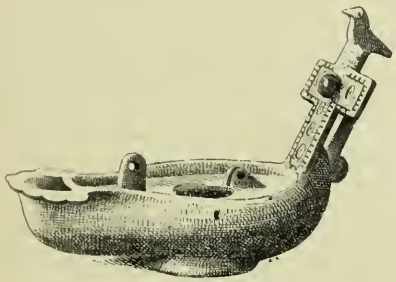
funéraires; cependant l'essence du symbolisme primitif de la figure s'y retrouve. La colombe portant le rameau d'olivier dans son bec ou dans ses pattes signifie la « paix divine » que l'âme fidèle a reçue dans le baptême et dont parlent, après Tertullien, les Pères de l'Église du IVe et du Ve siècle[4]. La colombe si fréquemment reproduite comme « image chrétienne » sur les bas-reliefs des églises, les lampes en bronze et en terre cuite, les anneaux, les pierres gravées, seule ou groupée avec d'autres symboles, exprime sans doute une pensée religieuse de ce genre. Elle a conservé encore son symbolisme de figurer les âmes des fidèles au ciel. Ce symbolisme s'est même spécifié, car les apôtres furent représentés sous la figure de colombes sur les peintures et les mosaïques des églises; les vers que saint Paulin de Nole fit mettre sous des images de ce genre le prouvent[5]. Les douze colombes disséminées sur la figure de la croix, dans la mosaïque de l'abside de Saint-Clément à Rome, appartiennent sans doute à la décoration primitive du IVe siècle et ont été arrangées seulement dans la forme actuelle pour faire place à la figure du Christ lors de la restauration de la mosaïque au XIIe siècle, quand elle fut détachée de l'abside de la basilique primitive détruite pour être transportée à sa place actuelle. Voir CLÉMENT (*Basilique de Saint-*)[6]. Il faut attribuer une signification analogue aux quatre colombes placées à droite et à gauche de l'Agneau symbolique sur la mosaïque de l'abside latérale du portique primitif du baptistère du Latran, aujourd'hui chapelle des Saintes-Rufine-et-Seconde[7]. La même mosaïque présente cinq fois le groupe des colombes affrontées à côté du vase : symbole des grâces du baptême. Les douze colombes rangées à droite et à gauche du chrisme sur la face de l'autel découvert aux environs d'Auriol (Bouches-du-Rhône) et sur d'autres monuments de ce genre symbolisent également les apôtres[8]. Un caractère semblable doit être reconnu aux deux colombes, portant parfois une couronne dans le bec, qui accompagnent la figure de la sainte Vierge Marie et de sainte Agnès sur les fonds de coupe dorés[9]; elles symbolisent les apôtres ou les martyrs dans la gloire céleste, en compagnie desquels les saintes, représentées sous la figure d'orantes, jouissent du bonheur céleste. La preuve de cette explication est fournie par d'autres monuments du même genre, sur lesquels nous voyons les mêmes saintes placées entre les apôtres saint Pierre et saint Paul[10]; sur trois monuments dont nous avons parlé plus haut, les colombes tiennent la place de ces deux apôtres, sans modifier le sens du groupe.

Dans tout le cours de l'antiquité chrétienne, la colombe a continuellement été représentée comme symbole du Saint-Esprit. C'est le cas non seulement sur les images du baptême de Notre-Seigneur[11] ou même du baptême de simples fidèles[12], mais encore dans plusieurs autres compositions des artistes chrétiens. Sur la mosaïque de l'arc de triomphe à Sainte-Marie-Majeure, au moment où l'ange vient annoncer l'incarnation de Notre-Seigneur, le Saint-Esprit descend sur la sainte Vierge sous forme de colombe[13]. C'est encore la présence de la colombe au-dessus de la tête de la sainte Vierge, placée au milieu du collège des apôtres sur une miniature du manuscrit de la Bible de Rabulas, qui marque la descente du Saint-Esprit le jour de la Pentecôte[14]. Un groupe symbolique inspiré par le baptême du Christ nous montre

[1] Publié par Wilpert, dans *Römische Quartalschrift*, 1892, p. 375 sq. — [2] De Rossi, *Inscr. christ. urbis Romæ*, t. I, p. 323, n. 741 (colombe placée sur l'anse d'un canthare; reproduction au mot CALICE, t. I, col. 1613); Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. I, pl. 12, n. 56 (colombes affrontées à côté d'un arbre). — [3] Voir Dölger, *Die Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung*, Paderborn, 1911. — [4] S. Ambroise, *De mysteriis*, c. XI : *Columba est, in cuius specie descendit Spiritus Sanctus, sicut didicisti in Novo Testamento, qui tibi pacem animæ, tranquillitatem mentis inspirat.* Cf. S. Ambroise, *Epist.*, LV, 1; *Contra Auxent.*, c. XXI; *In Lucam*, II, 92; *Titulus* de Saint-Ambroise (éd. Merkle, dans *Römische Quartalschrift*, 1896, p. 221) : *Arca Noe nostri typus est, et spiritus ales, Qui pacem populis ramo præcendit olivæ.* Cf. Prudence, *Dittochaon*, III; Maxime de Turin, *Serm.*, LXXXIX : *...sicut transacto diluvio ad arcam Noe columba signum pacis detulit, ita et transacto iudicio ad ecclesiam Petri Christus pacis gaudium defert, quia ipse columba vel pax est.* — [5] S. Paulin de Nole, *Epist. ad Severum*, XXXII, 10 : *Plena coruscat Trinitas mysterio : Stat Christus agna, vox Patris cœlo tonat, Et per columbam Spiritus Sanctus fluit. Crucem corona lucida cingit globo, Cui coronæ sunt corona apostoli, Quorum figura est in columbarum choro.* Voir la reconstruction de la mosaïque de l'abside de la basilique de Saint-Félix, sous laquelle étaient placés ces vers, par Wickhoff, dans *Römische Quartalschrift*, 1889, p. 169, avec le commentaire, p. 158-176. — [6] De Rossi, *Musaici delle chiese di Roma*, pl. XXIX. — [7] De Rossi, *ibid.*, pl. XI. Je n'hésite pas à attribuer cette mosaïque à l'époque de la construction du baptistère sous Constantin le Grand. — [8] Bargès, *Notice sur un autel chrétien antique*, in-8°, Paris, 1861, planche. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 3152, fig. 1120. — [9] Garrucci, *Storia*, t. III, pl. 178, 10 (MARIA); pl. 191, 1, 7 (ANGNÈ). Voir *Dictionn.*, t. I, col. 915, fig. 218; col. 2699, fig. 886. — [10] Garrucci, *Storia*, pl. 198, 6, 7; pl. 191, 1, 3. — [11] Voir *Dictionn.*, au mot BAPTÊME, t. II, col. 351 sq. — [12] De Rossi, *Bullettino*, 1876, pl. I, 2 (marbre d'Aquilée; un dessin plus complet donné par Wilpert, *Die altchristl. Inschriften Aquilejas*, *Ephemeris Salonitana*, 1894, p. 39, n. 1); pl. I, 1 (verre trouvé à Rome). Sur ce dernier monument, on peut voir peut-être dans la colombe une allusion à la confirmation. — [13] De Rossi, *Musaici delle chiese di Roma*, pl. V. — [14] Reproduction dans Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. II, p. 611, fig. 392.

l'Agneau divin [1] ou encore, la croix [2], et le Saint-Esprit sous l'image d'une colombe qui descend, tandis que des rayons lumineux ou des ondes sortent de son bec. C'est encore sans doute comme symbole du Saint-Esprit que la colombe est posée souvent sur la croix. Un grand nombre de lampes en bronze présentent ce motif : le corps de la lampe se termine en arrière par une croix, sur laquelle repose la colombe (fig. 3128) [3].

Ce symbolisme a encore déterminé le choix de la colombe, figure du Saint-Esprit, comme représentation de l'inspiration divine. Nous rencontrons déjà cette conception dans les récits de l'antiquité sur le choix d'évêques provoqué par l'apparition d'une colombe [4]. Une miniature d'un psautier grec du xᵉ siècle (Bibl. nationale, Paris, n. *139*) représente David entre les personnifications de la Sagesse et de la Prophétie; sur la tête du prophète une colombe symbolisant l'inspiration du Saint-Esprit [5]. Parmi les grands docteurs de l'Église occidentale, saint Grégoire le Grand reçut de bonne heure comme attribut la colombe, symbole de l'assistance spéciale et des dons de l'Esprit-Saint. Son biographe le diacre Jean,



3128. — Lampe chrétienne.
D'après *Römische Quartalschrift*, 1895, pl. v, vi.

qui composa une vie du saint docteur sous le pape Jean VIII (872-882), affirme qu'à cette époque saint Grégoire fut représenté ordinairement avec la colombe, et la légende de l'apparition d'une colombe auprès de la tête du saint pendant qu'il dictait ses écrits se rattache probablement à une représentation ancienne [6]. Plus tard, l'iconographie du moyen âge nous offre d'autres exemples nombreux de l'attribut de la colombe accompagnant la figure des saints [7].

III. La colombe groupée avec d'autres symboles chrétiens. — Quand, vers la seconde moitié du IIᵉ siècle, la colombe fit son apparition comme symbole chrétien sur les épitaphes des catacombes romaines, quelques autres figures symboliques l'avaient déjà précédée : l'ancre, le poisson, la palme. On rapprocha sur certains monuments deux ou même plusieurs de ces symboles, matériellement sans doute, mais aussi avec la préoccupation de leur faire exprimer un concept religieux. Nous trouvons la colombe groupée avec l'*ancre* sur une épitaphe de la région cimitériale antique (IIᵉ siècle), derrière la basilique des Saints-Nérée-et-Aquilée dans la catacombe de Domitille [8] :

Deux épitaphes trouvées dans les galeries de la seconde époque des excavations de la grande nécropole de Priscille, sur la voie Salarienne, montrent à côté du texte, l'une, la colombe sur un tronc d'arbre et l'ancre; l'autre, sous le texte, la colombe à côté de l'ancre. Ces marbres sont de la fin du IIᵉ siècle et présentent les deux exemples les plus anciens connus de la famille épigraphique priscillienne du groupe de l'ancre et de la colombe :

Nous retrouvons le même groupe en Afrique sur les épitaphes chrétiennes les plus anciennes trouvées jusqu'ici sur ce sol classique. Un marbre de Tipasa porte en tête, au-dessus du texte, l'ancre et la colombe tenant un rameau de palmier; à la même place on découvrit une inscription avec la date de 238 [11].

La catacombe de l'antique Hadrumetum (Sousse) a fourni l'épitaphe d'une Flavia Domitia ornée de deux ancres cruciformes et de la colombe avec le rameau [12] :

Nous avons cité déjà plusieurs exemples (voir *Dictionn.*, au mot Ancre, t. I, col. 2020 sq.), et expliqué le sens de ce groupe, dont les deux symboles se complètent très bien, en exprimant l'espérance que le fidèle défunt est arrivé au port de la paix éternelle, au paradis céleste.

De même, la colombe est associée plusieurs fois au *poisson* mystique sur les monuments chrétiens. Le marbre qui bouchait un loculus intact de la région de la grande piscine dans la catacombe de Priscille ne présente que ce groupe, sans aucun texte [13]: preuve évidente du sens symbolique de ces figures. Une plaque de marbre utilisée deux fois pour la fermeture d'un

[1] Mosaïque de l'abside du Latran. De Rossi, *Musaici*, pl. xxxvii; un médaillon au centre de la croix présente le baptême du Christ. — [2] Mosaïque de Sainte-Pudentienne. De Rossi, *op. cit.*, Santa Pudenziana. — [3] Voir *Römische Quartalschrift*, 1895, pl. v-vi; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1886, p. 77 sq., avec planche. Nous donnerons le catalogue plus bas. — [4] Par exemple, le pape Fabien, qui fut proclamé à la suite de l'apparition d'une colombe, laquelle vint se poser sur sa tête pendant l'assemblée de l'Église romaine pour le choix d'un évêque. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. xxix. — [5] Kondakoff, *Histoire de l'art byzantin*, in-8°, Paris, 1891, t. II, p. 35. — [6] Grisar, *La colomba di San Gregorio Magno*, dans *Rassegna Gregoriana*, 1903, t. II, col. 125-136. — [7] Cahier, *Caractéristiques des saints*, Colombe; Barbier de Montault, *Traité d'iconographie chrétienne*, in-8°, Paris, 1890, t. I, p. 130. — [8] De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1874, p. 63. — [9] De Rossi, *Bullettino*, 1892, p. 103, n. 11. — [10] *Ibid.*, p. 105, n. 15. Notez le mélange de lettres grecques et latines sur ce marbre. — [11] *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, 1894, t. xiv, p. 407. — [12] Leynaud, dans les *Comptes rendus des séances de l'Acad. des inscr. et belles-lettres*, 1907, p. 433-440. — [13] De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1864, p. 9; cf. *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1901, p. 166.

tombeau dans la catacombe de Pretextat présente sur l'une des faces une épitaphe, sur l'autre un poisson et deux colombes [1]. Le sens du groupement est clair : les symboles réunis expriment le vœu et l'espérance que les fidèles reposent dans la paix de Jésus-Christ, fils de Dieu, Sauveur. Sur plusieurs marbres, les trois figures de l'ancre, du poisson et de la colombe se trouvent réunies. Une épitaphe trouvée à Saint-Calliste montre au-dessus du texte la colombe qui s'approche d'une grappe de raisin, au-dessous, le poisson attaché à l'ancre [2]. Une autre, du défunt Romanus, contient sous le mort la série suivante : ancre, colombe, poisson, grappe de raisin, ancre [3]. Une épitaphe de Trèves de la fin du VIe ou du commencement du VIIe siècle réunit encore sous le texte deux poissons et deux colombes affrontées à côté d'un vase [4].

La colombe a été peinte au minium sur la plaque de marbre de Ael. Serena et Ael. Nerica, dans la catacombe de Priscille, en même temps que la *palme*. Ces deux symboles sont souvent réunis, soit que le volatile porte dans son bec ou dans ses pattes un rameau de palmier au lieu du rameau d'olivier [5], soit que les deux symboles soient simplement juxtaposés. La célèbre inscription africaine d'Evelpius nous montre un exemple de cette dernière disposition (voir *Dattiaca*, t. I, col. 813-814), que nous rencontrons encore sur plusieurs marbres romains.

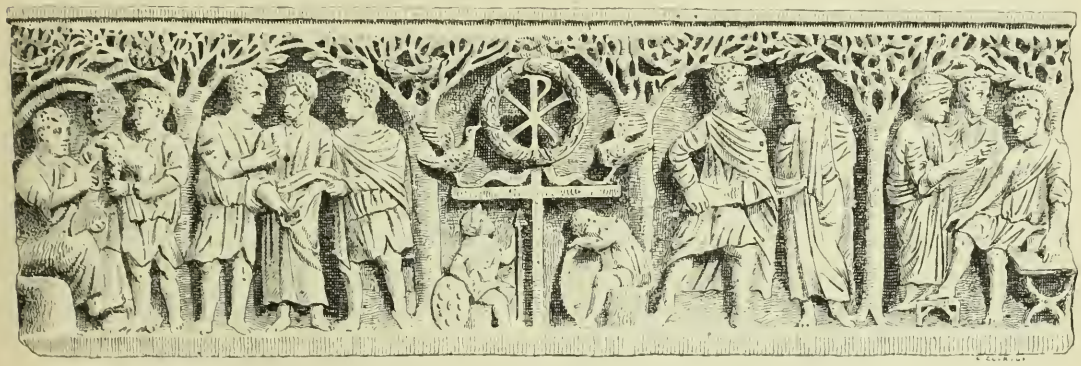
Plus rare est le groupe de la colombe et de l'agneau, cependant nous en possédons quelques exemples très intéressants pour le symbolisme chrétien de l'antiquité. Une fresque de la catacombe de Pretextat à Rome [6], au tombeau de Calendina, est très remarquable à ce sujet : au milieu, dans un encadrement spécial, la partie inférieure, seule conservée, de la figure de la défunte dans l'attitude de la prière, ayant à ses côtés un vase rempli de lait : à gauche, d'abord une colombe portant un rameau d'olivier dans les pattes, un autre dans le bec, puis un grand arbre, autour duquel est enroulé un serpent, dont une partie du corps est sur la terre et un agneau qui marche sur la queue du serpent. Ce groupe exprime de la façon la plus claire la croyance que la défunte, après avoir vaincu tous les dangers que le démon faisait courir à son âme, est parvenue à la paix céleste du paradis. Très intéressants encore le groupe de la colombe portant le rameau d'olivier dans les pattes, de l'agneau et de l'ancre entrelacés sur l'épitaphe de Faustinianus, et l'autre de l'agneau et de la colombe tenant le rameau dans le bec, réunis au pied de la croix [7]. Une inscription de la Gaule est suivie du groupe symbolique que voici : au centre, un vase d'où se dégagent des branches de fleurs; à droite et à gauche, deux colombes, dont l'une becquète une branche, au bout, de chaque côté, un agneau [8]. Un marbre de la catacombe de Saint-Calliste [9] a conservé, à côté d'un fragment du texte, la figure d'un navire chargé de deux amphores et attaché par une corde à une borne, donc au port. Le mât se termine en trident, et sur la poupe est posée une colombe tenant le rameau d'olivier dans le bec : groupe exprimant d'une façon excellente le terme du voyage du fidèle, arrivé au port du ciel où il jouit de la paix céleste. Voir fig. 438. Un *loculus* intact du second étage de la catacombe de Priscille est fermé de trois tuiles, dont deux portent en rouge le dessin d'un navire accosté de l'ancre, la troisième la colombe tenant le rameau dans les pattes et accompagnée de l'ancre [10]. Le marbre de Fl. Primitiva, de la catacombe de Pretextat, est orné du groupe suivant : au centre un navire, à gauche une grappe de raisin, à droite une colombe [11].

La colombe étant le symbole de l'âme qui jouit de la paix céleste, on conçoit facilement qu'elle a été groupée de la façon la plus diverse avec la figure de l'orante. Au fond d'un arcosolium du *Cœmeterium maius*, près de Sainte-Agnès, sur la voie Nomentane, l'artiste a représenté la défunte dans l'attitude de la prière, ayant à ses pieds une colombe qui lève les ailes pour prendre son vol [12]. Le même groupe se retrouve sur un sarcophage conservé au musée chrétien du Latran : au centre est sculptée l'image de la défunte en orante, à droite un faisceau de *volumina* (la loi chrétienne), à gauche une colombe placée sur la cage dont elle s'est dégagée pour prendre son vol : l'âme dégagée du corps mortel pour s'envoler vers les cieux [13]. Dans la catacombe de San Giovanni à Syracuse, une orante a auprès d'elle, à ses pieds, deux colombes, posées sur la terre fleurie [14]. Un sujet semblable se retrouve dans la catacombe de la vigna Cassia à Syracuse [15]. Nous rencontrons ce groupe de l'orante entre deux colombes sur plusieurs marbres, soit à Rome, soit dans d'autres parties de l'empire d'Occident, en Europe et en Afrique [16]. Ordinairement cependant, le groupe est composé de façon à exprimer plus clairement encore l'idée symbolique qu'il contient : l'âme fidèle entre en jouissance de la paix céleste parmi les élus où reçoit la couronne de la vie éternelle. Sur des épitaphes provenant de la catacombe de Saint-Calliste, on voit la colombe qui vole vers l'orante, portant le rameau d'olivier dans le bec, comme, par exemple, sur celle d'une défunte du nom d'Irene [17]; ou bien la colombe tient dans le bec la couronne de laurier, qu'elle semble présenter à l'orante [18], une ou deux colombes sont gravées à droite et à gauche de la figure de l'orante [19]. Les monuments qui montrent ce groupe symbolique appartiennent en très grand nombre au IVe et au Ve siècle; et, bien souvent, le groupe est complété par le monogramme du Christ, placé soit à côté, soit au-dessus de la tête de la figure de

[1] Nuovo Bull. di arch. cristi., 1896, p. 264, n. 92. — [2] Marucchi, op. cit., p. 5. — [3] Visconti, in Bosio, 1746, p. 111. Cf. De Rossi, *Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores*, in-4°, Paris, 1888, Catalogue, n. 54. — [4] Garr, *Inscriptions romaines*, in-4°, Clermont, 1727, t. III, p. 506, n. 31. Cf. De Rossi, op. cit., n. 57; d'autres exemples, n. 45, 48. — [5] Kraus, *Die christl. Inschriften der Rheinlande*, t. I, p. 75, n. 102; pl. X, 3; pl. XVIII, 2. Cf. Le Blant, *Nouveau recueil des inscr. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1892, p. 156, n. 126. — [6] Monumenti antichi dei Lincei, parte XV, *Di Marcianella*, op. cit., pl. XVIII; De Rossi, *Inscr. urbis Romae*, in-4°, Rome, 1861, p. 90, n. 1271; p. 326, n. 750; Rome souterr., t. III, pl. XVIII, 3; Nuovo Bull. di arch. cristi., 1896, p. 167; 1901, p. 242, n. 14; 1904, p. 216, n. 2; 1905, p. 305, n. 1; 1907, p. 420. — [7] Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms*, pl. XXI, 2. — [8] Voir *Diptyques*; au mot *Aquitaine*, t. I, col. 899, fig. 1195; 1196. — [9] Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856, t. I, pl. X, 98. Voir *Diptyques*, t. I, col. 904, fig. 1210. — [10] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, pl. XIII, n. 26. — [11] De Rossi, *Bullettino di arch. cristi.*, 1862, p. 107, n. 16. — [12] Nuovo Bull. di arch. cristi., 1900, p. 212, n. 74. — [13] Wilpert, *Die gottesdienstl. Gewänder*, in-4°, Fribourg, 1892, p. 60 sq., pl. 16, 3. — [14] Marucchi, *Il monumento del cimitero Lateranense*, in-fol., Rome, 1910, pl. XXXI, 1; voir *Diptyques*, au mot *Cadix*, t. II, col. 1548. — [15] Hübner, *Inscriptiones sur Sicilia sublatae criticae*, p. 37. — [16] Visconti, op. cit., p. 111. — [17] Bosio; De Rossi, *Inscr. urbis Romae*, t. I, p. 129, n. 231. Aquitaine: Wilpert, *Die christlichen Inschriften von Aquitanien*, dans *Festgabe Schmitz*, Bonn, 1894, p. 56, n. 14. Tunisie (Afrique): R. de la Blanchère, *Musée Alaoui*, pl. IV, n. 481, 81, reproduit dans Diehl, t. I, col. 720, fig. 1248 (monogramme). Un sarcophage conservé (Nuovo Bull. di arch. cristi., 1896, pl. I) présente trois groupes de colombes, par des autres gens de Pannalie. — [18] De Rossi, *Roma sotter.*, t. II, pl. XIII, XXVII, 8. — [19] Musée lapidaire du Latran, parte XV, n. 8, 11 (Marucchi, *Museo cristiano*, pl. XVIII). — [20] Musée du Latran, Marucchi, *Museo Lateranense*, pl. XXVIII, 2. De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1874, p. 47 (de l'année 301); Marucchi (quadrifrons), 1891, pl. XIII, 2 (ensemble du Campo santo); Nuovo Bullettino di archeologia cristiana, 1895, p. 129, n. 17; p. 129, n. 37.

l'orante[1]. Un marbre de la catacombe de Saint-Calliste présente, à côté du défunt, dans l'attitude de la prière, la couronne, la colombe portant le rameau d'olivier et l'agneau[2]. Sur une épitaphe d'Aquilée, le sculpteur a gravé au milieu du texte un groupe délicieux : sous une arcade, à laquelle est suspendue une draperie, on voit, à gauche, un pasteur tenant des deux mains devant la poitrine la flûte, à droite, une orante, vers laquelle descend d'en haut une colombe portant des fruits dans le bec; au-dessus de l'arcade, le chrisme accosté de deux branches de palmier[3]. L'épitaphe d'Eutropos présente la colombe, tenant le rameau d'olivier dans le bec et se dirigeant vers la figure du défunt, qui est représenté la main droite levée, portant un verre dans la main gauche[4]. Ce groupe est semblable à celui de l'épitaphe de Crista, laquelle est présentée comme orante, ayant la colombe avec le rameau à ses côtés, tandis que, de l'autre côté du texte, on voit son père Cristor portant le verre à ses lèvres, tandis qu'une autre colombe se tient derrière lui[6]. A partir du IVe siècle, la colombe est très fréquemment groupée avec le *monogramme du Christ* dans ses différentes formes. Tantôt les deux symboles sont plutôt isolés l'un de l'autre, tantôt, et c'est le cas le plus fréquent, les colombes sont affrontées à droite et à gauche du monogramme ou de la couronne dont celui-ci est encadré. Ce groupe se trouve sur différentes espèces de monuments : peintures des catacombes[6], épitaphes des différents pays de l'Occident chrétien[7], mosaïques tombales de l'Afrique du nord, conservées au musée Alaoui[8], plats de terre cuite et lampes[9], anneaux[10], etc. Le mobilier liturgique de l'époque mérovingienne montre la continuation de ce groupe symbolique que nous voyons, par exemple, parmi les décorations du pupitre dit de sainte Radegonde[11]. La *croix*, qui remplaça peu à peu le monogramme, fut de même accostée de deux colombes[12]. Le triomphe du christianisme sous Constantin le Grand inspira aux artistes chrétiens une composition symbolique, dans laquelle entre, avec le labarum, une allusion à la résurrection de Notre-Seigneur. Une croix supporte une couronne de laurier, dans laquelle brille le monogramme constantinien; à droite et à gauche sont assis deux soldats, dont l'un ordinairement est représenté dormant; sur les bras de la croix se tiennent deux colombes qui, souvent, becquètent les fruits du laurier[13] (fig. 3129). Nul doute que ces volatiles symbolisent les fidèles qui jouissent des bienfaits spirituels de la résurrection du Seigneur et de la victoire de l'Église, surtout en vue de la participation au royaume des cieux. C'est ainsi que saint Paulin de Nole avait fait placer sous des représentations semblables qui ornaient les portes latérales de la basilique de Saint-Félix, les vers suivants (ep. XXXII) :

Ardua floriferæ crux cingitur orbe coronæ
Et Domini fuso tincta cruore rubet,
Quæque super signum resident cæleste columbæ
Simplicibus produnt regna patere Dei.



3129 — Sarcophage chrétien. D'après une photographie.

[1] Rome : *Musée épigraphique du Latran*, paroi XV, n. 3, 4, 5, 6, 13 (Marucchi, *Museo Lateran.*, pl. LVIII); De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, pl. XLV-XLVI, 67. Gaule : Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. II, pl. 71, n. 430. Aquilée : Wilpert, *Die christl. Inschriften von Aquileja*, dans *Ephemeris Salonitana*, p. 44, n. 5; p. 49, n. 12; *Römische Quartalschrift*, 1895, p. 514. Thabraca (Afrique) : *Musée Alaoui*, pl. IV, n. 56, 62, 64. — [2] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, pl. XXX-XXXI, 39; cf. Wilpert, dans *Römische Quartalschrift*, 1892, p. 373, pl. XII, 1. — [3] Wilpert, *Die christl. Inschriften von Aquileja*, dans *Ephemeris Salonitana*, 1894, p. 54, n. 19. Mgr Wilpert voit dans la figure à côté de l'orante l'image du Bon Pasteur; ne serait-ce pas le défunt Valerius, enterré sous la plaque avec la *puella* Malisa, sa sœur? — [4] Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms*, p. 476, fig. 42. — [5] Wilpert, *op. cit.*, p. 512, fig. 50. — [6] Rome : Wilpert, *op. cit.*, pl. 251 (tombeau de Celerina). Syracuse : Führer, *Forschungen zur Sicilia sotterranea christiana*, p. 99 (catacombe de San Giovanni), p. 103 (catacombe de la vigna Cassia). — [7] Exemples : Rome : De Rossi, *Inscr. christ. urbis Romæ*, t. I, p. 64, n. 101; p. 128, n. 276; p. 156, n. 356, 357; p. 421, n. 937; *Musée épigraphique du Latran*, paroi XV, n. 19, 20, 21, 22, 23 (Marucchi, *Museo Lateranense*, pl. LVIII); De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, pl. XXII-XXIII, 34; pl. XXX-XXXI, 40; *Bullettino*, 1884-1885, p. 99. Capoue : De Rossi, *Bullettino*, 1884-1885, pl. IV, 1. Syracuse : *Römische Quartalschrift*, 1897, p. 16, n. 16; p. 47, n. 83; p. 50, n. 85; Führer, *Forschungen*, pl. XIII, 4. Aquilée : Wilpert, *Die christl. Inschriften Aquilejas*, p. 43, n. 4. Gaule : Le Blant, *Inscr. chrét.*, t. I, pl. III, 10; pl. V, 21, etc., pl. VIII, 33, etc. Espagne : *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1907, p. 247. — [8] R. de la Blanchère, *Musée Alaoui*, Paris, 1897, p. 16 sq., n. 84, 86, 88. — [9] De Rossi, *Bullettino di arch. crist.*, 1873, pl. X, 2 (cf. H. Leclercq, *Manuel d'arch. chrét.*, t. II, p. 535, fig. 356); *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, 1886, t. VI, pl. II, 1. — [10] De Rossi, *Bullettino di arch. crist.*, 1880, pl. VII, 3-3a; Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, t. VI, pl. 478, n. 4, 6. — [11] Cf. H. Leclercq, *Manuel*, t. II, p. 631, fig. 396; *Dictionn.*, t. I, col. 887, fig. 201. — [12] Inscriptions : De Rossi, *Inscr. christ. urbis Romæ*, t. I, Prolegomena, p. LXXII; Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, 1856, t. I, pl. XII, 49; pl. XXXI, 191; t. II, pl. LXIII, 381, 384; pl. LXXXV, 506. Anneaux : Garrucci, *Storia*, t. VI, pl. 478, n. 12. Stèle égyptienne : *Bessarione*, 1899-1906, t. VII, p. 432. — [13] Cette représentation est fréquente sur les sarcophages. Voir Marucchi, *I monumenti del museo Lateranense*, pl. XXVII, 1; XXVIII, 6; Le Blant, *Les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles*, pl. XIV (fragment).

Hac cruce nos mundo et nobis interfice mundum
Interitu culpæ vivificans animam.
Nos quoque perficies placitas tibi Christe columbas,
Si vigeat puris pax tua pectoribus.

Les colombes posées sur les bras de la croix se retrouvent encore sur des pierres gravées, sur lesquelles nous voyons soit le signe du salut au-dessus du poisson, soit l'ancre cruciforme accostée de poissons [1]. Une colombe, tenant le rameau d'olivier dans le bec, repose sur une croix, plantée auprès d'un agneau, et ce groupe est accompagné du Bon Pasteur et de l'ancre accostée de deux poissons [2]. Une belle lampe à deux becs, sortie des ruines de la basilique de Damous-el-Karita, à Carthage, est ornée d'une grande croix, sur laquelle figure cinq fois l'agneau marqué sur le dos de la croix, et de six colombes, dont deux à droite et à gauche du signe de salut, quatre sur le bord [3]. Le couvercle d'un reliquaire en argent du trésor du *Sancta Sanctorum* à Rome est orné du groupe symbolique suivant : une grande croix occupe la longueur et la largeur du couvercle; deux anges nimbés, sous les bras de la croix, font l'acte d'adoration, et au-dessus de la poutre transversale on voit, d'un côté, la main de Dieu sortant des nuages, de l'autre, une colombe en vol, portant une couronne dans le bec [4]. Malgré cet attribut, il faut reconnaître ici, dans la colombe, un symbole du Saint-Esprit.

La figure de la colombe est réunie dans un groupe allégorique non seulement avec des images symboliques, mais encore avec des compositions bibliques. Sur les arbres entre lesquels se trouve le Bon Pasteur, sur une fresque de la catacombe de Priscille, se tiennent deux colombes portant le rameau d'olivier dans le bec [5]. Ce n'est pas un pur accessoire, comme le prouve l'attribut du rameau d'olivier, mais bien le symbole de la paix éternelle. Nous retrouvons la colombe avec le même attribut à côté du Bon Pasteur sur la fresque d'une chambre sépulcrale de Cagliari en Sardaigne [6]. Une fresque de la catacombe de Priscille montre, au-dessus de la scène des trois Hébreux dans la fournaise, une colombe en vol, portant dans le bec le rameau d'olivier [7]. Deux images du sacrifice d'Isaac, dans une galerie de la catacombe de Domitille, ajoutent à cette scène encore deux colombes sur un rameau, à droite et à gauche de la tête d'Abraham [8]. Sur une épitaphe du musée Kircher, provenant de Fidènes, le texte est accompagné de la scène de Daniel entre les deux lions (à gauche) et de la colombe portant son rameau (à droite) [9]. Une plaque de marbre du musée du Latran montre une composition originale de Jonas et du monstre marin, au-dessus de laquelle est représenté un volatile [10] (fig. 3130). Sur toutes ces scènes qui sont des images allégoriques du secours divin accordé aux justes, la colombe a sans doute sa signification symbolique ordinaire de la paix surnaturelle, dans laquelle sont entrées les âmes délivrées des périls dont elles étaient menacées. Une colombe posée sur un pilier figure à côté de la multiplication des pains dans le désert sur une fresque de la catacombe de Saint-Hermès [11]; elle symbolise l'âme du défunt, en rapport avec le sens eucharistique du miracle. Une peinture curieuse de la catacombe Cassia à Syracuse représente un homme assis, tenant de la main gauche une palme, de la main droite un verre rempli de vin; au-dessus on voit un pain rond, et plus bas, à droite, une colombe, laquelle porte un rameau dans le bec [12]. Ce groupe unique doit être confronté avec les figures gravées sur les épitaphes et représentant un homme tenant une coupe ou la portant à la bouche: c'est le repas en l'honneur des morts, compris comme allégorie des joies du ciel, et la colombe y a très bien sa place comme symbole de la paix céleste.

IV. La colombe sur les monuments funéraires. — La colombe figure comme symbole chrétien sur les monuments funéraires les plus divers, depuis le milieu à peu près du IIe siècle jusqu'à la fin de l'antiquité,

3130. — Marbre au Latran.
D'après O. Marucchi, *op. cit.*, pl. XXXIX, 6.

principalement en Occident. Elle est la figure symbolique la plus fréquente sur ce genre de monuments.

1° *Les peintures des catacombes et des cryptes sépulcrales.* — Les figures de colombes et d'autres volatiles, sur les peintures cimitériales les plus anciennes, sont purement décoratives. Elles restent un sujet de décoration également sur bien des monuments des siècles postérieurs de l'antiquité. Cependant, les colombes représentées en vol et portant dans les pattes un rameau, que nous voyons sur plusieurs fresques de catacombes romaines à partir du milieu du second siècle, doivent être considérées comme des symboles; ces figures sont de création chrétienne [13]. Il en est de même des colombes qui portent un rameau d'olivier dans le bec [14] ou qui tiennent le rameau dans le bec et

[1] Voir *Dictionn.*, au mot Ancre, t. I, col. 2021-2022, fig. 577, 578. — [2] Pierre gravée du musée Kircher. Garrucci, *Storia*, t. VI, pl. 477, n. 11. — [3] Delattre, dans *Comptes rendus de l'Académie des inscr. et belles-lettres*, 1911, p. 580, fig. 6. — [4] Grisar, *Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1908, p. 108, fig. 52; p. 109, fig. 53; Lauer, *Le trésor du Sancta Sanctorum*, dans *Fondation Piot*, t. XV, Paris, 1907, pl. XII, 3. Voir *Dictionn.*, t. III, au mot Chasse, col. 1126, fig. 2697. — [5] Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms*, pl. LXVI, 1 (seconde moitié du IIIe siècle). — [6] *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1901, p. 66. Voir *Dictionn.*, t. II, col. 1096, fig. 1580. — [7] Wilpert, *op. cit.*, pl. LXXVIII, 1. — [8] Wilpert, *op. cit.*, pl. CCI, 1, 3; et *Römische Quartalschrift*, 1887, pl. V-VI, p. 126 sq. L'une des décorations est en grande partie détruite par un *loculus* ajouté plus tard, et l'une et l'autre sont très effacées; la baie de jonc qui est peinte à droite et à gauche indique un paysage et je doute un peu que les volatiles ne reposent sur des arbres et ne soient que des accessoires du paysage; pourtant la chose n'est pas certaine. — [9] De Rossi, *Bullettino di arch. crist.*, 1892, p. 49. — [10] Marucchi, *Il museo Lateranense*, pl. XXXIX, 6. — [11] Wilpert, *op. cit.*, pl. CXV. On serait tenté de rapprocher cette figure du récit de Paul Diacre Paulus Warnefried, *Histor. Langobard.*, l. V, c. XXXIV, éd. *Mon. Germ. hist.*, *Script. rer. Langobard.*, p. 156. Les Lombards avaient la coutume, quand un membre de la famille était mort à l'étranger, de planter un pieu entre les tombes de la famille et d'y placer une colombe en bois qui était tournée vers la contrée où le parent était mort, pour que l'on sache dans quelle direction se trouvait son tombeau. Cet usage repose peut-être dans son origine sur une idée que l'on pourrait mettre en relation avec la figure de la colombe placée sur un *cippus* ou sur un pilier, sans vouloir conclure à une dépendance directe. — [12] Führer, *Forschungen zur Sicilia sotterranea*, pl. XI, 2, p. 113. — [13] Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms*, pl. 26, 3; pl. 41, 1; pl. 73, pl. 75, pl. 219, 2. — [14] Wilpert, *op. cit.*, pl. 91, 1.

dans les pattes[1]. La façon de porter le rameau d'olivier, soit dans le bec, soit dans les pattes, est indifférente; sur les images de Noé dans l'arche, en effet, nous voyons les deux manières employées indistinctement[2]. La colombe posée sur une branche, au centre de la mosaïque de la grande galerie sépulcrale près du mausolée de sainte Hélène, rentre également dans cette catégorie[3]. Les fresques des catacombes de Rome nous ont encore fourni des exemples du groupe de la colombe et du chrisme (voir plus haut, col. 2211), de la colombe et du vase[4].

Les peintures des cimetières souterrains de Naples ont conservé quelques exemples de la colombe portant le rameau d'olivier[5], tandis que celles des catacombes de Syracuse offrent, sous ce rapport, une variété plus grande. Nous y voyons la colombe associée au chrisme, à l'orante, becquetant les fleurs ou les feuilles, placée à côté d'un arbre et accompagnant une scène allégorique[6].

Pour l'Orient, nous pouvons citer seulement une chambre sépulcrale souterraine dans la décoration de laquelle entre la colombe; elle fut découverte près de Chéfa Amer, entre Nazareth et Saint-Jean-d'Acre[7]. Les figures de la colombe placée sur une couronne et des deux colombes affrontées au-dessus de la porte sont vraisemblablement symboliques. L'Égypte, par contre, a conservé des peintures sépulcrales, dans lesquelles la colombe prend une place semblable à celle qu'elle occupe sur les monuments occidentaux. Une chapelle sépulcrale d'El-Bagaouât a conservé au centre de la coupole une décoration de rinceaux de vigne, et des volatiles semblables à des colombes becquètent les grappes de raisin[8]. Dans une grotte, probablement une chapelle sépulcrale chrétienne, près de Sohag, on a découvert des peintures très curieuses, tracées d'une façon très inhabile, comme par des mains d'enfants[9]. Les figures de Daniel et d'un homme orant sont accompagnées de petites figures humaines (un orant et un nègre conduisant un chameau), de trois grandes croix et de colombes. Deux de celles-ci se tiennent sur des branches, à droite et à gauche de Daniel (l'une a disparu), une troisième, posée aussi sur une branche, porte une petite croix sur la tête; deux autres colombes sont placées sur l'extrémité de grandes branches de palmier qui naissent au pied d'une croix; elles portent le rameau dans le bec. Sur les autres parois de la grotte sont conservées d'autres figures et deux inscriptions coptes. Il est très curieux de constater chez les anciens coptes de la Haute-Égypte cette tradition symbolique qui se rattache à l'art chrétien primitif.

2° *Les épitaphes.* — Depuis le milieu environ du IIe siècle, où la colombe symbolique fait son apparition sur les épitaphes des catacombes romaines, jusqu'au VIIe siècle, les inscriptions sépulcrales des pays occidentaux et de l'Afrique latine montrent l'emploi constant du symbole dans ses différentes combinaisons. Les inscriptions à date certaine de Rome qui sont accompagnées de la figure de la colombe vont de l'année 268 (ou 279) à l'année 533[10]. Le symbole est le plus fréquemment employé au IVe et dans la première moitié du Ve siècle. Sur 456 épitaphes datées du IVe siècle (de 301 à 399) dans le Ier volume du Recueil de M. De Rossi il y en a 29 avec ce symbole; sur 438 du Ve siècle (de 400 à 499), il y en a 16. Les inscriptions si nombreuses trouvées dans les grandes catacombes romaines les mieux explorées (Saint-Calliste, Domitille, Priscille) et dont les différentes régions peuvent être attribuées à des époques déterminées, prouvent que pendant le IIIe siècle ce symbole était déjà fort en vogue, et que plusieurs épitaphes, sur lesquelles nous le voyons, sont certainement antérieures au IIIe siècle, qu'elles doivent être datées de la seconde moitié du IIe siècle[11]. Les planches des trois volumes de la *Roma sotterranea* de M. J.-B. De Rossi, consacrées principalement à la description de la grande nécropole de Saint-Calliste, présentent les variétés les plus nombreuses. Nous y trouvons la colombe tantôt seule, tantôt mangeant des raisins[12], deux colombes qui soutiennent par le bec une guirlande[13], la colombe portant une couronne dans le bec[14], placée auprès du canthare[15], se tenant à côté de l'orante[16], groupée avec le chrisme, parfois avec d'autres attributs[17], groupée avec l'ancre ou l'ancre et l'agneau[18], avec le navire[19]. Les inscriptions datées, les épitaphes réunies au musée épigraphique chrétien du Latran nous montrent les mêmes variétés. Sur les monuments épigraphiques du centre et du midi de l'Italie, ce sont surtout les deux figures de la colombe portant le rameau d'olivier[20] et des colombes affrontées auprès du chrisme[21] que nous rencontrons le plus. Une mention spéciale est due aux épitaphes d'Aquilée, sur lesquelles nous voyons la colombe groupée avec les orantes dans des combinaisons délicieuses[22]. Les inscriptions de la Gaule marquées d'une date chronologique et ornées du symbole de la colombe vont de l'année 378 à 631[23]. Nous y voyons rarement la colombe seule, sans autre attribut, ou portant seulement le rameau d'olivier[24] ou bien becquetant des fruits[25]. Souvent le volatile est groupé soit avec un arbre[26], soit avec le vase[27]. Mais ce sont les différentes formes du monogramme, de la croix monogrammatique et de la croix simple accostées de deux colombes affrontées qui se voient le plus fréquemment sur les inscriptions de la Gaule[28]. Il en est de même de

[1] Wilpert, *op. cit.*, pl. 183, 2; *Die gottgeweihten Jungfrauen*, pl. I (dans les coins de la voûte), p. 52 sq. — [2] Voir Wilpert, *Die Malereien*, pl. 98; p. 172, 2, 3; p. 186, 2; p. 212, où partout la colombe volant vers Noé porte le rameau dans les pattes. — [3] Perret, *Les catacombes de Rome*, t. II, pl. LXIII, LXIV. — [4] Wilpert, *op. cit.*, p. 463, fig. 40; *Roma sotterranea, nuova serie*, t. I, fasc. 1, *Tavole*, pl. XXI. — [5] Garrucci, *Storia*, t. II, pl. 92, 2; pl. 97, 1. — [6] Führer, *Forschungen zur Sicilia sotterranea*, p. 91, 95, 96, 97, 98, 99, 103, 111, 113. — [7] *Missions catholiques*, 1889, p. 381. Voir *Dictionn.*, t. III, au mot CHEFA AMER. — [8] W. de Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne*, Saint-Pétersbourg, 1901, pl. IX-XII. — [9] *Ibid.*, pl. XXIX, p. 68-70. — [10] De Rossi, *Inscr. christ. urbis Romæ*, t. I, p. 16, n. 10 (268 ou 279); p. 472, n. 1038 (entre 530 et 533). — [11] Catacombe de Priscille : De Rossi, *Bullettino*, 1884-1885, p. 63, n. 13; p. 65, n. 20; 1890, p. 143; 1892, p. 90, n. 352. Catacombe de Domitille : *ibid.*, 1874, p. 62, 63. Catacombe de Calliste : *Roma sotterr.*, t. II, pl. XVIII, 2. — [12] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, pl. XXIII, 4; XXVI, 2; t. II, pl. XXX-XXXI, 7; pl. LVII-LVIII, 32. — [13] *Ibid.*, t. II, pl. LV-LVI, 3; t. III, pl. XXIV-XXV, 35. — [14] *Ibid.*, t. I, pl. XXVII, 4; XXIX, 1; t. III, pl. XX-XXI, 6. — [15] *Ibid.*, t. II, pl. LVII-LVIII, 30; t. III, pl. XX-XXI, 50; pl. XXII-XXIII, 16; pl. XXIV, XXV, 13; — [16] *Ibid.*, t. II, pl. XLV-LXVI, 8, 67; t. III, pl. XXVIII-XXIX, 47; pl. XXX-XXXI, 36, 39. — [17] *Ibid.*, t. III, pl. XXII-XXIII, 34, 42; pl. XXIV-XXV, 29, 43; pl. XXX-XXXI, 33, 40. — [18] Voir plus haut, fig. 577. — [19] Voir plus haut, fig. 195. — [20] De Rossi, *Bullettino*, 1883, pl. IX, 2 (Lucoferonia); *ibid.*, 1892, p. 49 (Fidene). — [21] De Rossi, *ibid.*, 1876, p. 121 (Castellamare); 1884-1885, pl. IV, 1 (Capoue); Orsi, dans *Römische Quartalschrift*, 1897, p. 16, n. 16; p. 47, n. 83; p. 50, n. 85; p. 53, n. 87 (Syracuse). — [22] Wilpert, *Die altchristlichen Inschriften Aquilejas*, dans *Ephemeris Salonitana* (Zara), 1894. — [23] Le Blant, *Inscriptions chrét. de la Gaule*, t. I, préface, p. XII; *Nouveau recueil*, préface, p. IV. — [24] *Inscr. chrét.*, t. I, pl. IV, n. 15; pl. XXVIII, n. 169; *Nouveau recueil*, p. 397, n. 352. — [25] Le Blant, *Inscr.*, t. II, pl. LIII, 309; pl. LXXIV, 448; Kraus, *Christl. Inschriften der Rheinlande*, t. I, n. 191, 10; p. 99. — [26] Le Blant, *Inscr.*, t. I, pl. VII, 32; pl. XI, 41, 42; pl. XII, 56, etc. — [27] Nombreux exemples dans Le Blant, *op. cit.*, t. I, pl. V, 22; pl. VIII, 34, 35; pl. X, 38, etc. — [28] Voir Le Blant, *Inscrip. chrét. de la Gaule*, t. I, pl. XXXIX, 235; pl. XL, 236, 237; t. II, pl. XLVIII, 282; pl. LXI, 364; *Nouveau recueil*, p. 122, n. 103; p. 393, n. 341, etc.

l'Espagne[1]. Cependant, quelques monuments espagnols présentent des particularités caractéristiques dans le groupement des symboles. Une inscription de lecture difficile, trouvée à Xeréz de la Frontera[2], porte en tête du texte une colombe entourée d'une couronne, accostée de deux étoiles et des deux colombes qui tiennent le rameau d'olivier dans le bec; le chrisme gravé sous la couronne complète ce groupe unique. Le volatile dans la couronne doit être considéré comme symbole de l'âme de la défunte Abundantia, et les figures qui l'entourent expriment des pensées ou des souhaits concernant le séjour du ciel. Dans l'Afrique romaine, l'emploi du symbole de la colombe sur les inscriptions est très fréquent; l'épigraphie africaine se range sous ce rapport à côté de celle de Rome et des provinces européennes. Nous trouvons la colombe seule sans autre attribut[3], portant le rameau d'olivier[4], groupée avec la palme ou l'ancre[5], avec la palme[6], etc. Elle apparaît encore sur des inscriptions en l'honneur de martyrs et sur des inscriptions votives d'églises[7].

L'Orient a à peine connu l'usage des symboles accompagnant le texte des épitaphes au même degré que les chrétientés occidentales. Le chrisme et la croix sont à peu près les seuls signes de ce genre que l'on y trouve. Le jugement porté à ce sujet par M. Bayet sur les inscriptions chrétiennes de l'Attique : *Imo mirum videtur orientales christianos has imagines in titulis raro admodum adhibuisse*, a conservé sa valeur également quant au symbole de la colombe[8]. Si l'indication de la provenance (Asie Mineure, avec point d'interrogation) est exacte, le Kaiser Friedrich Museum de Berlin possède une stèle orientale, sur laquelle, au-dessus de l'épitaphe, on voit une croix accostée de deux colombes[9].

3° *Les mosaïques* trouvées sur les tombeaux en Afrique, principalement près de Thabraca (Tabarka), et conservées au musée d'Alaoui montrent la colombe comme un des éléments essentiels de leur ornementation si riche[10]. Le plus grand nombre de ces monuments offre trois types différents. Sur les uns, on voit, en général, une figure orante (homme ou femme) placée entre deux cierges allumés et accostée souvent de deux colombes; en outre, on y voit des volatiles, le chrisme et d'autres symboles. Le second type remplace l'orante par un canthare ou calice d'où s'échappent ordinairement des roses et où viennent le plus souvent boire des oiseaux, paons ou colombes. Un troisième groupe ne présente pas l'orant et le canthare, mais on y voit, toujours avec les colombes, différentes figures symboliques : la vigne, l'agneau, le poisson et d'autres. Sur plusieurs des mosaïques du premier groupe, les colombes se posent sur les épaules de l'orant[11].

4° *Les stèles chrétiennes de l'Égypte.* — Un grand nombre de stèles funéraires de l'Égypte chrétienne présentent comme ornement principal un grand oiseau placé ordinairement de face, la tête tournée d'un côté, les ailes étendues et élevées, sous une couronne de laurier qui entoure une grande croix ou une croix monogrammatique. Souvent l'oiseau porte un médaillon au cou et parfois l'*ankh* ☥ égyptien, le signe de la vie, dans le bec[12]. Sur une stèle du British Museum, le grand volatile, placé sur une branche, porte dans le bec une croix[13]. Cet oiseau est considéré par Dalton[14], par Lefebvre[15], et par d'autres encore, comme une colombe, tandis que d'autres auteurs y voyaient un aigle. La découverte d'une fresque à Baouit, par M. Clédat, a tranché la question : c'est bien un aigle qu'il faut y reconnaître. Car sur la peinture publiée par M. Clédat et qui représente le même oiseau avec la seule différence que les ailes sont étendues mais non élevées au-dessus de la tête de l'oiseau, nous lisons le mot : ΑΕΤΟϹ. L'aigle y porte également des médaillons au cou et l'ankh dans le bec[16]. Cependant, la colombe entre également dans la décoration de ces stèles chrétiennes de l'Égypte. Le champ triangulaire à droite et à gauche du tympan supporté par deux colonnes sur un de ces monuments est occupé par deux colombes affrontées portant un rameau dans le bec; sous le tympan se tient une orante accostée de deux croix[17]. D'autres stèles sont ornées de deux colombes, parfois affrontées à droite et à gauche d'une croix plantée sur une petite colonne[18]. Une stèle du musée du Caire (n. 8571) présente au registre supérieur, dans un tympan, le motif des deux colombes s'abreuvant à une coupe[19].

5° *Les bas-reliefs.* — Les sculptures des sarcophages d'Italie et de la Gaule ne fournissent que de rares exemples de l'ancienne figure symbolique de la colombe portant le rameau dans les pattes. Sur un bas-relief de Tolentino, on voit deux colombes avec cet attribut, correspondant à deux chrismes et que, pour cette raison, nous devons considérer comme des symboles[20]. Plus fréquemment le motif de volatiles becquetant des fruits dans un panier a servi comme décoration, principalement pour les monuments, dont la face est divisée par des colonnes, pour occuper les angles entre les arcs[21]. Les rinceaux de vigne sont parfois égayés de colombes qui becquètent les fruits[22]. Les sculpteurs des sarcophages de Ravenne choisirent de préférence les colombes qui viennent boire dans un vase, sujet qui, sur ces monuments, est évidemment symbolique[23]. Il en est de même de ces figures de colombes que nous voyons plusieurs fois réunies sur des arbres autour de l'orante, comme en

[1] Hübner, *Inscriptiones Hispaniæ christianæ*, Berolini, 1871, n. 45, 56 (colombes affrontées auprès d'une tête), 102, 103; *Supplementum*, Berolini, 1900, n. 309, 317, 338, 361, 365. — [2] Hübner, *op. cit.*, *Supplementum*, p. 51, n. 366. — [3] *Cosmos*, nouv. série, 1889-1890, t. XV, p. 20. — [4] *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1906, p. 179. — [5] *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, 1891, p. 107; *Comptes rendus de l'Acad. des inscr. et belles lettres*, 1907, p. 330. — [6] *Musée Lavigerie de Saint-Louis de Carthage*, Paris, 1899, pl. III, 4. Cf. *Dictionn.*, t. II, col. 2248, fig. 2127. — [7] Exemples dans le *Dictionn.*, t. I, col. 623, fig. 112; col. 627. — [8] Bayet, *De tituli Atticæ christiani, antiquissimi*, in-8°, Lutetiæ, 1878, p. 55. — [9] Wulff, *Altchristliche u. mittelalterliche, byzantinische und italienische Bildwerke*, Berlin, 1909, t. I, p. 22, n. 37. — [10] R. de la Blanchère, *Tombes en mosaïque de Thabraca*, dans *Bibliothèque d'archéol. africaine*, Paris, 1897, t. I; *Musée Alaoui*, Paris, 1897, p. 46 sq. et planches. — [11] Voir les figures de plusieurs de ces mosaïques, *Dictionn.*, t. I, col. 716, 717, 718, 719. — [12] Crum, *Coptic monuments*, dans *Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire*, Le Caire, 1902, pl. XLVIII, n. 8626 sq. Voir *Dictionn.*, t. II, col. 1578, fig. 1857. — [13] Dalton, *Catalogue of early christian antiquities of the British Museum*, London, 1901, p. 165, n. 912. — [14] *Op. cit.* — [15] Lefebvre, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Égypte*, Le Caire, 1907, p. 88, n. 178. — [16] Clédat, *Le monastère et la nécropole de Baouit*, Le Caire, 1906, t. II, pl. XCIII, 2, p. 149 sq. — [17] Crum, *op. cit.*, pl. LI, n. 8687; pl. LII, n. 8696. — [18] Crum, *op. cit.*, pl. XLV, n. 8665; Botti, dans *Bessarione*, 1899-1900, t. VII, p. 132; Crum, *op. cit.*, pl. XVI, n. 8491; Rossi, *ibid.*, p. 131, 133; Wulff, *op. cit.*, p. 34, n. 74; p. 44, n. 106, 108. — [19] Lefebvre, *Les inscr. grecques chrét. d'Égypte*, p. 78, n. 121. — [20] Garrucci, *Storia*, pl. 304, 1; cf. pl. 321, 1; sarcophage de Pérouse, où les colombes sont placées au-dessus des colonnes. — [21] Garrucci, *Storia*, t. V, pl. 325, 1-4; pl. 328, 2-3; pl. 335, 1; Le Blant, *Sarcophages d'Arles*, pl. X, XIV; *Sarcophages de la Gaule*, pl. XII, 1; XIV, 1; LV, 1. — [22] Garrucci, *op. cit.*, pl. 302, 2; 345, 2-3; Le Blant, *Sarc. de la Gaule*, XXXIII, 1. — [23] Garrucci, *op. cit.*, pl. 349, 3; pl. 355; pl. 356, 2. Un exemple sur un sarcophage de Rome, au Kaiser Friedrich Museum de Berlin : Wulff, *op. cit.*, p. 7, n. 12; sur un sarcophage de la Gaule : Le Blant, *op. cit.*, pl. XXXVI, 1, p. 121.

général pour le groupe de l'orante et de la colombe [1]. Le groupe symbolique le plus important et le plus fréquent parmi les bas-reliefs comporte la colombe accostée au chrisme ou à la croix. Deux types principaux se présentent : l'un comprend les exemples de la figure symbolique du triomphe du christianisme, où les volatiles sont placés sur les bras de la croix, à côté de la couronne qui renferme le monogramme constantinien [2]. Le second type montre le chrisme accosté de deux colombes affrontées ou bien la croix accompagnée de deux colombes [3]. Sur un sarcophage de Ravenne, la croix, sur laquelle reposent les colombes, est plantée à côté de l'Agneau placé sur le monticule d'où s'échappent les quatre fleuves symboliques : groupe caractéristique pour l'allégorisme des figures de l'agneau et de la colombe [4]. Un bas-relief de Ravenne et un autre de la Gaule placent dans le bec du volatile qui vole vers la croix une couronne; sur l'exemple de Ravenne, c'est la croix monogrammatique plantée auprès de l'agneau [5]. Le motif de l'agneau, au-dessus duquel plane une colombe du bec de laquelle sort un jet d'eau, est représenté sur un bas-relief romain [6]. Une autre sculpture romaine, qui paraît rappeler l'arche de Noé, place le volatile, lequel becquète une branche d'arbre, sur le couvercle d'une caisse; la face de celle-ci fut utilisée pour y tracer l'épitaphe [7]. Les enfants représentés sur les bas-reliefs des sarcophages portent parfois une colombe dans les mains [8]. C'est un sujet pris par les sculpteurs chrétiens dans l'art classique, et je ne pense pas qu'il faille y voir une pensée symbolique. Sur quelques représentations de l'adoration des mages, l'un de ceux-ci porte des colombes au Sauveur nouveau-né [9].

V. La colombe dans la décoration des édifices religieux. — 1° *La peinture et la mosaïque.* — La colombe a conservé sa place parmi les sujets purement ou principalement décoratifs dont les artistes chrétiens ornaient le pavé, les parois ou la voûte des églises, des baptistères et des dépendances de ces édifices. Elle a encore été reproduite comme figure symbolique, soit dans des compositions plus anciennes que l'on continuait à répéter sur les parois des églises, soit dans des compositions nouvelles. Parmi les premières, nous mentionnons les deux colombes affrontées à côté du canthare ou buvant dans un vase, que nous trouvons à Rome [10], à Naples [11], à Ravenne [12]; les colombes affrontées à droite et à gauche de la croix, à Ravenne [13]. Les compositions propres à la décoration des édifices religieux sont surtout celles où les colombes figurent comme symboles des apôtres et de saints. La mosaïque de la chapelle des Saintes-Rufine-et-Seconde (ancien portique) au baptistère du Latran [14], la mosaïque de l'abside de Saint-Clément de Rome [15], celle qui ornait autrefois une chapelle de Capoue [16], nous fournissent des exemples. Sur la mosaïque détruite de l'arc de triomphe de Sainte-Sabine à Rome [17], un certain nombre de volatiles placés en ligne droite planent au-dessus des figures de Notre-Seigneur et de saints, bordées par les deux villes symboliques de Jérusalem et de Bethléhem. Je crois qu'à l'origine ces volatiles étaient au nombre de douze et symbolisaient les apôtres, tout comme la composition semblable des douze agneaux qui sortent des deux villes sur d'autres peintures de ce genre. La bordure de la mosaïque de Ravenne, conservée actuellement au Kaiser Friedrich Museum à Berlin, est formée d'une série de colombes superposées au bord semi-circulaire de l'abside. Les volatiles symboliques (fig. 3131) prennent la place des médaillons contenant

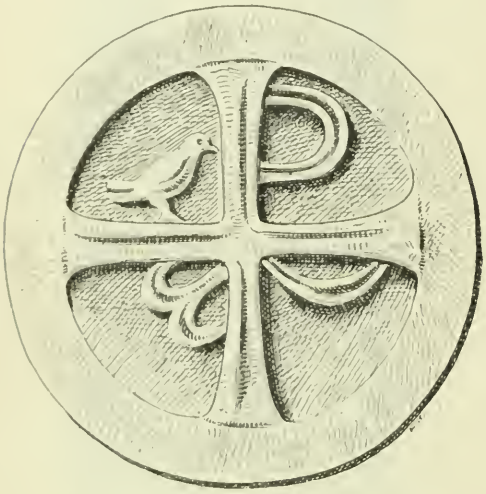
3131. — Mosaïque de Ravenne.
D'après une photographie.

les bustes de saints que nous observons sur d'autres mosaïques. La colombe apparaît sur les mosaïques comme symbole du Saint-Esprit, non seulement dans

[1] Garrucci, *op. cit.*, pl. 296, 1; Le Blant, *Sarcophages de la Gaule*, pl. LIX, 1. — [2] Garrucci, *op. cit.*, pl. 349, 4; 350, 1, 2, 3, 4; cf. Marucchi, *Il museo Lateranense*, pl. XXVII, 1; XXVIII, 6; Le Blant, *Sarcophages d'Arles*, pl. XIV; *Sarc. de la Gaule*, p. 11. — [3] Garrucci, *op. cit.*, pl. 303, 1; 328, 3; 347, 3-4; 381, 2; 393, 2. — [4] Garrucci, *op. cit.*, pl. 356, 1. — [5] Garrucci, *op. cit.*, pl. 381, 3; Le Blant, *Sarc. de la Gaule*, p. 81-82. — [6] Garrucci, *op. cit.*, pl. 386, 2. — Marucchi, *Museo Lateranense*, pl. XXXVII, 4. Une figure semblable gravée sur une pierre, dans Leclercq, *Manuel d'archéol.*, t. I, p. 385, fig. 149. — [8] Par exemple, un bas-relief du Campo santo de Rome. *Römische Quartalschrift*, 1890, pl. III, 2. — [9] Garrucci, *op. cit.*, pl. 398, 7; *Römische Quartalschrift*, 1892, p. 16; Wittig, *Die altchristl. Skulpturen im Museum des Campo santo*, Rome, 1906, pl. 3. — [10] De Rossi, *Musaici*, pl. XI, XIV. — [11] Stornaiolo, *I musaici del battistero di San Giovanni in Fonte.* — [12] Garrucci, *Storia*, pl. 230, 231 (S.S. Nazario et Celso); pl. 242, 1; 244, 1 (S. Apollinare Nuovo). — [13] Garrucci, planches citées, à S. Apollinare Nuovo, dans le registre supérieur de la mosaïque de la grande nef. — [14] De Rossi, *Musaici delle chiese di Roma*, pl. XI. — [15] *Ibid.*, pl. XXIX. — [16] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 2074, fig. 2053. — [17] Garrucci, *Storia*, t. IV, pl. 209, 3.

l'annonciation [1] et groupée avec l'agneau ou la croix [2], mais encore sur une autre composition caractéristique : un trône richement décoré, et accosté de deux des animaux évangéliques, la vache et l'aigle, porte sur un coussin brodé un rouleau ; sur le dossier du siège est assise une colombe, les ailes étendues [3]. Elle symbolise sans nul doute l'Esprit divin, inspirateur des livres de la Loi nouvelle. On peut comparer cette belle composition avec la figure gravée sur une pierre, qui montre également la colombe nimbée sur le dos d'une *cathedra* placée entre des draperies [4].

2° Ce monument nous conduit aux monuments de la sculpture. Parmi ceux-ci, il faut accorder la première place aux deux tables d'autel de l'ancienne Gaule chrétienne, dont la face principale est ornée chaque fois du monogramme accosté de douze colombes, six de chaque côté, symbole évident des douze apôtres rangés auprès de leur Maître. L'un de ces monuments provient de Saint-Victor de Marseille et est conservé au musée de cette ville [5], l'autre a été trouvé aux environs de la ville d'Auriol (Bouches-du-Rhône) [6]. Les fragments d'un autre monument semblable présentent six colombes accostées à une couronne [7]. La colombe groupée avec le monogramme se voit sur les bas-reliefs d'autres autels anciens [8]. Une plaque en pierre, provenant de cancels d'une église égyptienne du VIe ou du VIIe siècle, porte, au centre d'une ornementation très riche, comme sujet principal, la colombe [9]. Les bas-reliefs en stuc de l'ancien baptistère Ursien, près de la cathédrale, à Ravenne, à droite et à gauche des fenêtres, représentent différents animaux affrontés à côté d'un vase, d'une palme, d'une croix, surtout d'un panier rempli de fruits ; parmi eux figure la colombe [10]. Des volatiles semblables se voient parfois sur les chapiteaux de colonnes entre des rinceaux de vigne, placés aux coins, affrontés auprès d'un vase [11] ; de même sur des dosserets de colonnes, sur des entablements ou d'autres pièces d'architecture (fig. 3132-3133) décorées de bas-reliefs, par exemple à Tigzirt (Rusucurru) [12] et d'autres localités africaines [13]. Les sculptures coptes chrétiennes de l'antiquité présentent encore ce motif ; nous le trouvons sur des fragments de tympan et sur d'autres pièces d'architecture [14]. L'ambon de l'évêque Agnellus (566-569), dans la cathédrale de Ravenne, est décoré de différentes figures d'animaux : quadrupèdes, oiseaux (parmi eux la colombe), poissons, dans des encadrements de feuillage stylisé [15]. L'art lombard, dans ses bas-reliefs caractéristiques, a continué de se servir d'une partie des motifs de l'époque antérieure, entre autres des figures de volatiles. Nous y trouvons la colombe et d'autres volatiles groupés avec la croix, par exemple sur un fragment du cancel trouvé dans le pavement des « stanze » de Raphaël au Vatican [16], sur une ouverture de puits en marbre au château Saint-Ange à Rome [17].



3132. — Chrisme avec colombe sur un linteau de porte à Henchir-Soltane.

D'après *Nouvelles archives des missions scientifiques*, 1909, t. XVII, p. 83.

3133. — Linteau de porte avec colombe.

D'après *Archives des missions scientifiques*, 1887, t. XIII, p. 130, fig. 226.

VI. La colombe sur les produits des arts industriels. — Clément d'Alexandrie recommande aux fidèles, parmi les figures à choisir pour leurs cachets, en premier lieu la colombe [18]. Parmi les monuments de ce genre qui nous sont parvenus, l'un ou l'autre pourrait bien remonter au IIe siècle. Nous trouvons la colombe soit sur les chatons d'anneaux, soit sur des pierres gravées destinées à être fixées dans des anneaux. Le sujet revient fréquemment et dans les combinaisons les plus diverses. Tantôt c'est la colombe seule, ou sans attribut, ou portant le rameau soit dans le bec, soit dans les pattes [19] ; tantôt le volatile est groupé avec d'autres symboles : l'étoile, l'ancre, la

[1] Mosaïque de Sainte-Marie-Majeure. — [2] Mosaïque de Sainte-Prudentienne et de Saint-Jean de Latran. — [3] Mosaïque de la chapelle de Sainte-Matrone à Saint-Prisque de Capua Vetere Garrucci, *op. cit.*, pl. 257, 2. — [4] De Rossi, *Bullettino*, 1872, pl. IX, 2. — [5] Le Blant, *Sarcophages de la Gaule*, pl. X, 2 ; cf. *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, t. II, n. 547. — [6] Bargès, *Notice sur un autel chrétien antique*. Voir *Dictionn.*, au mot Autel. — [7] De Rossi, *Bullettino*, 1875, pl. IX, p. 143 sq. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 318, fig. 1141. — [8] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 67, fig. 1200 ; col. 825, fig. 1546. — [9] Kaiser Friedrich Museum de Berlin. Wulf, *Altchristliche und mittelalterliche byzantinische und italienische Bildwerke*, Berlin, 1909, t. I, p. 311, n. 1640. — [10] Garrucci, *Storia*, t. VI, pl. 406. — [11] *Ibid.*, pl. 408, n. 5, 6, 8 (exemples de Ravenne, de Parenzo, de Salone). — [12] P. Gaynult, *Étude sur les ruines romaines de Tigzirt*, dans *Bibliothèque d'archéol. africaine*, fasc. 2, Paris, 1897, p. 30, fig. 6 ; p. 31, fig. 7. — [13] *Musée Alaoui*, Paris, 1897, p. 39, n. 33-34 ; *Mélanges d'archéol. et d'histoire*, 1893, pl. X, n. 5, 6, 10. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 682, fig. 130. Le bas-relief publié par M. Steph. Gsell (*Recherches archéologiques en Algérie*, 1893, p. 278, fig. 97) et qui, selon lui, représente une colombe et un serpent, me semble montrer plutôt la figure d'un aigle, qui du regard fixe le serpent. — [14] J. Strzygowski, *Koptische Kunst* (*Catalogue général du musée égyptien du Caire*). Vienne, 1904, p. 32, n. 7288 ; p. 85, n. 7368 *b* ; p. 73, n. 218 ; Wulf, *op. cit.* — [15] Garrucci, *Storia*, t. VI, pl. 410. Voir également les encadrements en ivoire sculpté de la chaire de l'évêque Maximien, dans la cathédrale de Ravenne. Garrucci, *op. cit.*, pl. 415. — [16] *Nuovo bullettino di arch. crist.*, 1910, pl. VI. — [17] *Bullettino d'arte*, 1911, p. 123. — [18] Clément d'Alexandrie, *Paedagogus*, l. III, c. XI. — [19] De Rossi, *Bullettino*, 1870, pl. IV, p. 62. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 2191-2201, fig. 681, 687, 688, 697, 712, 721 ; M. Deloche, *Essai historique sur les anneaux*, p. 338 ; Perret, *Catacombes de Rome*, t. IV, pl. XVI, n. 9, 10, 22, 25, 29, 72 ; *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1881, p. 97, colombe sur une bague et un denier mérovingien ; Adr. de Longpérier, *Œuvres complètes*, t. IV, p. 325 ; Dalton, *Catalogue of early christian antiquities of the British Museum*, pl. II, 31 ; Le Blant, *Nouveau recueil d'inscr. chrét. de la Gaule*, p. 72, n. 50 ; *Bulletin de la Soc. nat. des antiquaires de France*, 1882, p. 137.

palme, le poisson [1], ou même avec plusieurs figures allégoriques et symboliques de ce genre [2]. Un camée représente une scène de martyre; devant la victime, dont le bourreau s'apprête à couper la tête, est placée une colombe portant un objet mal reconnaissable, mais qui semble être une branche, dans le bec [3].

Un grand nombre d'objets divers en bronze présentent le motif de notre volatile sous des formes évidemment inspirées par des conceptions symboliques. Des lampes en bronze, souvent très jolies, se terminent par une croix simple ou monogrammatique sur laquelle repose la colombe, image du Saint-Esprit [4]. Parfois la lampe elle-même a la forme de la colombe [5], surtout en Égypte [6]. Le Kaiser Friedrich Museum de Berlin possède une belle collection de lampes de ce genre [7]. Des colombes en métal : bronze, argent, or, étaient suspendues comme dons votifs au-dessus des autels ou des tombeaux des martyrs. Un épisode raconté par saint Grégoire de Tours [8] au sujet d'un vol d'une colombe d'or du tombeau de saint Denis nous le fait savoir; en Orient, le même usage semble avoir été connu [9]. Une colombe en bronze trouvée dans les ruines du sanctuaire de Menas est peut-être un de ces dons votifs [10]. Le musée de l'empereur Frédéric à Berlin possède une statuette de ce genre; le volatile est placé sur un piédestal et porte une croix sur la tête [11]. Les lampes qui présentent la figure du volatile auront également été suspendues souvent au-dessus de tombeaux de martyrs et d'autels. Un encensoir chrétien antique en bronze, trouvé à Crikvine près de Salone (Dalmatie), d'une conservation parfaite, porte sur le couvercle la figure de la colombe [12]. Une agrafe de la collection de M. Augier à Marseille [13] est ornée d'une croix, sur les bras de laquelle deux colombes, les ailes déployées, inclinent le bec vers le centre de la croix : sujet que nous avons trouvé sur les bas-reliefs de sarcophages et de cancels. L'art copte a fourni une représentation curieuse, expliquée comme allégorie du triomphe du christianisme [14]. Une femme nue, les jambes croisées, est placée dans un ovale, surmonté d'une croix; à droite et à gauche se tiennent, sur le côté extérieur du cercle, deux colombes et deux coqs. Le musée de Tébessa possède une petite croix monogrammatique destinée à être portée au cou; elle est surmontée d'une colombe, qui porte une couronne sur la tête [15]. Quelques médailles de dévotion en bronze présentent, à côté d'images religieuses, le symbole de la colombe [16]. Sur deux représentations de l'adoration des mages, dont des médailles sont ornées, on voit une colombe avec le rameau planant au-dessus des mages [17]. Comme objets en métal, il faut mentionner encore le reliquaire du *Sancta Sanctorum* du Latran, dont nous avons déjà parlé, une plaque en plomb, percée d'un œillet, sur laquelle deux volatiles se tiennent sur les bras de la croix [18], de petits médaillons en plomb portant la figure de la colombe [19], une bulle de plomb d'un certain Jean, dont le revers est occupé par la colombe sur le rameau d'olivier [20] (fig. 3134), un plat en plomb, sur le bord duquel notre volatile se trouve mêlé à d'autres scènes allégoriques [21], deux colombes votives en plomb, provenant de l'Égypte [22].

Une petite plaque en os de la même provenance est décorée d'une croix accostée de deux colombes [23]. La figure en verre bleu de cet oiseau décore un pendant d'oreilles du musée de Naples [24]. Comme objets en verre, il faut citer surtout les fonds de coupe dorés,

3134. — Bulle en plomb.
D'après Ficoroni, *Gemme antiche litterate*, 1757, pl. 1, n. 14.

sur les images desquels nous voyons figurer notre volatile à côté de saintes orantes [25], et le verre gravé avec la représentation du baptême d'Alba [26].

L'iconographie si riche des lampes en terre cuite ne pouvait exclure le symbole favori de la colombe. Elle figure sur les objets de ce genre dans des compositions diverses. Sur la belle lampe où domine la figure du Bon Pasteur, on la voit placée sur une espèce de caisse, allusion claire à l'arche de Noé [27]. Souvent elle est placée au centre de la lampe, portant une couronne [28], perchée sur le sommet d'une croix [29], à côté de la croix monogrammatique [30] ou de la croix simple [31], por-

[1] Dalton, *Catalogue*, pl. II, 6, 33, 34; Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. I, p. 141, fig. 23; t. II, p. 382, fig. 295; De Rossi, *Bullettino*, 1880, pl. VII, 3-3a. — [2] Dalton, *Catalogue*, pl. I, 25; pl. II, 3, 39; Garrucci, *Storia*, t. VI, pl. 477, n. 8, 12, 16. — [3] Voir la reproduction, *Dictionn.*, t. I, col. 430, fig. 78. — [4] De Rossi, *Bullettino*, 1868, p. 77 sq., avec planche; Garrucci, *Storia*, t. VI, p. 470, 8; *Römische Quartalschrift*, 1895, pl. V-VI; Dalton, *Catalogue of the christ. ant.*, p. 114, n. 575; pl. XXVI, 496; pl. XXVIII, 509; Doublet, *Musée d'Alger*, Paris, 1890, pl. XIV, 4; Leclercq, *Manuel d'arch. chrét.*, t. II, p. 563 sq., 566 sq., fig. 373, 375, 376. Voir *Dictionn.*, t. II, col. 1799, fig. 1176 sq. — [5] Garrucci, *Storia*, t. VI, pl. 472, 3, 4. — [6] Strzygowski, *Koptische Kunst* (*Catalogue général*), Vienne, 1904, p. 291 sq., n. 9139, 9140, 9141; pl. XXXIII; Forrer, *Die frühchristl. Denkmäler aus dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis*, Strassburg, 1893, pl. VII, n. 1, 2, 4. — [7] Wulf, *Altchristl. und mittelalterliche byzantinische und italien. Bildwerke*, Berlin, 1909, t. I, pl. XXXVI, n. 770, 771, 772, 773, 774, 775. — [8] *Liber in gloria martyrum*, c. LXXI, éd. *Mon. Germ. hist.*, *Script. rer. Merov.*, t. I, p. 536. — [9] Baumstark, dans *Römische Quartalschrift*, 1907, *Archäol.*, p. 14. — [10] Kaufmann, *Die Menasstadt*, Leipzig, 1910, I, p. 103. Des figures semblables se trouvent au musée égyptien du Caire. Strzygowski, *op. cit.*, p. 326. — [11] Wulf, *Altchristl. und mittelalterliche byzantinische und italienische Bildwerke*, Berlin, 1909, t. I, pl. XXXVII, n. 745. — [12] Balic, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1908, p. 199. — [13] *Revue archéologique*, 1883, IIIe série, t. I, p. 54 sq. — [14] Bissing, *Eine koptische Darstellung des triumphierenden Christentums*, dans *Sitzungsberichte der bayer. Akad. d. Wiss.*, München, 1910, p. 5 sq. — [15] Steph. Gsell, *Musée de Tébessa*, Paris, 1906, p. 86, fig. 12. A Tébessa aussi, l'épitaphe de Meggeni, cantonnée de colombes. Cf. *Rev. archéol.*, 1891, p. 273, n. 35. — [16] De Rossi, *Bullettino*, 1869, p. 39, p. 44. — [17] *Ibid.*, planche, fig. 9, 10. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1829, fig. 498. — [18] Rohault de Fleury, *La messe*, pl. 681. — [19] Ficoroni, *I piombi antichi*, Roma, 1740, parte II, pl. XV, n. 14; pl. XXIX, n. 16, 18. — [20] Ficoroni, *op. cit.*, parte I, pl. VII, n. 4; *Gemme antiche litterate*, 1757, pl. I, n. 14. Cf. Macarius, *Hagioglypta*, p. 239; Garrucci, *Storia*, pl. 479, n. 11. — [21] Leclercq, *Manuel d'arch. chrét.*, t. II, p. 571, fig. 381. — [22] Musée de l'emp. Frédéric à Berlin. Wulf, *op. cit.*, p. 221, n. 1096. — [23] Même musée. Wulf, *op. cit.*, pl. XIX, n. 439. — [24] Leclercq, *Manuel d'arch. chrét.*, t. II, p. 469, fig. 316. — [25] Garrucci, *Storia*, t. III, pl. 178, 10; pl. 191, 1, 7. — [26] De Rossi, *Bullettino*, 1876, pl. I, 1. — [27] De Rossi, *Bullettino di archeologia christiana*, 1870, pl. I, 1. — [28] Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. VI, p. 472, 6, 8; la colombe est groupée avec la croix. — [29] Garrucci, *ibid.*, pl. 474, 8. — [30] *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1886, pl. II, 1. — [31] *Académie des inscr. et belles-lettres, comptes rendus*, 1911, p. 580, fig. 6.

tant le rameau d'olivier [1], se posant sur un vase [2], ou sans autre attribut [3]. Elle figure aussi comme sujet de décoration sur le bord de la partie supérieure [4]. Sur une lampe du musée Alaoui, on voit un homme jouant de la flûte oblique, sur son épaule, une colombe qui semble l'inspirer [5]. Une autre du musée Lavigerie à Carthage présente un personnage debout, la main droite sur la poitrine, tandis que, de l'autre, levée à la hauteur des yeux, il porte une colombe : peut-être une scène d'offrande [6]. Les plats en terre cuite ne sont pas moins fréquemment décorés de figures de notre volatile. On en a trouvé en Occident [7] et, plus encore, en Afrique [8]; les motifs sont semblables à ceux des lampes. Des figurines de colombes en terre cuite peuvent être des dons votifs, comme celles en bronze [9]. On a trouvé également des lampes qui ont la forme de notre volatile [10]. Parfois les flacons de terre cuite, dans lesquels on emportait l'eau de la source sacrée du sanctuaire de Saint-Menas, étaient décorés de figures pareilles [11].

L'emploi constant du symbole de la colombe en Égypte est prouvé également par les tissus, dont les broderies la montrent soit seule, soit groupée avec le canthare, ou accompagnée du poisson [12].

L'art figuratif de l'antiquité chrétienne a connu continuellement, depuis le milieu du second siècle, dans tous ses genres, la figure de la colombe, soit comme motif de décoration, soit comme symbole. Il l'a léguée, surtout comme image du Saint-Esprit, comme attribut de saints et comme expression symbolique de l'innocence et de la simplicité, à l'art des siècles postérieurs.

J.-P. Kirsch.

COLOMBE EUCHARISTIQUE. L'indice le plus ancien qu'on relève en faveur de l'usage d'un vase en forme de colombe pour la conservation de l'eucharistie, est un texte de Tertullien, dans le *Liber adversus valentinianos*, écrit entre 208-219 : *Nostræ columbæ etiam domus simplex, in edilis semper et apertis et ad lucem. Amat figura Spiritus Sancti Orientem, Christi figuram* [13]. C'est un indice, rien de plus, mais que des textes et des monuments postérieurs semblent interpréter dans le sens que nous acceptons [14]. D'où a pu venir la pensée de renfermer l'eucharistie dans une colombe? A défaut d'un texte formel, on est réduit à des conjectures; dans cet ordre d'idées, ce qui peut sembler assez vraisemblable, c'est le rapprochement entre la colombe divine qui se montra sur le Christ lors de son baptême et la colombe contenant l'huile de l'onction baptismale dans beaucoup de baptistères. Entre le dépôt de l'huile sacrée et le dépôt de la réserve eucharistique, on entrevoit sans trop de peine le rapprochement dont nous parlions, mais encore une fois, à défaut de textes et de monuments datés avec certitude, ce ne sont là que des conjectures et c'est à chacun d'apporter la sienne.

Comme pour tant d'autres usages primitifs, les textes deviennent nombreux et explicites à partir du IVe siècle. Saint Jean Chrysostome, parlant du corps du Seigneur placé sur l'autel, remarque qu'il n'est plus comme dans la crèche enveloppé de bandelettes, mais revêtu du Saint-Esprit : *convestitum Spiritu Sancto* [15]. Dans la Vie de saint Basile attribuée à Amphiloque on lit ceci : « Basile, ayant appelé un orfèvre, lui fit faire une colombe d'or pur dans laquelle il déposa une portion du corps du Christ, et la suspendit au-dessus de la table sainte comme une figure de la colombe sacrée qui apparut au Jourdain au-dessus du Seigneur pendant son baptême [16]. » Ce texte est si explicite qu'il soulèverait un doute si nous n'avions dans la notice du pape Silvestre au *Liber pontificalis* une indication qui prouve clairement l'usage de la colombe eucharistique : *Eodem tempore Augustus Constantinus fecit ex rogatu Silvestri episcopi basilicam beato Petro apostolo... fecit autem... patenam auream cum turrem ex auro purissimo cum columbam, ornatam gemmis prasinis et yachintis qui sunt numero margaritis CCXV, pens. lib. XXX* [17]. Ici, aucune hésitation possible; cette description se rapporte au mobilier eucharistique d'une basilique [18] et l'inventaire est contemporain de la donation.

Sédulius écrit [19] :

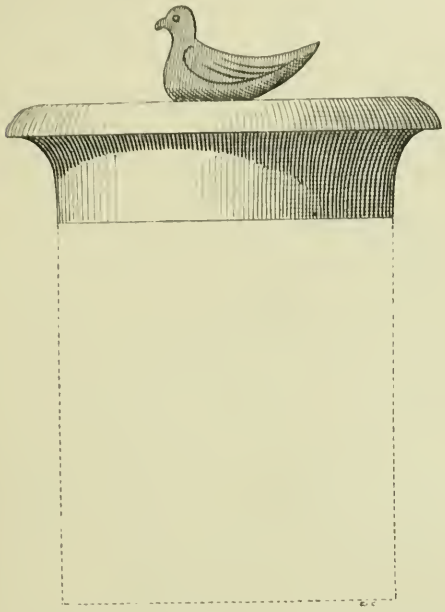
Sanctusque columbæ
Spiritus in specie Christum vestivit honore.

Au Ve siècle, le pape Innocent Ier fit la dédicace de la basilique des Saints-Gervais-et-Protais et donna à cette église : *turrem argenteam cum patena et columba deaurata, pens. lib. XXX* [20]. Ici encore la destination eucharistique est certaine, puisque, immédiatement après, on lit : *Ornatum baptismi*, suit le mobilier du baptistère. Au contraire, la notice du pape Hilaire mentionne : *Item ad sanctum Johannem intra sanctum fontem... turrem argenteam cum delfinos, pens. lib. XX; columbam auream, pens. lib. II* [21], d'où nous pouvons induire que basiliques et baptistères étaient également pourvus d'une tour et d'une colombe dont la destination variait suivant l'édifice où elles se trouvaient.

Un texte très clair doit être définitivement écarté, c'est le faux testament de Perpetuus de Tours [22]; mais Grégoire de Tours nous a conservé cette anecdote : en 574, le roi Sigebert et son armée campaient devant Paris dont ils dévastaient les environs; un de ses officiers [23] pénétra dans la basilique de Saint-Denis et vola la couverture brodée et gemmée du tombeau, un

[1] Forrer, *Die frühchristl. Denkmäler von Achmim*, pl. III, n. 1, 5, 16; *Musée d'Alaoui*, Paris, 1897, p. 199, n. 551. — [2] Forrer, *op. cit.*, pl. V, 1; *Römische Quartalschrift*, 1901, p. 261. — [3] *Römische Quartalschrift*, 1902, p. 350 (avec le poisson); Führer, *Forschungen zur Sicilia sott. crist.*, pl. XIV, p. 182; Dalton, *Catalogue*, p. 142, 741-744; Wulf, *op. cit.*, pl. LXI, n. 1255. — [4] Garrucci, *Storia*, t. VI, pl. 473, 6. — [5] *Musée Alaoui*, Paris, 1897, p. 196, n. 543. — [6] *Musée Lavigerie de Saint Louis de Carthage*, Paris, 1899, t. III, pl. IX, 8. — [7] De Rossi, *Bullettino*, p. 128. Cf. Leclercq, *Manuel*, t. II, p. 535, fig. 356; *Römische Quartalschrift*, 1901, p. 308-321, pl. II, 1; cf. Leclercq, *op. cit.*, p. 536, fig. 357; p. 538, fig. 359. — [8] *Musée Lavigerie*, t. III, pl. XI, n. 1, 2, 3, 4, 26. Cf. Leclercq, *op. cit.*, t. II, p. 532, fig. 352; *Musée Alaoui*, p. 245, n. 341. — [9] Führer, *Die frühchristl. Alterthümer*, pl. I, n. 8, 9; Kulakowsky, dans *Römische Quartalschrift*, 1894, p. 326; Kaufmann, *Die Menasstadt*, Leipzig, 1910, t. I, pl. 78. — [10] *Musée du Caire*; Strzygowski, *Koptische Kunst*, n. 7444. — [11] Kaufmann, *op. cit.*, p. 120. — [12] Forrer, *Die frühchristl. Alterthümer*, pl. XIV, 16; pl. XV, 3, pl. XVII, 7; pl. XVIII, 12; Le même, dans *Römische und byzantinische Seidentextilien*, Strassburg, 1891, pl. IV, 8; pl. IX, 1. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1011, fig. 254. — [13] Tertullien, *Liber adv. Valentinianos*, c. III, *P. L.*, t. II, col. 545. *Oriens* est pris pour désigner le Christ; dans Zacharie on lit déjà : *Ecce vir Oriens nomen ejus*. — [14] En Afrique, nous avons déjà signalé un dossieret sculpté de Tigzirt. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 681, fig. 130. — [15] S. Jean Chrysostome, *Homil.*, XIII, *ad populum Antiochenum*. — [16] Amphiloque, *Vita Basilii*, c. VI; cf. *Acta sanct.*, jun. t. II, p. 913. — [17] *Liber pontificalis*, édit. Mommsen, p. 58. — [18] Quant il s'agit d'un baptistère, le texte l'annonce et le mobilier est, comme cela va de soi, très différent. — [19] Sedulius, *Carmen pascale*, l. II, vs. 168-169, *P. L.*, t. XIX, col. 615. Depuis plusieurs générations, cette citation de Sédulius se passe d'un érudit à l'autre sous cette référence : *Epist.*, XII, qui ne répond à rien dans l'œuvre de Sédulius. — [20] *Liber pontificalis*, édit. Mommsen, p. 89. — [21] *Ibid.*, p. 108. — [22] L. d'Achery, *Spicilegium*, Parisiis, 1733, t. III, col. 303. Cette pièce est de la composition de Jérôme Vignier. Cf. J. Havet, *Questions mérovingiennes*, II. *Les découvertes de Jérôme Vignier*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1885, t. XLVI; *A propos de Jérôme Vignier*, dans même recueil, 1886, t. XLVII. — [23] *Quidam de primoribus ejus*.

autre *super sepulcrum sanctum calcare non metuens, dum columbam auream lancea quærit eidere*, il manqua son coup et fut retrouvé mourant [1]. Enfin, en 536, la « Supplique des clercs et moines d'Antioche au patriarche Jean » dénonce l'impiété de l'hérésiarque Sévère, *nam columbas aureas et argenteas in formam*



3135. — Pyxide (?) avec colombe.
D'après Rohaut de Fleury, *La messe*, t. v, pl. 381.

Spiritus Sancti super divina lavacra et altaria appensas una cum aliis sibi appropiavit, dicens, non oportere in specie columbæ Spiritum Sanctum nominare [2].

Ces textes suffisent amplement à montrer l'usage de la colombe pour renfermer l'eucharistie, l'huile baptismale et peut-être aussi quelque relique précieuse, comme dans cette colombe suspendue au-dessus du tombeau de saint Denis. Malheureusement aucun monument ne nous a été conservé, ce qui s'explique sans peine par la valeur matérielle de ces objets faciles à dérober, à fondre et à dépouiller des bijoux qui les ornaient. Les plus anciennes colombes eucharistiques appartiennent à l'orfèvrerie du moyen âge [3]. Nous ne sommes pas mieux partagés avec les monuments figurés, aucun ne représente une colombe eucharistique. Malgré l'opinion de Bottari [4], renforcée par J.-B. De Rossi [5], je ne puis voir une *turris* et une colombe eucharistique dans le motif sculpté sur un sarcophage romain publié par Bosio [6]; j'ai déjà dit que c'était une cage sur laquelle un oiseau perché figure l'âme libérée de sa prison terrestre [7].

Quelquefois on fait usage de la colombe, non comme pyxide eucharistique proprement dite, mais pour orner une pyxide. Nous en avons un exemple dans un petit bronze assez curieux trouvé à Arles et servant de couvercle à une pyxide en bronze; il est tout à fait probable que ce couvercle a appartenu à un vase eucharistique [8] (fig. 3135).

H. Leclercq.

COLOMBIERS. Les colombiers ne présentent rien de spécifiquement remarquable au point de vue de l'archéologie chrétienne; nous voulons seulement rappeler ici que, dans le Haourân (Syrie centrale), de grandes tours surmontaient souvent les tombeaux. Nous lisons sur l'épitaphe de Bassus à Chaqqa [9] :

. . . . . .
αὐτὰρ ὕπερθεν ἐμεῖο πελιάσι καλὸν ἔδειμεν
κόσμου τηλεφανῆ πύργον ἀριπρεπέος

« ...Sur moi on a construit pour ceux qui approchent une tour qu'on voit de loin par sa construction remarquable. » D'autres exemples de ces tours se rencontrent dans la région, mais les inscriptions moins ambitieuses condescendent parfois à nous avertir que la tour ainsi élevée sur un tombeau était destinée à servir de colombier. A Es-Sanamen, non loin de Bosra, dans les dépendances d'une maison particulière, une pierre mesurant 1 m 17 sur 0 m 46, hauteur des lettres 0 m 02 [10]

ΤΟΥΤΟ ΤΟ ΚΤΙϹΜΑΤΟΥ ΠΕΡΙϹΤΕ
☧ ΡΩΝΟϹ ΜΕΤΑ ΤΩΝ ΕΝ ΑΥΤΩ ΕΓΕΙΡΕΝ ☧
ϹΑΒΙΝΟϹ ΖΗΝΩΝΟϹ ΑΜΑ ΜΑΞΙΜΙΝΑ
ϹΥΜΒΙΩ ΕΥϹΕΒΙΟΥ ΚΟΜΙΤΟϹ ΘΥΓΑΤΡ
ΚΑΙ ΖΗΝΩΝΙ ΚΑΙ ΑϹΚΛΗΠΙΩ ΚΑΙ ΑΥΓΟΥ
ϹΤΑ ΥΙΟΙϹ ΑΠΟ ΤΩΝ ΚΑΤΩΘΕΝ ΘΕΜΕ
ΧΡΗϹΤΕ ΛΙΩΝ ΜΕΧΡΙϹ ΥΨΟΥϹ ΜΝΗΜΟϹΥΝΗϹ ΒΟΗΘΕΙ
ΕΝΕΚΑ ΕΝ ΥΠΑΤΕΙΑ ΤΩΝ ΔΕϹΠΟ
ΤΩΝ ΗΜΩΝ ΚΩΝϹΤΑΝ ΤΙΟΥ ΑΥ
☧ ΓΟΥϹΤΟΥ ΤΟ ΕΒΔΟΜΟΝ ΚΑΙ ΚΩΝ ☧
ϹΤΑΝΤΙΟΥ ΕΠΙΦΑΝΕϹΤΑΤΟΥ
ΚΑΙϹΑΡΟϹ ΤΟ ΤΡΙΤΟΝ

Τοῦτο τὸ κτίσμα τοῦ περιστερ(ε)ῶνος μετὰ τῶν ἐν αὐτῷ ἔγειρεν Σαβῖνος Ζήνωνος ἅμα Μαξιμίνᾳ συμβίῳ Εὐσεβίου

[1] Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, c. LXXII, *P. L.*, t. LXXI, col. 769. — [2] *Supplicatio clericorum et monachorum Antiochiæ ad Johannem patriarcham et synodum congregatum contra Severum*, dans Labbe, *Concilia*, t. V, col. 159, et dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VIII, col. 1039. — [3] Même celle de Saint-Nazaire à Milan. Cf. Allegranza, *Monumenti sacri di Milano*, in-4°, Milano, 1757, pl. I; d'autres exemples également de la période médiévale, dans Rohault de Fleury, *La messe*, in-4°, Paris, 1887, t. V, p. 78-83, pl. CCCLXXV-CCCLXXVI. J.-B. Thiers dit que l'usage des colombes se conserva dans certains monastères jusqu'au XVIIe siècle; de nos jours, une des dernières colombes eucharistiques était celle de l'abbaye de Solesmes (jusqu'en 1901). — [4] Bottari, *Sculture e pitture*, in-fol., Roma, 1737, t. I, pl. XIX. — [5] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1876, p. 47. — [6] Bosio, *Roma sotterranea*, 1632, p. 57. — [7] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 1548-1549, au mot Cage. — [8] Rohault de Fleury, *La messe*, 1887, t. V, p. 61, pl. CCCLXXXI. Cette façon d'utiliser la colombe comme poignée de couvercle a été employée pour les lampes. Voir H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 562 sq., fig. 369, 370, 373, 374, 375, 376. — [9] Le Bas et Waddington, *Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure*, in-fol., Paris, 1870, t. III, part. 1, p. 504, n. 2145; cf. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. II, col. 617-619. — [10] M. Abel, *Chronique*, dans *Revue biblique*, 1905, nouv. série, t. II, p. 605; R. Cagnat et Besnier, *Revue des publications épigraphiques relatives à l'antiquité romaine*, dans la *Revue archéologique*, 1905, IVe série, t. VI, p. 495, n. 215.

κόριτος θυγατρ(ι)καὶ Ζηνωνι καὶ Ἀσκληπιῳ καὶ Αὐγούστᾳ υἱοις ἀπὸ τῶν κατωθεν θεμελίων μέχρις ὕψους μνημοσύνης ἕνεκα ἐν ὑπατείᾳ τῶν δεσποτῶν ἡμῶν Κωνσταντίου Αὐγούστου τὸ ὅδδοιον καὶ Κωνσταντίου ἐπιφανεστάτου Καίσαρος τὸ τριτον.

Sabinos, fils de Zénon, avec Maximina, son épouse, fille du comte Eusèbe, et avec Zénon, Asclépios et Augusta, leurs enfants, ont élevé, pour mémoire, depuis les premiers fondements jusqu'au sommet, l'établissement de ce colombier et de ce qu'il contient, sous le consulat de nos maîtres Constance Auguste, (consul) pour la septième fois, et Constance, clarissime César, (consul) pour la troisième fois. »

L'année de l'érection de ce monument est la 345e de notre ère.

Nous pouvons encore mentionner un colombier à Namara (*Nimré*); pierre encastrée dans le mur de l'église [1] : Ἐπὶ τῆ οἰκονομίᾳ Πρίσκου καὶ Ἀνατολίου τῶν Ἀμτάρης ἐ[κ]τίσθη ὁ περιστερεών; à Selæma (*Sleim*) [2] dans la Batanée; à Nahite [3] dans l'Auranite; à Busr-el-Hariri [4], dans la Trachonite.

H. Leclercq.

COLONAT. — I. Du fermage au colonat. II. Colons libres. III. Colons barbares. IV. Colons esclaves. V. Colons censitaires. VI. Constitution légale. VII. Condition juridique. VIII. Devoirs et redevances. IX. Colons de l'Église romaine. X. Législation barbare. XI. Les polyptyques. XII. Bibliographie.

I. Du fermage au colonat. — L'institution du colonat apparaît brusquement dans la législation romaine, à l'époque de Constantin, sans qu'on sache d'où elle vient ni comment elle est née, et tout de suite elle devient une grande préoccupation du législateur, qui multiplie les dispositions destinées à en régler les effets.

L'esclavage s'explique plus aisément que le colonat, qu'il faut se garder de confondre avec l'esclavage. Il ne se confond même pas avec le vrai servage de la glèbe. En comparaison de l'esclave ou du serf, le colon est libre et n'a jamais cessé de l'être. Autre dissemblance. Tandis que l'esclavage est contemporain de l'origine des sociétés, le colonat apparaît parmi une société déjà vieille et presque à son déclin et, dès lors, on se demande comment il a pu se faire que des millions d'êtres humains, nés libres, dans une époque relativement calme et au sein d'une société régulière, aient été condamnés à la culture perpétuelle et attachés au sol. Nous avons dès lors une peine infinie à nous expliquer qu'une législation qui passa de tout temps pour être la raison écrite ait prononcé que les cultivateurs n'auraient pas le droit de quitter leur glèbe, et que, par ce seul motif qu'ils avaient cultivé la terre, ils la cultiveraient éternellement. Mais il y a plus. Cette législation succède à une législation contenue dans le *Digeste* et dont le colonat est non seulement absent, mais exclu, puisqu'on y trouve en traits fort nets le fermage par bail temporaire, qui est l'opposé du colonat. Puis, brusquement, en 332, une constitution de Constantin montre le colon inséparable de la terre.

Cette date commode a rendu mauvais service puisqu'on a imaginé d'en faire le point de départ de l'institution improvisée à jour fixe [5]; mais comme il est trop clair que ces choses-là ne sont pas l'œuvre d'un jour et qu'elles résument une longue pratique silencieuse, on a présenté diverses explications. Suivant les uns, le colonat est une conception des empereurs, suivant d'autres, c'est un emprunt fait aux Germains. Explications vides, puisqu'elles ne s'appuient sur aucune preuve. Nulle trace dans les codes d'une législation impériale pré-constantinienne sur la matière. La loi de 332 ne crée pas le colonat, elle en parle comme d'une chose existante. Sur quelles bases s'appuie-t-on pour le faire remonter à un empereur? Aucune qui soit solide. Il n'existe ni un fait ni un texte certain qui attribue aux empereurs, à un empereur en particulier, la pensée d'attacher tous les laboureurs à la terre. Mais il y a mieux : le législateur du IVe siècle parle de « très anciens colons [6] » et dit que « la sigle du colonat » a été établie par les ancêtres [7]. Il savait donc que le colonat remontait haut, et il ne pensait pas à l'attribuer à un empereur.

L'emprunt aux Germains est une hypothèse tout aussi arbitraire. Pour que cet emprunt fût possible, il faudrait que l'institution existât en Germanie, et on n'en découvre aucune trace. Quand Tacite nous montre le paysan germain ayant un domicile fixe et cultivant un lot de terre moyennant une redevance en grains ou en bétail qu'il paye au propriétaire [8], nous ne sommes autorisés à voir qu'un esclave. Le mot *servus* se présente deux fois dans la phrase de Tacite et la pratique décrite est la tenure servile, elle n'est pas le colonat. Rien ne prouve que les Germains aient ignoré le colonat, on peut présumer qu'ils l'ont connu, mais comme Tacite n'en parle pas et qu'aucun document ne le signale, il faut se résoudre à n'en rien savoir et surtout à n'en rien conclure.

Enfin, la coïncidence entre l'apparition officielle du colonat en 332 et le triomphe du christianisme en 313 a fait imaginer que l'institution était un premier essai de la religion pour adoucir l'esclavage que le colonat ramenait à une sorte de demi-affranchissement. Nous ne pensons pas que cette théorie soit mieux fondée que les précédentes. Il est certain que beaucoup de maîtres chrétiens ont transformé leurs serfs en colons, mais par mesure gracieuse et nullement par l'effet de la législation canonique ou de la législation impériale influencée par le christianisme.

En définitive, le colonat ne dérive pas de l'esclavage, puisque le colon naît libre; il ne procède pas de l'affranchissement, puisque le colon naît attaché à la terre et que l'affranchi est libre de s'établir où bon lui semble, et sa condition n'est pas héréditaire, légalement du moins. Le droit qui règle la succession de l'affranchi diffère de celui qui règle la succession du colon. Ainsi donc, le colonat n'est pas une transition entre la servitude et la liberté, il ne procède pas de la première, il n'aboutit pas à la seconde. Reste à déterminer ce qu'il est.

Pendant la première moitié de l'empire, nous trouvons un cultivateur appelé *colonus*; c'est un fermier à bail, ce n'est pas, ce ne sera jamais un colon. Dans le droit romain, le louage est un contrat désigné par un double terme, *locatio, conductio*, ce qui répond au rôle du bailleur et à celui du preneur. Le contrat de louage oblige réciproquement les deux parties. Le *conductor* est un cultivateur libre, qui ne s'engage, en général,

[1] Le Bas et Waddington, *op. cit.*, p. 508, n. 2173 *a*. — [2] *Ibid.*, p. 543, n. 2381. — [3] *Ibid.*, p. 550, n. 2412 *b*. — [4] *Ibid.*, p. 566, n. 2474. — [5] J. Godefroy, *De fugitivis colonis*, dans son commentaire du *Code théodosien*, édit. Ritter, t. I, p. 492-496, n'est borné à étudier les textes relatifs au colonat à partir du IVe siècle; l'impression générale qui est résultée de son travail a été qu'on devait partir de cette époque. — [6] *Code justinien*, l. XI, tit. LXIII, leg. 3, loi de 383 : *antiquissimos colonos*, édit. Krüger. — [7] *Code justinien*, l. XI, tit. LI, loi de Théodose : *cum lex a majoribus constituta colonos quodam æternitatis jure detineat*. — [8] Tacite, *Germania*, c. XXV : *Ceteris servis... suam quisque domum, suos penates regit. Frumenti modum dominus aut pecoris aut vestis ut colono injungit, et servus hactenus paret*. Les mots *ut colono* signifient « comme à un fermier », mais ils ne s'appliquent qu'au membre de phrase dont le verbe est *injungit*. Tacite ne dit pas que cet esclave germain ressemble au fermier en toutes choses; il dit seulement que le maître exige de lui une simple redevance, comme il l'exigerait d'un fermier.

que pour cinq ans, sous réserve de tacite reconduction. Mais, à côté du *conductor* ordinaire, qui paye toujours son fermage en argent, nous rencontrons fréquemment une autre espèce de cultivateur; c'est le colon partiaire, sorte de fermier sans contrat, sans bail régulier, sans action, par conséquent, contre le propriétaire, toléré toutefois par la pratique et protégé par la coutume. Le colonage partiaire fournira la solution de la question proposée. Le fermier par contrat et à prix est devenu d'abord colon partiaire et le colon partiaire s'est lui-même transformé en colon perpétuel, attaché à la glèbe. Le premier s'appelait *colonus*, c'est *colonus* aussi que la langue du IVe siècle appelle le colon attaché à la glèbe. Sont-ce deux hommes différents, dont l'un a pris brusquement la place de l'autre? Ou bien est-ce le même homme dans deux états successifs? Il faut chercher s'il n'est pas possible que ce *colonus*, d'abord fermier par contrat et à prix d'argent, soit devenu fermier partiaire et sans contrat. L'histoire des sociétés humaines est pleine de ces révolutions insensibles et obscures.

La première transformation est un fait attesté par Pline. On voit, dans plusieurs de ses lettres, que les propriétaires ne trouvent plus de fermiers et que la valeur des terres a considérablement baissé. Les fermiers n'ont pu s'acquitter et leur arriéré monte si haut que, désespérant d'éteindre jamais leur dette, ils ne se soucient même plus de la diminuer, ce qui veut dire qu'ils ne paient plus rien. Débiteurs insolvables, les fermiers perdent et gâchent les produits du domaine, n'ayant plus d'intérêt à rien ménager, et le propriétaire avisé qu'est Pline cherche un remède et n'en trouve pas d'autre que de changer le mode de tenure. On s'attendait à un changement de fermiers, mais lui n'y songe même pas, sachant qu'il ne récoltera que du tracas et que les nouveaux échoueront comme ceux qu'ils remplacent. Il se dit donc: Je ne louerai plus en argent, je louerai à part de fruits, *Medendi una ratio, si non nummo sed partibus locem*[1]. Dans une autre lettre, Pline nous met au courant de son projet d'acheter une nouvelle propriété dont la situation, la qualité des terres, le prix lui conviennent à merveille, mais ce domaine est affermé à des fermiers insolvables, endettés, plusieurs fois saisis par le précédent propriétaire : meubles, animaux, outils ont été saisis et il en résulte que, privés de leurs derniers moyens de cultiver et des maigres ressources que malgré tout ils pouvaient tirer de la terre, celle-ci est abandonnée, l'arriéré grossit sans cesse et le domaine se ruine[2]. Or, c'est là un fait fréquent, la ruine des petits fermiers est une plaie générale à une époque qui fut une des plus prospères de l'humanité. Comment l'expliquer?

La réponse à cette question se trouve dans un article du *Digeste*[3] qui nous apprend qu'il y a des fermiers arriérés qui trouvent un homme assez riche ou assez bienfaisant pour répondre de leur dette, et ceux-là partent; quant aux fermiers qui n'ont pas trouvé de répondant, ils demeurent sur la terre bon gré mal gré et le propriétaire, loin de les expulser, les retient. Le propriétaire saisit les gages et recommence, il contraint ses débiteurs à s'éterniser sur cette terre qui, bien loin de produire de quoi les dégager, resserre d'année en année le lien de misère qui les y attache et les établit à l'égard du propriétaire dans une dépendance qui semble ne plus devoir cesser. Nous touchons ici à l'une des origines du colonat; car nous avons sous les yeux des hommes qui sont, en droit, des fermiers libres, des fermiers par contrat temporaire, et qui, en fait, se trouvent dans l'impossibilité de quitter le domaine du propriétaire. Leur contrat primitif le leur permettrait; mais leur arriéré les en empêche. Ils ne sont pas encore liés au sol par la loi, ils le sont déjà par leur dette.

Cette situation est ancienne. Décrite par Pline, elle lui est antérieure. Varron et Columelle la connaissent et qualifient le cultivateur ainsi endetté : *obæratus*[4] et *nexus*[5]. Ce dernier terme est des plus énergiques, il donne l'idée de ces débiteurs dont le corps même répondait pour la créance. Ainsi le fermier ruiné ne peut plus se libérer. Il restera au lieu où il se trouve toute sa vie, et ses fils y resteront après lui, héritiers de sa condition comme de sa dette. Ainsi le fermage disparaît, ou, du moins, il n'y a plus que des fermiers généraux ou entrepreneurs, qui prennent à bail les grands domaines et les font cultiver par des métayers. Dès la fin du IIe siècle de notre ère, en dehors des municipes et de leur banlieue, les terres de province forment de vastes propriétés appartenant soit à de riches particuliers, soit à l'empereur, et renfermant toute une population rurale, de condition libre, mais subordonnée, sous la production et par suite sous la dépendance du maître ou de son intendant[6].

Cette situation n'est pas particulière à l'Italie, et Varron nous apprend qu'elle existe dans beaucoup de provinces. Il cite l'Illyrie, l'Asie, l'Égypte[7]; nous pouvons joindre la Gaule, où elle existait déjà avant la conquête romaine et où il n'y a pas apparence que la conquête romaine l'ait supprimée[8]. Les inscriptions de Henchir-Mattich et d'Aïn-el-Djemala témoignent pour l'Afrique, et cet ensemble de renseignements nous apprend par la situation de tel domaine en particulier ce qui règle les autres domaines. L'inscription relative au *saltus Burunitanus*, vers l'an 181, contient une requête adressée par les paysans à l'empereur Commode, propriétaire du domaine, et la réponse de l'empereur. On y voit qu'Hadrien avait fait un règlement pour l'exploitation des domaines impériaux et en particulier du *saltus Burunitanus*, que les clauses de ce règlement étaient insérées dans le cahier des charges du fermier général, et que chaque paysan, outre la redevance de son lot de culture, était tenu de fournir, sur la partie réservée du domaine, six jours de corvée par an, à savoir deux de labour, deux de sarclage et deux de moisson. On peut conclure de ce texte que ces paysans sont des hommes libres, qu'ils cultivent sans contrat, et enfin qu'ils sont, de fait sinon de droit, cultivateurs à perpétuité.

[1] Pline, *Epist.*, l. X, n. VIII. — [2] *Ibid.*, l. III, n. XIX. — [3] Servilius Scævola, au *Digeste*, l. XXXIII, tit. VII, leg. 20, n. 3. — [4] Varron, *De re rustica*, I, 17. — [5] Columelle, *De re rustica*, I, 3. — [6] H. Campana, *Étude historique et juridique sur le colonat et le servage*, in-8°, Bordeaux, 1883; Fustel de Coulanges, *Recherches sur quelques problèmes d'histoire*. I. *Le colonat*, in-8°, Paris, 1885; cf. Dareste, dans le *Journal des savants*, 1886, p. 512-520; J.-B. Mispoulet, dans le *Bull. critique*, 1886, t. VII, p. 305-312; B. Heisterbergk, *Die Entstehung des Colonats*, in-8°, Leipzig, 1876; B. Terrat, *Le colonat en droit romain*, 1872; Camescasse, *Du colonat dans les codes théodosien et justinien*, in-8°, Paris, 1861. — [7] Varron, *De re rustica*, I, 17. Pour l'Égypte, voir F. Mayence, *Le colonat dans l'Égypte romaine*, dans le *Musée belge*, 1902, t. VI, p. 88-93; pour l'Afrique, H. Carton, dans *Revue archéologique*, 1892, t. XIX, p. 214-222; 1893, t. XXI, p. 21-39; Mispoulet, *L'inscription d'Aïn-Ouassel*, dans *Nouvelle revue historique du droit français étranger*, 1892, p. 217-223; A. Schulten, *Die lex Manciana*, in-4°, Berlin, 1897; E. Cuq, *Le colonat partiaire dans l'Afrique romaine d'après l'inscription d'Henchir-Mattich*, dans les *Mémoires de l'Acad. des inscript.*, 1905, t. XI, p. 84-147; Toutain, *L'inscription d'Henchir-Mattich*, dans même recueil, 1901, t. XI, p. 31-81; J. Carcopino, *L'inscription d'Aïn-el-Djemala. Contribution à l'histoire des saltus africains et du colonat partiaire*, dans *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, 1906, t. XXVI, p. 365-481; pour la Gaule : F. Blanc, *Essai sur le colonat en Gaule depuis les premières conquêtes romaines jusqu'à l'établissement du servage (283 av. J.-C., Xe siècle)*, in-8°, Blois, 1866. — [8] César, *De bello gallico*, l. I, c. IV : *Orgetorix omnes clientes obæratosque quorum magnum numerum habebat, eodem conduxit.*

Homme libre, c'est en effet tout ce qui reste au cultivateur, tout ce que le propriétaire ne peut pas lui enlever. En dehors de cette garantie de sa condition, il n'en a aucune, le droit ne le protège pas. La convention intervenue entre le propriétaire et lui étant verbale ne peut, en aucun cas, donner lieu à une action judiciaire et les conditions qu'il a subies parce que, débiteur, il ne peut discuter, viendront l'accabler, sans que, pour alléger sa misère, il puisse aliéner sa liberté native. Cette liberté n'aura pour effet que de l'humilier un peu plus, puisque le propriétaire le fera surveiller par un personnel esclave de son choix, un *villicus*, un *actor*, un *procurator*, et cet homme libre tombe au rang inférieur de sujet des esclaves du maître. Voilà où, de chute en chute, il est tombé, dans un état de sujétion perpétuelle, car il n'a pas une chance sur cent de se libérer jamais, la seule chose qu'il transmette par succession à ses héritiers, à ses fils, c'est, avec la vie, cette sorte de liberté asservie et les dettes qui l'accablent.

Les jurisconsultes montrent qu'il devenait d'usage d'insérer dans le legs d'un domaine la clause « avec l'arriéré des fermiers [1]. » Et peut-être l'employait-on aussi dans les actes de vente. Mais qu'est-ce que léguer l'arriéré d'un fermier, lequel est ordinairement insolvable, sinon léguer le droit qu'on a sur lui? Cette clause équivaut, indirectement, à le léguer lui-même. Avec le temps on y mettra moins de formes, on léguera la terre avec ceux qui la cultivent.

Nous comprenons alors que le mot *colonus* ait changé de sens. Il signifiait d'abord un fermier libre; il en vient à désigner un colon attaché au sol. En affermant il était libre, mais il s'est endetté, sa personne a répondu pour sa dette, il n'a plus eu jour à se libérer, le voici prisonnier de sa dette et de sa terre; insensiblement il a changé d'état et le nom a changé de sens.

Ces colons existaient dès les premiers temps de l'empire et même avant l'empire [2]. Si les jurisconsultes n'en parlent jamais, c'est que la situation de cet homme n'était pas une situation légale et qu'aucune règle de droit ne s'y appliquait. Ils ne trouvaient rien sur elle, ni dans le droit civil ni dans l'édit du préteur. Mais tout n'est pas dans le droit romain. La société a compté plus d'une institution organisée en dehors des lois et qui a vécu sans que les lois l'aient mentionnée.

Fermiers libres et colons ont coexisté durant tout l'empire; le colonat n'a jamais été institué, le fermage n'a jamais été aboli, mais, à la fin de l'empire, les fermiers libres ne s'appellent plus *coloni*, ils s'appellent *conductores* [3]. Des lois de 365, 405, 422, 439, 458, 468, 530 montrent que le fermage libre n'a jamais disparu; nous le retrouverons dans les lettres de saint Grégoire le Grand.

Passer du fermage libre au colonat était chose facile et commune, le phénomène se produit sur tel ou tel domaine, dans telle ou telle famille pendant cinq siècles, en sorte que ce n'est pas le colonat qui s'est substitué au fermage, mais le colon qui a remplacé le fermier; quand celui-ci eut à peu près disparu, le colonat fit son apparition au grand jour et dans les lois.

II. Colons libres. — C'est surtout dans les grands domaines que le colonat s'est développé et ses progrès ont été en proportion de la prépondérance de la grande propriété à laquelle s'attachait obstinément le vieux terme de *saltus*. Primitivement, le *saltus* était une sorte de terrain vague, inculte, improductif; mais, vers le temps de Trajan, le mot prend une signification nouvelle, il désigne une propriété privée, un ensemble de terres dont beaucoup sont en labour, entre le *saltus* et le *fundus* la synonymie est à peu près complète désormais [4]. Ces défrichements devenaient fréquents. Un vaste *saltus*, écrit Ulpien, peut avoir été donné en gage à un créancier; le propriétaire n'avait pas été capable de le défricher; le créancier le met en culture et lui donne une grande valeur [5]. La conquête romaine, en exterminant la population agricole, avait changé beaucoup de terres cultivées en *saltus*. Dans les deux premiers siècles de l'empire, la population agricole se reconstitua, et beaucoup de *saltus* se changèrent en terres cultivées. A mesure que la *villa* étendait son aire de culture, elle envoyait des groupes de paysans chargés de telle ou telle partie, s'établissant sur place, formant un *vicus* qu'habite, au dire de Frontin, une population de petites gens, *populus plebeius*; ce ne sont donc pas des esclaves, mais des hommes libres [6]. Sont-ce des fermiers libres par contrat? Cela est peu vraisemblable. Une terre à défricher exige un labeur énorme et ne le rémunère que longtemps après; ceux qui se livrent à ce labeur sont presque certainement une population dépendante, mais non esclave, puisque les cités voisines peuvent réclamer d'elle la quote-part dans les charges municipales et même la conscription pour le service militaire, obligations auxquelles l'esclave n'est pas soumis [7].

L'État, de même que les particuliers, eut ses *saltus* en grand nombre. C'étaient originairement de vastes terrains incultes que le gouvernement sénatorial s'était contenté de louer à des possesseurs de troupeaux moyennant une légère redevance. Quand le domaine du peuple, *ager publicus*, se changea en domaine impérial, *ager Cæsaris* [8], ce fut plus qu'un changement de mot : ce fut un changement dans le mode d'administration et d'exploitation de la terre. Il se forma, au centre, dans le Palais, un bureau spécialement chargé de veiller sur cette fortune immobilière et d'en augmenter les produits. Il y eut, dans chaque province, un fonctionnaire spécial appelé *procurator* ou *rationalis*, qui fut non un magistrat, mais un simple administrateur et un gérant des propriétés et des revenus du prince [9]. Il y eut surtout, soit dans le bureau du Palais, soit dans les bureaux des provinces, une comptabilité exacte et un ensemble de règles constantes et de traditions continues. C'est à cette époque que les *saltus*, ou du moins beaucoup d'entre eux, se transformèrent. Aux jachères succédèrent les champs et les vignobles, aux bergers les laboureurs. Une inscription du temps de Marc-Aurèle montre le *saltus Massipianus* occupé par des *coloni*, c'est-à-dire par des cultivateurs [10].

Dans chaque province, le *procurator* mettait chaque

[1] *Digeste*, tit. XXXIII, leg. 7. — [2] Varron, César, Salluste parlent de ceux *quos obæratos nostri vocitarunt*. Pendant la guerre civile, un chef pompéien équipe à ses frais une flotte qu'il remplit d'esclaves, d'affranchis et de colons. Si ces derniers étaient tout à fait libres, ils serviraient comme soldats dans les légions et non comme matelots sur la flotte d'un particulier. — [3] *Code théodosien*, l. II, tit. XXX, leg. 2, oppose le *conductor* au *colonus*; *ibid.*, l. X, tit. IV, leg. 3; l. XI, tit. XVI, leg. 5; l. XVI, tit. VI, leg. 4; *Code justinien*, l. IV, tit. LXV; l. VII, tit. XXXIX, leg. 2; l. XI, tit. LIV, leg. 1. — [4] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 536; t. IV, n. 5503. — [5] Ulpien, au *Digeste*, l. XIII, tit. VII, leg. 25. — [6] Jamais les esclaves ne sont désignés, en latin, ni par le mot *populus* ni *per* le mot *plebs*; ils ne sont qu'une *familia*. — [7] Frontin, *De controversiis agros.*, p. 53 : *Habent privati in saltibus non exiguum populum plebeium... Tum res publicæ controversias de jure territorii solent movere, quod aut indicere munera dicant oportere in ea parte soli, aut legere tironem ex vico, aut vecturas aut copias devehendas indicere eis locis quæ loca res publicæ adserere conantur.* — [8] Gaius, *Institutes*, II, 7 : *dominium Cæsaris*; Callistrate, au *Digeste*, l. I, tit. XIX, leg. 3 : *prædia Cæsariana*. — [9] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 536 : *procurator ad prædia Gallicana*; *ibid.*, t. III, n. 1456 : *procurator rationis privatæ per Belgicam*; *ibid.*, t. VIII, n. 5351 : *procurator Augusti prædiorum saltuum Hipponensis et Thevestini*; *ibid.*, t. IX, n. 784 : *procurator saltuum Apuloruin*. — [10] Henzen, *Collectio inscriptionum latinarum*, n. 5313.

domaine en adjudication et passait des baux à court terme. Mais il ne pouvait renouveler cette opération pour chaque parcelle du domaine et c'est ici que nous trouvons les *coloni*. Dès le IVe siècle, ceux-ci, qui semblent nombreux, sont désignés dans les lois sous le nom de *coloni rei privatæ*. Leur condition se laisse entrevoir au *Digeste*, ils ne sont pas esclaves, mais ils subissent une sorte de sujétion personnelle. Un historien du IIIe siècle nous montre incidemment comment s'exerçait la juridiction spéciale à laquelle les colons étaient soumis [1]. Il raconte que la révolution qui renversa l'empereur Maximin fut commencée en Afrique par des paysans, *rustici*, *plebs rusticana*, qui étaient hommes libres, *cives*. Ces gens devaient être bien étroitement soumis au procurateur, puisque celui-ci, de son autorité propre, en dépit des magistrats municipaux et du proconsul même de la province, avait pu proscrire et mettre à mort beaucoup d'entre eux. C'est contre le pouvoir absolu et la justice arbitraire de ce *procurator* que la révolte éclata. Il ressort d'un tel récit que ces colons, tout en étant hommes libres et citoyens, étaient en fait à la merci de l'agent qui représentait le propriétaire. Il semble qu'ils appartinssent déjà au fisc autant que la terre qu'ils cultivaient et nous savons, par le jurisconsulte Paul, que ces hommes libres étaient, sans préjudice de leur liberté, inscrits par le fisc parmi ses esclaves et ses affranchis [2], sur la *descriptio* [3]. Il existait donc dès le temps des Antonins toute une classe d'hommes qui se distinguaient des esclaves et qui ne laissaient pas d'être dans la dépendance du propriétaire du sol. Leur condition est un véritable colonat.

A ce sujet, l'inscription du *saltus Burunitanus* est des plus instructives sur la condition des paysans. Le premier point à noter est que ces hommes y sont appelés *coloni*; eux-mêmes se qualifient « de petites gens », *mediocritas nostra*, disent-ils; et ils ajoutent : « Nous sommes de pauvres paysans, *rustici tenues*, qui gagnons notre vie par le travail de nos mains. » Ce ne sont donc point des esclaves, qui ne s'exprimeraient pas ainsi, ne se qualifieraient pas de la sorte, n'auraient ni le droit ni la simple pensée d'adresser, de porter plainte au tribunal du *procurator*. Le chef de file de ces colons est un nommé Caius Salaputis. Voilà un homme qui paraît descendre d'un ancien affranchi de la maison des Jules, mais dont la famille est libre depuis longtemps, il se qualifie *magister saltus* et tient ici en quelque sorte le rôle de maire de cette petite communauté rurale parmi laquelle « plusieurs sont citoyens romains. » Ces paysans n'ont pas de contrat pour les petits lots de terre que chacun occupe, s'ils en avaient un, ils l'alléguéraient, invoqueraient leur *lex conductionis*; loin de là, ils conviennent que leurs obligations sont déterminées par un règlement qu'ils appellent *forma perpetua* et qui s'applique à eux en particulier, sans qu'on puisse dire s'il s'applique à d'autres paysans des domaines impériaux, il semble même que non.

Ces paysans diffèrent encore sur un point des fermiers dont parlent les jurisconsultes : la redevance qu'ils doivent au propriétaire n'est pas un prix en argent, mais *partes agrariæ* d'une part et *operæ* d'autre part. Deux termes dont le sens apparaît clairement : une part de la récolte et des journées de travail. Nos gens sont donc des cultivateurs à part de fruits, ce qui les distingue complètement du fermier du droit romain. Ils s'en distinguent encore par les corvées auxquelles ils sont astreints. Enfin ce sont des cultivateurs à perpétuité. Au lieu de conditions temporaires et variables comme seraient celles du bail de cinq ans, les conditions sont fixées pour toujours; au moment où est gravée l'inscription, le règlement est en vigueur depuis un demi-siècle et, loin d'en demander l'abrogation, on sollicite son exacte observation. Il se pourrait, à la vérité, que, les conditions restant les mêmes, les hommes eussent changé. Nous n'avons pas le texte de ce règlement; nous ne pouvons donc pas dire s'il imposait aux cultivateurs le séjour perpétuel, mais nous voyons qu'en fait les paysans ne quittaient pas le domaine dont ils se déclarent les enfants : *vernulæ et alumni saltus*. S'ils y sont nés, c'est que leurs pères y vivaient déjà, et ils ne s'en vont point, encore qu'ils aient à se plaindre depuis nombre d'années, *per tot retro annos*. Pourquoi? Aucune loi ne leur défend de partir et ils demeurent et ils ont si peu l'intention de s'en aller que, quoi qu'il arrive, ils sont décidés à rester.

Voilà des hommes qui assemblent en leur personne les trois traits auxquels se reconnaissent les colons; ils sont cultivateurs sans contrat, ils sont libres, ils sont attachés au sol à perpétuité. Ce sont des tenanciers et non des fermiers. Un jour qu'ils cherchaient une terre à cultiver, ils ont trouvé ce domaine, ils ont offert de le labourer, ils ont été admis. Mais ils n'ont pas fait de contrat; peut-être n'ont-ils pas songé à en demander un; peut-être étaient-ils trop pauvres; ils ne possédaient sans doute pas les animaux et les instruments que tout fermier devait présenter comme assurance d'une bonne culture et aussi comme « gage » du payement de sa rente. Peut-être aussi l'état où était le domaine à leur arrivée explique-t-il qu'on n'ait pas pu les traiter en fermiers. Ce *saltus* était vraisemblablement en friche; c'était une immense étendue de bois et de pâtures. Comment les nouveaux venus se seraient-ils engagés à payer un prix certain en argent pour une terre qui, de longtemps, ne pouvait rien produire? Savait-on seulement ce qu'elle produirait?

Mais le droit était formel : dès qu'ils n'offraient pas au propriétaire un certain prix en argent, il n'y avait pas pour eux de contrat possible. Une simple convention fut faite entre le propriétaire et eux. Il fut entendu que, s'il y avait un jour des récoltes, ils en laisseraient une certaine part au propriétaire. Il fut entendu aussi qu'ils lui devraient un certain nombre de journées de travail. A ces conditions, pas trop onéreuses, on leur livra le domaine et ils n'eurent pas à le regretter. A mesure que l'effort procurait le rendement, ils s'attachaient au sol nourricier de cette âpre tendresse du paysan pour la terre, le propriétaire les gardait et les années en s'écoulant créaient entre l'homme et le sol ce lien volontaire dont la loi va faire une obligation.

Ici, remarquons-le bien, on est arrivé au même résultat par une voie différente, ce n'est plus la misère, l'endettement qui rive l'individu au sol, c'est au contraire le bien-être qu'il en tire; de même ce n'est plus l'intérêt du propriétaire de maintenir le colon pour rentrer dans ses avances, mais pour accroître ses revenus.

III. Colons barbares. — La classe des paysans se recrutait par elle-même La plupart d'entre eux étaient nés sur le sol qu'ils cultivaient. Mais pendant plus de deux siècles leurs rangs se grossirent d'une immigration étrangère. Un grand nombre de barbares pénétrèrent dans l'empire romain, soit comme engagés, soit comme captifs, soit comme concessionnaires. Ils furent répartis entre les grands propri-

[1] Jules Capitolin, *Gordiani*, c. VII. — [2] Paul, *Sentences*, V, I, 3 : *Descriptio ingenuorum ex officio fisci inter fiscalem familiam facta ingenuitati non præjudicat*. — [3] Le mot se retrouve au IVe siècle, dans le *Code justinien*, l. IX, tit XLIX, leg. 7, et il désigne l'inventaire d'un domaine et de son personnel dressé par les agents du fisc; il se retrouve même six siècles plus tard pour désigner l'inventaire des terres et des colons.

taires à titre de colons et attachés au sol moyennant une redevance perpétuelle invariable.

Jules Capitolin nous apprend que Marc-Aurèle, à plusieurs reprises, « transporta un grand nombre de Marcomans en Italie, » et « amena un nombre incalculable de Germains qu'il plaça sur le sol romain, » *in Romano solo collocavit*. Il ne s'est pas agi un seul instant de les faire propriétaires du sol au détriment du domaine impérial et des propriétés particulières. L'expression *collocare in solo* ne s'applique jamais à un propriétaire, mais seulement à un tenancier ou à un colon [1].

D'autres témoignages viennent corroborer celui qui précède. Trebellius Pollion nous dit que Claude II et ses lieutenants remportèrent de nombreuses victoires sur les Goths, firent d'innombrables prisonniers, en sorte que « les provinces furent remplies d'esclaves barbares et de cultivateurs goths, » il ajoute que « le Goth se transforma en colon. »

Un autre historien, Zosime, rapporte qu'une grande armée gothique fut détruite. « Parmi ceux qui échappèrent au massacre, les uns furent incorporés dans le corps de troupes romaines, les autres reçurent de la terre à cultiver et furent attachés à cette terre, » λαμβάνειν γῆν εἰς γεωργίαν, termes qui ne souffrent pas d'ambiguïté; ces barbares « prirent à cultiver, » rien de plus et « ils furent attachés là. »

Il n'était pas plus étrange de faire de ces Germains des cultivateurs que d'en faire des soldats; c'était bien l'opinion des empereurs romains, car Aurélien et Probus imitèrent l'exemple de Claude II et introduisirent des milliers de barbares dans l'empire pour labourer et moissonner. La Germanie a donc fourni son contingent au colonat, ce qui s'explique d'autant plus facilement que Rome a eu de tous temps chez les Germains des peuplades amies. Pendant quatre siècles, il se fit un courant continu d'hommes et de familles qui vinrent isolément, pacifiquement, humblement, se fixer dans l'empire, et qui, ne pouvant acheter des terres, s'y établirent à titre de cultivateurs. On entrevoit quelle dut être la condition de ces hommes. Ils n'étaient pas esclaves et n'entendaient pas le devenir, mais ils n'étaient pas citoyens romains et n'avaient pas les droits attachés à ce titre. Cultivant le sol d'autrui, ils se trouvèrent dans une situation intermédiaire et mal définie qui pouvait assez ressembler au colonat. A côté de ceux qui vinrent ainsi pacifiquement, d'autres furent amenés par force.

Au IVe siècle, Dioclétien et Maximien, Constance Chlore continuent à ramener des captifs de Germanie; ce dernier, rapporte Eumène, les plaça sur les terres qui manquaient de bras et les obligea à cultiver le sol à titre de serviteurs. Nous avons vu de nos yeux et nous voyons encore, dit ce même rhéteur, de longues files de ces barbares prisonniers qui attendent que le gouvernement les distribue aux propriétaires des provinces pour être leurs serviteurs et cultiver leurs champs qui manquent de bras. Les territoires d'Amiens, de Beauvais, de Troyes manquaient de laboureurs; ils sont riches désormais grâce à l'appoint du travail des cultivateurs barbares. Ammien Marcellin raconte en témoin oculaire la pétition d'un peuple barbare, les Limigantes, adressée à Constance II, demandant à recevoir des terres à cultiver, n'importe où, et moyennant les charges inhérentes au nom de tributaires; or, ce nom de tributaires est précisément celui que l'on donnait alors aux colons. Les textes s'échelonnent ainsi et la série continue, montrant les barbares acceptant cette condition et la politique impériale la leur imposant ou la leur concédant selon le cas. Ce sont autant de colons, car en ce siècle de *latifundia*, les barbares n'ont pas d'autres perspectives et d'autres destinations. Claudien le dit clairement, les Germains demandaient « qu'on leur concédât la terre pour y vivre comme colons, » *concessoque cupit vivisse colonus*.

Souvent ces barbares étaient placés par groupes sur les vastes espaces du domaine impérial; ils formaient des villages et s'y perpétuaient. Souvent aussi, le gouvernement les répartissait dans les villes ou les distribuait entre les grands propriétaires, avec défense à ceux-ci d'asservir ces serviteurs bénévoles. La précaution même de porter cette défense marque bien la grosse tentation que devaient avoir les propriétaires de réduire ces colons à la condition servile.

IV. Colons esclaves. — D'autre part, c'était une habitude, chez les propriétaires romains, de laisser à leurs esclaves un pécule, qui souvent devenait considérable. L'esclave agricole était alors traité comme un fermier, ou comme un métayer, *quasi colonus*. S'il obtenait la liberté, il n'en devait pas moins un certain nombre de journées de travail, que le patron s'était réservées. Ainsi se forment des tenures serviles et des tenures d'affranchis, dont les détenteurs sont inscrits par leur nom sur les registres du cens à côté de celui du maître. Les esclaves ainsi *ascripti* sont désignés sous le nom général d'*ascripticii*, qu'on rencontre déjà dans un rescrit d'Alexandre-Sévère de l'an 224. Un édit de Valentinien Ier les appelle *casarii*. Par le fait de cette inscription, les esclaves dont il s'agit sont attachés à la terre et ne peuvent plus désormais être vendus sans elle. C'est ainsi qu'à côté du colonat libre il se forme un colonat esclave. La condition des deux classes se rapproche de plus en plus sans toutefois se confondre. En Orient comme en Occident, au VIIIe siècle comme au IVe, le législateur impérial a toujours soin de les distinguer.

A vrai dire, nous connaissons fort insuffisamment ces colons esclaves. Quelle existence menaient-ils sur le lot de terre qu'ils cultivaient, quelles étaient leurs obligations, quels droits pouvaient-ils avoir? Les jurisconsultes n'en disaient rien. Ils nous parlent de la tenure servile bien moins encore que du colonat, par la raison qu'ils n'ont jamais à intervenir comme juristes entre le maître et son esclave. Ils peuvent avoir l'occasion de parler des droits du colon, mais le serf de la glèbe n'a pas de droits.

L'esclave n'est donc pas colon, n'a aucun titre à en porter le nom et, en fait, ne le porte pas, bien qu'il se livre aux mêmes travaux que le colon. Le maître conserve son plein droit sur l'esclave, la loi ne restreint son droit que sur un point, en lui défendant de le vendre sans la terre, défense qui est toute dans l'intérêt de la terre. Quant à l'autorité du maître, elle demeure intacte et lui permet d'exiger toutes les redevances et tous les services que son intérêt, bien ou mal compris, lui suggère. Quoi qu'il exige, il sait que son esclave ne le quittera pas, non en vertu d'une loi, mais en vertu de la servitude.

Le maître a le droit de reprendre à l'esclave la tenure que celui-ci cultive et qui n'en a pas même la jouissance viagère, puisqu'il ne possède rien, pas même son pécule, à plus forte raison pas une parcelle de ce sol qui est à un autre, à son maître. L'esclave en mourant ne laisse pas d'héritage, la terre qu'il cultivait ne fait pas retour au maître, puisqu'elle n'a jamais cessé de lui appartenir. Le pécule, les meubles, les animaux, les enfants même de l'esclave peuvent recevoir une destination nouvelle, et c'est ce qui fait croire que le maître vient seulement alors d'en prendre possession.

[1] Le sens de *collocare in solo* est bien marqué dans une loi au *Code justinien*, l. XI, tit. XLVIII, leg. 8, n. 1, où il est appliqué à des cultivateurs qui sont tout autre chose que des propriétaires.

Tel est le droit. La pratique est ordinairement moins rigoureuse. On n'éloigne pas du sol un homme qui sait le cultiver, qui le connaît, qui l'améliore et dont on ne saurait utiliser autrement les services. L'esclave reste donc toute sa vie avec sécurité sur son champ. A sa mort, ses enfants qui ont appris de lui la culture de cette parcelle du sol sont tout désignés pour continuer sa méthode, l'habitude s'établit insensiblement. Un jour vient où, sans aucun droit formel, l'esclave et sa famille possèdent une jouissance perpétuelle.

Il en est de même pour la tenure de l'affranchi. Celui-ci n'a eu que la *manumissio* conditionnelle et incomplète, il est encore dans la dépendance du maître de qui il reçoit un lotissement à cultiver. Les fils n'ont aucun droit sur ce sol; mais ces fils de laboureur ne connaissent et n'aiment au monde que la terre, ils ne peuvent vivre que par elle et, à moins d'être fou, le propriétaire la leur laissera aux conditions faites à l'affranchi. Voilà l'hérédité de la tenure établie pour l'affranchi comme pour l'esclave.

Est-ce de là qu'est venue l'hérédité du colonat? Quelques-uns l'ont supposé; mais on ne trouve dans les documents rien qui permette de saisir un rapport de filiation entre la tenure de l'esclavage ou de l'affranchi, d'une part, la tenure du colon, d'autre part. Les colons sont libres, les esclaves tenanciers ne le sont pas. Une loi de 371 distingue nettement les trois catégories de tenanciers attachés au sol : colons libres, esclaves, et affranchis [1]. Ces trois conditions ont coexisté sans se confondre.

Dans l'empire d'Orient, l'empereur Anastase reconnaît deux sortes de laboureurs, sans compter ceux qui peuvent être propriétaires; les uns qu'il appelle *ascripticii*, les autres « preneurs à loyer » [2], et «es derniers seuls sont libres Les premiers ne peuvent avoir qu'un « pécule qui appartient à leurs maîtres. » Les seconds, à charge d'habiter toujours la même terre et de la cultiver, possèdent des biens à eux. Ce contraste est frappant. Les seuls colons sont ceux de la deuxième catégorie. Justinien distingue aussi la qualité de colon de celle d'ascriptice [3] et précise la différence d'état entre eux, en interdisant le mariage régulier entre les deux classes [4]. Un siècle plus tard, l'auteur d'un traité sur le droit écrira encore que les *ascripticii* sont différents de ceux « qu'on appelle colons. »

La tenure servile n'a donc pas été inconnue de l'empire romain. Rare dans les premiers temps de cette période, elle est devenue peu à peu en usage fréquent et a passé ainsi aux sociétés du moyen âge. Elle ressemble au colonat avec lequel elle ne doit pas être confondue, mais, comme lui, elle a pour objet la culture du sol et la condition de l'individu attaché à cette culture. Le colonat n'a donc pas été une institution isolée. A côté et autour de lui, il se trouvait des institutions analogues, qui n'ont pas été sans avoir indirectement quelque action sur lui.

V. Colons censitaires. — Nous rencontrons dans la langue du IVe siècle les épithètes suivantes appliquées au colons : *censiti*, *censibus ascripti*, *censibus inserti*, *tributarii* et quelquefois *ascripticii* [5]. Dans ces locutions, le mot *census* désigne-t-il l'impôt public ou une redevance privée? le mot *ascripti* vise-t-il l'inscription par l'autorité administrative sur les registres publics ou l'inscription faite par un particulier sur son domaine?

Une loi de 327 marque clairement que *census* désigne le cens public [6]; une loi de 365 montre les *censiti* payant l'impôt à l'État par l'intermédiaire de leurs maîtres [7]; une loi de 370 signale un *censibus insertus* qui paye à l'État « la capitation de son cens [8]; » enfin, une loi de 409 montre un *adnotatus censibus* payant à l'État sa capitation. Ajoutons que, dans la langue de l'époque, le mot *census* ne se rencontre jamais avec la signification de redevance privée qu'il a eue plus tard. Ce terme signifie originairement l'estimation des biens, estimation qui était toujours faite par l'autorité publique. Le mot *tributum* a, au IVe siècle, le sens d'impôt public; il en est de même des expressions *annuæ functiones* et *munia functionis* qui sont parfois employées en parlant des colons; dans la langue du temps, elles signifient toujours la contribution payée à l'État. Il paraît donc certain que les termes *censibus ascripti*, *censiti*, *ascripticii*, *tributarii* désignent des hommes qui ont été inscrits par l'autorité publique sur les rôles de l'impôt foncier. Or ces expressions ont été souvent appliquées à des colons. Nous avons vu déjà que plusieurs d'entre elles étaient appliquées aussi à des esclaves, par cette raison que l'inscription au cens était une opération indépendante de la condition sociale de la personne. Le propriétaire était *censitus* aussi bien que son esclave et son colon. Le colon et l'esclave étaient également *ascripti*.

Il reste à savoir pourquoi les colons ont été inscrits sur les registres de l'impôt et les conséquences que cette mesure a pu avoir sur leur condition sociale.

L'administration romaine, nous l'avons vu, était dans l'usage d'établir pour chaque domaine une sorte d'inventaire détaillé où le nombre et la qualité des esclaves étaient indiqués. On y rappelait en outre chacun des petits fermiers établis sur divers lotissements du domaine. Quand le fermier se changea insensiblement en colon, l'usage subsista, le colon fut contribuable. Mais nous ne savons pas ce qui serait plus intéressant : si l'impôt du colon s'ajoutait à l'impôt du propriétaire, ou bien s'il était en déduction de cet impôt, en sorte que la somme payée par le tenancier au percepteur était une avance à défalquer sur le prix de son fermage ou de ses redevances.

Au IVe siècle, l'usage a prévalu d'inscrire au cens ceux qui travaillent le sol d'un domaine et de faire comparaître individuellement les cultivateurs, au lieu de s'en tenir à la déclaration globale du propriétaire. Cet usage se comprend du moment que l'on tient compte de l'état de la propriété foncière et de la nature des domaines ruraux. Ce qui domine au IVe siècle c'est la grande propriété, *saltus*, *villa*, *prædium*, *massa*. On voit même dans les textes législatifs que la puissance de ces propriétaires était telle que les magistrats municipaux, trop humbles et trop faibles pour leur tenir tête, se trouvaient remplacés par les gouverneurs de provinces chargés du soin de lever les contributions. Et ce n'était pas seulement la levée de la taille, mais sa fixation qui était difficile, parce que, si la première tenait à la puissance du propriétaire, la seconde tenait au mode de constitution du domaine.

Ce vaste domaine était presque toujours composé de terres de différente nature et de qualité fort inégale. S'il y avait des champs en blé et en vignes, il s'y trouvait aussi des bois, des terres vagues, des pâquis et des friches. Il arrivait presque toujours

[1] *Code justinien*, tit. XI, leg. 53, édit. Krueger : *Qui* colonum *alienum recipiendum esse duxerit...* Servum *etiam si quis receperit, quadrupli pœna teneatur, operarum præterea compendiis damnisque præstitis. In* libertis *etiam, quos pari usurpatione susceperit, is modus sit quem duximus circa liberos colonos retinendum.* — [2] *Code justinien*, l. XI, tit. XLVIII, leg. 19. — [3] *Code justinien*, l. I, tit. IV, leg. 24 : *Sive ascripticiæ sive colonariæ conditionis.* — *Novelles, 162.* —

[5] *Code justinien*, l. I, tit. III, leg. 16; l. III, tit. XXXVIII, leg. 11; l. XI, tit. XLVIII, leg. 6, 18, 42; tit. LII, leg. 2; *Code théodosien*, l. VII, tit. III, leg. 6; l. X, tit. XII, leg. 2, etc. — [6] *Code théodosien*, l. XI, tit. III, leg. 2; elle réprime une fraude consistant à soustraire des *censibus ascripti* au payement de l'impôt. — [7] *Code théodosien*, l. XI, tit. I, leg. 14. — [8] *Code théodosien*, l. VII, tit. XIII, leg. 6.

qu'une partie seulement de la propriété était mise en valeur. Or, le gouvernement impérial eut toujours pour règle d'établir un rapport exact entre le chiffre de la contribution et le produit de la terre. Il voulait que l'impôt fût proportionné, non à l'étendue, mais au rendement des terres; aussi admettait-il en principe un dégrèvement en faveur du propriétaire dont le fonds se trouvait momentanément improductif, et ce principe, les propriétaires s'ingéniaient à le faire passer dans la pratique. D'après cela, on peut juger de la difficulté qu'il y avait à taxer les grands domaines. Il était en effet presque impossible de connaître exactement la proportion entre la partie occupée et la partie inoccupée, proportion qui pouvait varier chaque année suivant le nombre de bras dont le propriétaire disposait. L'évaluation était presque toujours inexacte au détriment tantôt de l'État, tantôt du grand propriétaire, tantôt du petit propriétaire sur qui un surcroît de charges retombait. C'est dans ces conditions et pour y remédier qu'on eut l'idée de prendre pour base d'évaluation le nombre des gens employés à la culture. C'était, à tout prendre, le plus sûr moyen d'atteindre la terre cultivée et de n'atteindre qu'elle. La capitation atteignait les seuls travailleurs, puisque les enfants et les vieillards en étaient exclus. Calculer le revenu d'un domaine par le nombre de bras qui les cultivent est un mode d'estimation simple et pratique, qui écarte les discussions, les incertitudes et peut prêter à quelques abus sans doute, mais, somme toute, réduit dans toute la mesure du possible l'arbitraire du fonctionnaire et la fraude du contribuable.

Ce qui achève de marquer la pensée dont s'inspire cette mesure, c'est que l'inscription au registre du cens ne porte pas seulement sur les colons, mais sur les esclaves, ceux du moins qui étaient attachés à la culture. Bien loin d'être odieux, un tel impôt est équitable; il l'est d'autant plus qu'aucun texte ne marque que l'impôt des cultivateurs s'ajoutât à l'impôt des propriétaires et il s'agit donc moins d'un impôt que d'une inscription administrative. Ce n'est pas une contribution personnelle, c'est l'impôt foncier, et le terme de *capitation*, qui rend bien le mécanisme de l'opération, cesserait d'être juste si on l'entendait d'une exaction arbitraire : il n'est qu'une opération cadastrale. L'unité imposable s'appelait *caput*, l'homme comptait pour un *caput*, la femme pour la moitié, vieillards et enfants n'étaient pas comptés. Il serait désirable que nous puissions savoir à quelle somme vraie correspondait le *caput*; mais nous n'avons aucune indication sur ce point. En théorie, c'était le cultivateur lui-même qui devait l'impôt; en fait, c'était le propriétaire qui devait remettre à l'État toutes les contributions des hommes de son domaine; c'était lui qui en faisait la levée, et il en était responsable. Ce dernier trait est caractéristique. On y reconnaît bien que cette sorte de capitation était une charge de la propriété. Dans la pratique, c'est toujours le propriétaire qui paye à l'État; à lui de voir s'il se fera rembourser par ses hommes.

L'inscription au cens ne créa pas un seul colon, par la raison que l'homme était déjà colon avant d'être comme tel inscrit au cens. Le colonat existait, l'État ne s'en occupait pas jusqu'au moment où une mesure fiscale l'y amena et ce fut cette mesure qui fut le premier titre certain officiel du colon.

VI. Constitution légale. — Pendant toute la période qui précède le IVe siècle, nous avons assisté à l'éclosion de foyers distincts de colonat : cultivateurs libres, barbares, prisonniers de guerre, esclaves, tous aboutissent vers la culture du sol et forment une population stable, immense, qui finit par attirer l'attention du fisc, grâce à quoi elle prend place dans la législation et devient l'objet d'une constitution régulière et immuable.

La constitution légale s'appuie sur quarante-trois textes disséminés dans les codes. Or, parmi un si grand nombre de textes, on cherche vainement une loi qui ait constitué le colonat, on cherche en vain également une loi qui définisse le colon, énumère ses devoirs, ses droits, fixe sa condition, règle ses rapports avec le propriétaire du sol et avec l'État. La plupart du temps, le législateur ne parle des colons qu'incidemment, à propos de quelque sujet qui le préoccupe davantage. D'ailleurs, presque toutes les constitutions impériales dans lesquelles il est question des colons, surtout celles du IVe siècle, sont faites non pour fixer la situation d'une classe d'hommes, mais pour fixer des règlements de finance et d'administration.

Le gouvernement n'avait pas une seule fois, pendant trois siècles, trouvé l'occasion de légiférer sur le colonat, parce que le colonat n'avait aucun rapport avec ses tribunaux ni avec ses finances. Mais du jour où le colonat eut sa place sur les registres de l'impôt, il prit place dans les nombreuses instructions que l'empire adressait à ses agents. Les fonctionnaires questionnaient, le prince ou les bureaux répondaient, et ce sont ces instructions, ces rescrits qui, en grande partie, ont passé dans les codes.

La constitution de Constantin, en 332, tout en se préoccupant d'abord d'un intérêt financier, n'en reconnaît pas moins l'institution du colonat. On y lit que le colon « appartient à un autre. » Qu'est-ce à dire, puisqu'au IIe siècle le colon était essentiellement libre et *sui juris?* Le voici devenu *juris alieni?* Constantin déclare que, si ce colon quitte le domaine où il est né, il sera resitué à ce domaine; ce qui n'est rien de nouveau et simplement la confirmation d'une ancienne règle sur laquelle était fondée toute la répartition de l'impôt foncier. Le gouvernement réclamait de chaque domaine autant de fois le *caput* qu'il y avait de cultivateurs et rendait le propriétaire responsable du payement. Il fallait bien qu'en retour il assurât la présence perpétuelle des cultivateurs sur le domaine. « Quant aux colons qui essayent de fuir, il conviendra que le propriétaire leur mette les fers aux pieds, à la façon des esclaves, » et ceci est une innovation, le propriétaire aura désormais le droit de recourir à la force pour retenir son colon.

La législation continue à s'occuper des colons. En 371, Valentinien Ier autorise le juge à prononcer une amende contre le propriétaire qui aura attiré ou reçu chez lui le colon d'un autre. Puis c'est une loi de Théodose qui prononce que, dans toutes les provinces de l'empire, c'est une règle établie par les ancêtres que les colons soient retenus par une sorte de droit éternel, *quodam æternitatis jure*; il ne leur est permis ni de s'éloigner des champs dont ils ont la jouissance, ni d'abandonner la terre qu'ils ont une fois prise en culture. Le colon ne peut pas aller où il veut comme un homme qui aurait son plein droit et qui serait libre. S'il quitte la terre, le propriétaire du fonds a plein pouvoir pour le ramener. Enfin il est dit dans une loi de 386 : « Le propriétaire qui aura attiré chez lui ou recelé le colon d'un autre paiera une amende d'une demi livre d'or s'il appartient au fisc impérial. »

Voilà donc le colon attaché à la glèbe. Les empereurs n'ont pas institué cette règle, mais ils l'ont admise et proclamée. C'est après que la règle s'était établie peu à peu dans la pratique, que les empereurs l'ont écrite dans les lois, ou du moins dans les rescrits ayant force de loi. Auparavant elle n'avait pas eu de sanction; les empereurs lui ont ajouté une sanction pénale. Ils ont puni non seulement le colon fugitif, mais encore le recéleur, assimilé à un voleur et astreint

à restitution sans préjudice d'indemnité et d'amende. Le colonat se trouva ainsi, presque sans qu'on y eût pensé, constitué légalement.

Encore nous tromperions-nous beaucoup, si nous pensions que, dès le IVe siècle, tous les colons aient été attachés à la glèbe. Une loi de l'empereur Anastase montre que, dans les dernières années du Ve siècle, à côté des cultivateurs « inscrits », il y avait encore des colons « libres ». Il est vrai qu'à ce moment le législateur impérial fait un pas de plus. C'est ici qu'il prend enfin l'initiative, qu'il crée une règle vraiment nouvelle et qu'il institue réellement un colonat obligatoire. Anastase prononce, en effet, que « le colon libre qui aura cultivé une terre pendant trente années consécutives, ne pourra plus quitter cette terre. » D'où il ressort qu'on est cultivateur libre pendant vingt-neuf ans, après la trentième année on devient colon à perpétuité et colon de la même terre, et cette mesure prétend être « également avantageuse au propriétaire et au colon. » Comment cela? Pendant vingt-neuf ans la relation entre ces deux hommes n'a été qu'une relation de droit, situation instable que l'intérêt ou le caprice pouvait faire cesser. Ce laps de temps écoulé, il y a lieu de créer un lien de droit; apparemment les charges et les droits ont convenu au bailleur et au preneur qui s'en sont accommodés si longtemps, dès lors c'est sur cette base que la situation deviendra définitive. Plus de fuite d'une part, plus d'éviction d'autre part, ainsi s'établit ou plutôt fut consacrée légalement la perpétuité du colonat.

VII. Condition juridique. — Nous venons de voir que le législateur ne s'est occupé que tardivement et superficiellement du colonat. Il a reconnu l'institution, en a tiré profit, mais ne s'est pas enquis de son origine, de son évolution; en somme, le colonat ne l'intéresse guère; au contraire, le colon attire et retient son attention et tout particulièrement le législateur se préoccupe de la fuite du colon. Est-ce dans une pensée de répression ou de protection? C'est simplement dans une pensée d'intérêt. Que le colon et son propriétaire se disputent et tombent sous le coup de la loi, à merveille, la loi les atteindra; mais que le colon prenne la fuite, le fisc va jeter les hauts cris. En effet, il taxe le propriétaire d'après le nombre de ses colons : dès l'instant qu'un de ceux-ci disparaît, on s'empresse de dénoncer le cas, qui devrait, en droit, entraîner un dégrèvement et le fisc romain n'a aucun goût pour cela; dès lors le législateur, avec lequel il entretient des rapports d'autant plus avantageux qu'il est de compte à demi avec lui, le législateur intervient et multiplie les sanctions contre le fugitif. On a conclu de là que tout le colonat consistait dans l'attache forcée du cultivateur à la glèbe; cette opinion est incomplète et, partant, inexacte.

Le colonat fut un organisme très complexe et, tout d'abord, il y eut plusieurs sortes de colons. Les codes leur appliquent des dénominations diverses. Les uns sont appelés *originarii* ou *originales*, en témoignage de leur naissance sur le domaine; d'autres sont les *censiti* ou *ascripti* dont nous venons de parler, ou encore *tributarii*, parce qu'ils payent le *tributum* par tête. Il y a aussi des *coloni* et des *inquilini* : ce dernier mot, qui désignait à l'origine de simples locataires, est attaché ensuite à des hommes qui ressemblent de tout point aux colons. Mais il ne semble pas que ces termes aient été d'abord synonymes entre eux, ni qu'ils se soient appliqués aux mêmes hommes. Plusieurs lois permettent de reconnaître l'existence, au sein du colonat, de plusieurs catégories ou de plusieurs degrés. Cela était d'ailleurs presque inévitable, puisque le colonat s'était formé en dehors de toute réglementation législative et par une innombrable série de faits individuels qui pouvaient ne se ressembler qu'en partie. Cette réserve faite, nous allons essayer de saisir les traits qui sont communs à tous et qui caractérisent le colonat.

Le colon est un homme libre qui n'est assimilé ni confondu en aucun cas avec l'esclave et ne peut être réduit à l'état d'esclavage; il n'aura à fournir que les seuls travaux exigibles de l'homme libre. Son attache au sol ne lui fait pas perdre l'*ingenuitas*, une *novelle* de Valentinien III y veille particulièrement. Une loi de Théodose va jusqu'à dire que les colons sont tellement unis au sol qu'on doit les considérer comme des esclaves de la terre, mais sans mettre en oubli leur condition ingénue : *Licet conditione videantur ingenui, servi tamen terræ cui nati sunt æstimentur* [1]. Encore à la fin du Ve et au commencement du VIe siècle, Anastase et Justinien déclarent en termes formels que les colons sont des hommes libres et qu'ils restent libres sur leur terre.

Les codes déclarent à maintes reprises que le colon ne sera jamais vendu sans la terre, ce qui veut dire que ce n'est pas la personne du colon qui est vendue; la vente d'un colon signifie la vente d'une parcelle de sol à laquelle le colon est attaché. Il y a des marchés d'esclaves, il n'y a pas de marchés de colons.

Distinct de l'esclave, le colon est soustrait à l'esclavage et inapte à l'affranchissement, lequel ne trouve pas à s'exercer sur lui. Le mariage entre colon et esclave, entre esclave et colon est interdit en principe, c'est une mésalliance; on peut cependant le contracter, mais par tolérance et sans lui faire produire les effets du mariage légitime. Les enfants qui en naissent ne sont pas reconnus, ils suivent la condition de la mère. Le colon qui épouse une compagne de sa classe contracte un mariage aussi légitime que celui que pourrait contracter un citoyen romain; sa femme porte le titre d'*uxor*, ses enfants lui appartiennent, il exerce la puissance paternelle. Il peut acquérir, posséder et léguer; il peut même être propriétaire, en dehors, bien entendu, de sa tenure [2]. Il peut aliéner et transmettre son bien, pourvu que ce ne soit pas à l'insu de son maître. Aucune loi ne lui interdit d'ester en justice; il se présente devant le juge comme témoin, comme défendeur, comme demandeur. Il peut intenter un procès, même à son maître. L'Église fait la même distinction entre le colon et l'esclave. Celui-ci ne peut jamais entrer dans les ordres, même avec la permission de son maître; le colon n'aura qu'à se pourvoir du consentement de son propriétaire pour solliciter son élévation au sacerdoce. Ainsi, le colon ne se confond jamais en droit avec l'esclave.

En pratique, par bien des points, il se rapproche de lui. L'un appartient à un maître, l'autre à une terre, il est né pour cette terre, il lui doit son travail à perpétuité. Il est sujet du sol, il est considéré à un certain point comme en servitude, car sa condition apparente est à peine distincte de celle de l'esclave, leurs occupations sont identiques. Peu à peu on perd l'habitude de faire entre eux la distinction. Dès la fin du IVe siècle, on n'admet pas qu'une femme colone épouse un homme libre, une telle union ne serait pas réputée légitime mariage [3]. Le législateur finira par dire qu'on ne voit presque plus de différence entre l'esclave et un colon. Ainsi le colonat est devenu une condition intermédiaire outre la liberté et l'esclavage.

Il y a une liberté qui manque au colon, celle de quit-

[1] *Code justinien*, l. XI, tit. LII, leg. 1; *videantur* ne signifie pas « ils paraissent », mais « ils sont ». — [2] *Code théodosien*, l. XII. tit. I, leg. 33, loi de 342, montre des colons qui possèdent en propre, *privato dominio possident*, plus de vingt-cinq arpents de terre. — [3] *Code justinien*, l. XI, tit. LXVIII, leg. 4; *Novelles*, de Justinien, XXII, 17.

ter le domaine où il est attaché. « Il ne peut en être séparé un seul moment, » dit le Code justinien, tout essai de départ est réputé fuite et traité en délit. Le lien entre la terre et le colon est si étroit qu'on ne peut plus le dénoner et concevoir l'une sans l'autre, le colon devient objet de propriété, il est « possédé ». Deux propriétaires peuvent être en procès touchant la « propriété » d'un colon. La loi distingue même le cas où l'on n'est qu'un « possesseur de bonne foi » de celui où l'on est légitimement « propriétaire » d'un colon. Celui-ci fait partie du fonds et en subit les conditions. Le colon est sujet à prescription. Le colon fugitif qui parvient à se dérober pendant trente ans, ou qui n'est pas réclamé, devient libre, passé ce terme. C'est-à-dire qu'il continue à être libre, mais sans appartenir désormais à une parcelle de sol déterminée.

Qui dit colon, dit la famille entière du colon, sa femme, ses enfants. La seule différence en faveur de la femme colone, c'est que, pour elle, le délai de prescription est réduit à vingt ans.

Arrêtons-nous à un cas bien caractéristique. Une femme colone a quitté son domaine; elle a été reçue sur un autre domaine et s'y est mariée avec un colon. Si on la trouve avant la prescription de vingt années écoulées, elle doit être ramenée à son lieu d'origine. Séparée de son mari, celui-ci ne peut pas la suivre. Leurs enfants seront partagés, deux tiers avec le mari, un tiers avec la femme. Voici une famille détruite, le développement des individus compromis; le législateur n'a fait qu'appliquer logiquement le principe que le colon est la propriété du sol, mais les conséquences sont telles qu'il s'attendrit et cherche à trouver une solution moins barbare; voici donc ce qu'il propose : au moment où le propriétaire de la femme colone se présentera pour la reprendre, l'autre propriétaire chez qui elle s'est mariée aura le droit de la garder en troquant à sa place une autre femme et des enfants en nombre égal à ceux qui doivent la suivre. Par ce détour, la famille restera unie. Cette sorte d'échange en vue du respect de la famille, qui n'avait été d'abord que facultatif, fut rendu obligatoire par Honorius et par Valentinien III.

Le colon, en théorie, ne peut changer d'état, celui-ci est perpétuel. L'armée lui est fermée et cependant, en pratique, il n'est pas douteux que beaucoup de colons ne devinssent soldats, ces soldats sont même exempts de taxe colonaise et exemptent du même coup leur femme. L'interdiction d'entrer dans l'armée signifie simplement interdiction d'y entrer sans l'aveu du propriétaire. Or, comme le domaine est dégrevé d'autant de taxes de colons qu'il y a de colons devenus soldats, le propriétaire n'a pas un très grand intérêt à refuser son aveu. L'homme qui avait été soldat pendant quinze ou seize ans ne devenait pas colon; il y avait donc, de ce côté, moyen d'échapper au colonat. Il en était de même de l'Église. La loi ne permettait pas au colon d'entrer dans les ordres sans l'aveu du propriétaire, mais cet aveu suffisait à ouvrir la cléricature et le monachisme a un très grand nombre de colons. Ce qui paraît avoir été surtout fréquent, c'est qu'un colon devint le prêtre même du domaine dont il avait été colon, et en pareil cas il restait soumis aux obligations du colonat à l'égard du propriétaire. Son caractère de prêtre l'obligeait seulement à chercher quelqu'un qui fît les corvées à sa place.

La condition du colon est héréditaire. Une loi de Gratien et de Théodose prononce que celui dont le père ou le grand-père était colon et qui, parti tout enfant du domaine, aura réussi à entrer dans l'armée, sera rendu au domaine. L'hérédité est une règle absolue en matière de colonat. Un colon a cultivé longtemps une terre et son fils n'y a jamais vécu, jamais fait œuvre de colon, son père suffisant au travail; le père meurt, Justinien décide que le propriétaire a droit de ramener ce fils occuper une situation à laquelle il est lié par sa naissance. Un colon fugitif meurt avant le délai de prescription, il a eu un fils pendant sa fuite, ce fils appartient au domaine et y sera ramené de force. Une femme colone s'est mariée hors du domaine à un homme libre, elle est reprise et ramenée avec ses enfants sur le domaine.

Cet ensemble de règles, les unes logiques, les autres impitoyables à force de logique, ont toutes un commun objet, qui est d'empêcher le colon de quitter le domaine.

En regard de l'arbitraire, mettons la garantie. Une loi de 357 défend au propriétaire de vendre sa terre sans les colons. « Si quelqu'un, dit-elle, veut vendre ou donner un domaine, il n'a pas le droit de garder pour lui les colons ni de les transporter sur un autre domaine. » L'acheteur consent-il à cette combinaison, elle est interdite au vendeur, car il ne faut en aucun cas que les colons soient dépossédés. Défense également de vendre une parcelle du domaine avec les colons installés sur cette parcelle et beaucoup d'autres qu'on leur associe pour s'en débarrasser. Interdiction à l'acheteur d'introduire sur le domaine des nouveaux venus au préjudice des colons établis ou de remplacer les colons par des esclaves. Le déplacement d'un colon d'un domaine dans un autre ne peut être toléré que s'il est démontré qu'un domaine a trop et l'autre pas assez de colons; en ce cas, la famille du colon déplacé ne devra pas être partagée entre les deux domaines.

Toutes ces dispositions sont visiblement favorables aux colons et les constituent dans une espèce de droit à l'égard du sol qu'ils cultivent. Non un droit absolu, écrit, avoué, mais une pratique, un usage invétéré qui font que le colon ne peut être évincé.

VIII. Devoirs et redevances. — D'après tout ce qu'on vient de voir, ne serait-on pas tenté de se figurer le colon comme un malheureux? Et cependant, dans la pratique de la vie, le colon semble ne pas se plaindre de son sort. Il a un maître sans doute, ce qui n'implique pas le dernier degré de l'infortune, et ce maître ne le possède pas, n'a pas l'autorité directe sur sa personne. Le colon est le serviteur de la terre et non pas le serviteur d'un homme. Saint Augustin donne de lui une définition exacte et qui a dû être celle des contemporains : « Nous appelons colons, écrit-il, ceux qui doivent leur condition au sol où ils sont nés et qui le cultivent sous l'autorité domaniale d'un propriétaire [1]. »

Tout tenancier qu'il est, et il est surtout cela, le colon n'est-il pas en un certain sens propriétaire de cette parcelle du sol d'où le propriétaire ne peut l'évincer. C'est sans doute un mode inférieur de possession, mais c'en est un. Au reste, qu'a-t-il à redouter de son propriétaire? En cas de fuite, celui-ci le fait chercher et ramener; dans un autre cas particulier, Justinien donne au *dominus* le droit d'infliger au colon un châtiment modéré [2], et un texte juridique qui autorise le colon à s'adresser à la justice publique pour « exigences injustes » ou pour « injure commise » implique l'existence de règles connues et suffisamment précises qui déterminaient les rapports entre propriétaire et colon.

Nous savons que la condition du colon est à peu près immuable, nous voudrions savoir en quoi consiste cette condition : sa vie journalière, son état réel, ses devoirs et ses droits, la mesure de son labeur, la proportion entre ses services et ses profits, son établissement agricole, son installation domestique; et c'est là

[1] S. Augustin, *De civitate Dei*, l. X, c. 1, n. 2. — [2] *Code justinien*, l. XI, tit. XLVIII, leg. 24.

malheureusement ce que nous savons le moins, pour la raison que rien de tout cela n'était matière législative.

Un premier point assuré, c'est que le colon ne doit pas d'autre travail qu'un travail de culture : *ruralia obsequia* [1]. Comment s'y prend-il pour s'en acquitter? Est-ce par groupes, sous un chef, qui parcourent une portion ou la totalité du domaine ou bien chacun d'eux cultive-t-il un lot particulier, toujours le même? Aucune réponse précise n'est possible. Rien ne permet d'affirmer que le colon eût en tenure un lot individuel, immuable; tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il n'a pas légalement de tenure à lui, vraisemblablement le propriétaire restait le maître d'ordonner un déplacement, le transfert d'une famille colonaise d'une partie du domaine dans une autre partie. Il n'est donc pas possible de démontrer que le colon travaillât toujours isolément ni surtout que la même tenure lui fût toujours assurée, surtout un rapatriement forcé.

Les lois ne disent pas que le colon aura une tenure à soi, mais elles sous-entendent toujours que c'est là la pratique ordinaire. Une loi de 365 interdit au colon d'aliéner sa tenure, ce qui implique qu'il travaille toujours un même sol. D'autres lois signalent la « redevance » ou le « revenu » que paye le colon, ce qui marque incontestablement qu'il a une culture à lui. Le colon n'est donc pas un cultivateur forcé comme l'esclave rural, il est tenancier. Une loi de Justinien est très claire sur ce point; elle prononce que, « s'il est constaté que les colons ont payé la redevance pendant une longue suite d'années, le juge, suffisamment éclairé par cette preuve, décidera en faveur du propriétaire; mais s'il y a doute, le juge surseoira au jugement; en attendant, il exigera que le colon donne caution pour sa redevance de l'année, jusqu'à ce qu'il soit décidé s'il doit ou non la payer. Il peut arriver encore, ajoute la loi, que le colon ne puisse pas ou ne veuille pas donner caution; en ce cas, il payera sa redevance au juge, et elle sera mise en dépôt pour être, selon l'issue du procès, acquise au propriétaire ou restituée au colon [2]. » Ceci ne laisse aucun doute sur la qualité de tenancier du colon qui paye fermage; nous y voyons en outre que la redevance annuelle sera payée « aux termes fixés par la coutume [3], » c'est-à-dire la coutume du domaine.

Cette coutume, spéciale à chaque terre, s'était établie à une époque ancienne; probablement dès l'entrée des colons sur la propriété, une convention verbale était intervenue entre le propriétaire et eux, réglant le détail des obligations, des travaux, des droits de chacun. Cet accord consenti, observé, transmis, maintenu était devenu coutume immuable sur chaque domaine; elle y faisait loi. La vraie législation du colonat n'était pas dans les codes, mais dans ces coutumes et règlements aussi nombreux et variables que les domaines qu'ils régissaient. Tout cela a péri.

Les codes ne contiennent rien touchant la nature et la quantité des redevances; cela était réglé sur chaque domaine par la coutume du domaine; le plus souvent les redevances étaient en nature, à moins que la coutume du domaine ne déterminât qu'elle serait en numéraire [4]; parfois la redevance était partie en nature, partie en argent; enfin une loi fait allusion à des corvées [5]. D'après le règlement du *saltus Burunitanus*, les colons sont tenus « à six journées par an, dont deux de labour, deux de sarclage ou hersage et deux de moisson, » chaque fois avec leurs bœufs ou leurs chevaux.

L'État n'avait pas créé ces coutumes locales, mais il s'attacha à les faire respecter de part et d'autre, imposant aux propriétaires et aux colons le respect des conventions anciennes. Nous avons une loi de Constantin ainsi conçue : « Tout colon dont le propriétaire exigera plus que ce qui est accoutumé, plus qu'il n'a été exigé dans les temps antérieurs, se présentera devant le juge le plus proche et ce juge devra non seulement défendre au maître d'augmenter à l'avenir les redevances coutumières, mais encore faire restituer au colon tout ce qui aura été exigé de lui indûment [6]. » Arcadius rappelle cette règle [7]; Justinien la confirme : « Que les propriétaires se gardent bien d'introduire aucune innovation; autrement le juge fera réparer le dommage fait au colon et il veillera à ce que, dans la prestation des redevances, la vieille coutume soit observée [8]. »

Pour l'acquittement de l'impôt, le gouvernement n'avait pas fixé un mode uniforme. Ici le propriétaire est imposé, là ce sont les colons qui sont dénombrés et taxés comme unité foncière; ailleurs le colon remet sa taxe au propriétaire qui la transmet au fisc. Dans la pratique, les trois procédés se valaient et le gouvernement laissait à chaque domaine le choix, mais, ce choix fait, il fallait s'y tenir. Nous lisons dans une loi : « Après avoir réglé le payement des redevances, passons au payement des contributions. S'il est d'usage, dans le domaine où le litige s'est produit, que le colon les paye directement, il devra se conformer à l'ancienne coutume, et aucun préjudice ne devra être apporté aux droits du propriétaire, lequel jusqu'ici ne payait pas l'impôt [9]. Mais s'il est de coutume que le colon remette au propriétaire sa redevance et sa contribution à la fois et qu'ensuite le propriétaire, faisant deux parts de ce qu'il a reçu, garde une partie à titre de redevance et remette l'autre à l'État à titre de contribution, en ce cas, le colon versera au magistrat la double somme, redevance et impôt, et le magistrat fera le départ, jusqu'à ce que l'issue du procès ait marqué si la quittance de l'impôt devra être remise au colon ou au propriétaire [10]. »

Rien ne nous apprend si la tenure était transmise intégralement du père aux fils; en pratique, il est des plus probables que cette intégrité n'était entamée que pour les plus graves motifs. Probablement aussi la tenure était héréditaire. Existe-t-il un droit de succession, c'est-à-dire une redevance à acquitter pour le transfert? Nous l'ignorons. A défaut d'héritiers, la tenure revient au propriétaire, mais en est-il de même des biens personnels du tenancier? Une loi de 434 vise les prêtres et les moines qui meurent intestats et dont les biens sont dévolus à leurs églises ou monastères, à moins que les défunts ne fussent colons, auquel cas les biens « sont dus au propriétaire du domaine où ils sont nés [11]. » Si on fait attention au contexte, on voit que le législateur ne parle ici que « de prêtres ou de moines qui n'auraient ni parents, ni enfants, ni cognats, et qui d'ailleurs mourraient sans avoir fait de testament. » Il faut la réunion de ces conditions diverses pour que la succession du colon soit dévolue au propriétaire. Loin donc que cette loi nous fasse supposer une sorte de mainmorte au préjudice du colon décédé, elle implique que ses enfants héritent de lui, et que, à défaut d'enfants, ses ascendants ou ses collatéraux héritent encore. Elle implique même que le colon a le droit de tester. Ce n'est qu'à défaut d'héritiers légitimes ou testamentaires que le propriétaire hérite du colon.

Ceci ne s'applique pas à la tenure, pour laquelle il

[1] *Code justinien*, l. I, tit. III, leg. 16; cf. *Code théodosien*, l. V, tit. IV, leg. 3, édit. Hænel. — [2] *Code justinien*, l. XI, tit. XLVIII, leg. 20. — [3] *Code justinien*, l. XI, tit. XLVIII, leg. 20. — [4] *Code justinien*, l. XI, tit. XLVIII, leg. 5. — [5] *Code justinien*, l. XI, tit. LIII, leg. 1. — [6] *Code justinien*, l. XI, tit. L, leg. 1. — [7] *Code justinien*, l. XI, tit. L, leg. 2, n. 4. — [8] *Code justinien*, l. XI, tit. XLVIII, leg. 23, n. 2. — [9] *Code justinien*, l. XI, tit. XLVIII, leg. 20, n. 3. — [10] *Code justinien*, l. XI, tit. XLVIII, leg. 20, n. 3. — [11] *Code justinien*, l. I, tit. III, leg. 20.

semble que la succession en ligne directe fût seule admise. Mais, en ce qui concernait les biens propres, le droit successoral était le même pour le colon que pour l'homme libre. Il y avait cette seule particularité que la succession vacante passait au propriétaire plutôt que de passer à l'État.

Le colon acquiert pour soi. Les biens ne sont pas saisissables pour les dettes du maître, mais lui-même ne peut aliéner son bien qu'à la condition « d'informer et de consulter » le propriétaire. Disposition bizarre et dont il est bien difficile de rendre compte. Le maître a-t-il le droit de refuser cette aliénation, ou bien seulement le droit de conseiller son colon au mieux de l'intérêt commun du colon, de la terre et du propriétaire? Peut-être a-t-il le droit de s'opposer à une transaction entre son colon et un colon d'un autre domaine. C'était encore une conséquence de ce lien étroit que nous avons signalé entre le colon et le domaine, lien qui écartait jusqu'à la possibilité pour le colon de rien détacher de ce qui enrichissait le domaine, pas plus les biens que les personnes. Ces biens, cette épargne privée étaient comme l'opulente surabondance du produit de la tenure, ils faisaient corps avec le domaine.

Si les colons étaient heureux ou malheureux, ils n'ont pas pris la peine de nous le dire. Le code n'est guère loquace à leur égard, la littérature contemporaine ne l'est guère plus. Il y avait des colons fugitifs, nous l'avons vu, le fait n'est guère douteux, mais nous ignorons dans quelle proportion le fait se produisait. Il existe sur la matière treize décrets ou rescrits impériaux espacés dans l'espace de deux siècles et sur l'étendue de l'empire entier, cela ne peut rien apprendre qui vaille des chiffres ou qui mette sur la voie. Au reste, pourquoi fuit-on le colonat? Ici nous sommes mieux instruits.

Parmi les fugitifs, les uns obéissent à l'ambition, les autres à l'intérêt. Les premiers se soucient de parvenir aux grades de l'armée, aux charges de l'administration, aux dignités de la cléricature. Tout ceci ne prouve pas qu'ils sont malheureux à titre de colons, mais qu'ils sont impatients de se procurer une condition plus relevée. Les seconds fuient pour chercher un domaine dont la coutume soit plus avantageuse au colon que la coutume en vigueur dans le domaine sur lequel ils vivent; ces fugitifs ne sont pas dégoûtés du colonat puisqu'ils s'obstinent à demeurer colons, ce qu'ils fuient, ce n'est pas la misère inhérente à leur condition, c'est la rigueur d'un règlement par trop désavantageux ou l'arbitraire d'un maître trop exigeant.

Durant les derniers siècles de l'empire, on ne cesse pas de voir des colons volontaires, et ces gens arrivés à l'expiration d'un essai de vingt-neuf ans s'obstinent à ne pas quitter la condition qu'ils savent les engager à perpétuité. Ces engagés volontaires du colonat déclarent leur volonté par acte enregistré dans les archives municipales. Afin d'éviter la violence, l'entraînement, le législateur exige du colon spontané une déposition verbale faite en public et une lettre signée de sa main; ces deux actes écrits rendent malgré tout assez difficile de faire un homme colon malgré lui. On se faisait donc colon volontairement et sciemment au ve et au vi^e siècle, alors que personne ne pouvait ignorer la situation des colons.

Un des rares écrivains qui se soient souvenus des colons s'apitoie sur leur sort. Il est vrai que c'est Salvien, chez lequel on ne s'aventure pas d'ordinaire à trouver de l'histoire. A l'entendre, le colonat est « un joug », le colon a été « dépouillé de son bien et de sa liberté, » il a été « changé en esclave, comme ceux qui entraient dans la demeure de Circé étaient changés en bêtes. » Défions-nous des auteurs qui remplacent les comparaisons par des métaphores. Ce colon si misérable, au dire de Salvien, c'était jadis un propriétaire, il a cessé de l'être parce qu'il l'a voulu, parce qu'il a vu dans cette mutation d'état son avantage. Personne, ni aucune loi ne l'obligeait à se dessaisir de son champ et à lui préférer une tenure. Cette tenure est au moins aussi étendue et aussi productive que le champ contre lequel il l'a troquée, elle l'est même davantage, car un dernier mot de Salvien éclaire tout l'épisode : « Ceux qui se font colons, dit-il, sont des hommes avisés et qui calculent bien [1]. »

Le petit propriétaire, en effet, n'est pas de taille à subsister dans le voisinage du possesseur de vastes domaines avec son organisation en personnel et en matériel faite en vue d'une exploitation et d'un rendement facilités par la main-d'œuvre à prix réduit de tous les corps de métiers auxquels un propriétaire, petit ou grand, est contraint d'avoir recours. Ce n'est pas seulement parce que son puissant voisin est entouré de laboureurs, de bergers, de vignerons, mais parce qu'il héberge sur son domaine tous les artisans nécessaires, meuniers, charpentiers, charrons, bourreliers, etc. Enserré et comme étouffé entre ses puissants voisins, le petit propriétaire est dans la situation qu'aurait de nos jours un ouvrier travaillant seul entre de grandes usines. Mal outillé, payant tout plus cher, vendant tout plus mal, risquant davantage en proportion, perdant beaucoup de temps et de forces sans profit, il s'appauvrissait peu à peu, et sa terre aussi s'amaigrissait et se stérilisait entre ses mains. Il est à peine besoin d'être un homme avisé pour calculer que la condition de colon est plus plantureuse et plus désirable que celle de petit propriétaire, et c'est ainsi que Salvien se trouve amené à remarquer « qu'ils se réfugient dans le domaine du grand propriétaire comme dans un asile[2]. »

Pour des hommes laborieux et sobres — et la race des campagnes était alors ce qu'elle est demeurée jusqu'à nous — le colonat était une aubaine. Il est à présumer que la perpétuité rassurait plus qu'elle n'inquiétait et en tous cas le point d'honneur ne devait guère tracasser ces populations très ignorantes et que l'idée d'être traitées en « serfs de la glèbe » laissait sans doute aussi indifférentes qu'il est possible de l'être. Ces grands mots dont nous faisons des épouvantails ne circulaient pas, n'existaient pas.

Le colonat a été un progrès et un bienfait; il a marqué l'avènement d'un régime économique permettant de supprimer la culture par décuries d'esclaves, et contribuant pour sa part à l'abandon de l'esclavage. A une décurie servile succèdent huit ou dix tenures libres vivant d'une vie indépendante, régulière, assurée. A une culture faite sans goût, sans intelligence succéda une culture soucieuse de connaître les ressources de la terre, de la traiter avec la prévoyance et la prudence de celui qui devra son existence et son bien-être à la nature et à la qualité des moyens qu'il emploiera. Les défrichements, les assolements vont progresser petit à petit et si le grand propriétaire n'a qu'à s'en féliciter, c'est surtout le tenancier et ses fils après lui qui en recueilleront le bénéfice durable.

IX. Colons de l'Église romaine. — Pas plus que l'empire n'avait créé le colonat, pas plus le colonat ne disparaît avec l'empire. Les invasions surviennent, le colonat subsiste. Étudions-le d'abord en Italie [3].

Le premier livre du Registre de saint Grégoire le Grand contient, sous forme de lettre adressée au sous-diacre Pierre, recteur du patrimoine de l'Église ro-

[1] Salvien. *De gubernatione Dei*, l. V, c. VIII. — [2] *Ibid.* —
[3] Nous avons jusqu'ici résumé et cité souvent Fustel de Coulanges, *Rech. sur quelques problèmes d'hist. Le colonat romain*, in 8°, Paris, 1885, p. 3-145. Nous y reviendrons.

maine en Sicile, une sorte de rescrit qui règle diverses questions relatives à l'administration des domaines de l'Église [1]. Il y est beaucoup parlé des paysans qui vivent sur les terres de l'Église romaine et de leurs rapports avec le propriétaire, représenté par ses divers agents. Ce document est d'une importance capitale, mais ce n'était pas un traité didactique sur la matière, ce qui explique pourquoi il est incomplet et son explication d'autant plus laborieuse et plus délicate que certains points importants sont passés sous silence, le correspondant du pape sachant à quoi s'en tenir sur ces questions. Comme chacun se croit autorisé à supposer, dans l'impartaite transcription du IXe siècle à laquelle nous devons la traduction des Registres de saint Grégoire, les fautes qui cadrent le mieux avec ses théories ou avec ses hypothèses, chaque interprétation emporte avec elle les corrections qui la rendent vraisemblable ou certaine [2].

Le « Patrimoine de Sicile » est le terme sous lequel on désignait l'ensemble des terres possédées à titre privé par l'Église romaine dans la grande île. Le pape, à qui incombait la gestion de tout le temporel de son Église, ne pouvant être présent partout, déléguait dans chaque province un fonctionnaire, sous-diacre de l'Église de Rome et pourvu du titre de recteur du patrimoine : *Ubi nos præsentes esse non possumus, nostra per eum cui præcipimus repræsentatur auctoritas, quamobrem Petro subdiacono infra provinciam Siciliam vices nostras commisimus* [3]. Le titre était plus sonore que la charge n'était réelle; au temps de saint Grégoire, le pape tenait son monde en main, surveillait de très près tout son personnel, discutait, décidait, soucieux d'augmenter le revenu de la terre et le bien-être des cultivateurs.

Un fait frappe tout d'abord dans cette lettre du pape, c'est l'étroite dépendance où sont, à l'égard de l'Église, les *rustici* qui vivent sur ses terres. Ils semblent être à la merci du propriétaire, car c'est de lui seul qu'ils peuvent attendre justice : si on les exploite, c'est à lui qu'il appartient de connaître de leurs griefs et d'y faire droit. Heureux quand c'est à saint Grégoire qu'ils ont affaire !

Ces *rustici* sont opposés quelque part aux *conductores* [4] et assimilés aux *coloni*. Après s'être élevé contre l'abus, fréquent en divers lieux, d'exiger des *rustici* plus qu'ils ne doivent, le pape conclut : *super justa ergo pondera præter excepta et vilicitia nihil aliud volumus a colonis Ecclesiæ exigi* [5].

Dans sa lettre au recteur du patrimoine, saint Grégoire traite d'abord des *rustici* ou *coloni*. Il a appris, dit-il, que les *rustici Ecclesiæ* étaient très maltraités dans les achats de blé qu'on était tenu de leur faire, car, lorsque la récolte était bonne (ce qui rendait l'acquisition des denrées plus facile et leur écoulement moins aisé), on cessait de leur acheter la quantité de blé convenue. Cet *on* désigne évidemment l'administration patrimoniale, car saint Grégoire est en mesure d'*ordonner* aussitôt que l'on continue à acheter aux *rustici Ecclesiæ* la même quantité de blé, dans les bonnes années comme dans les mauvaises, en se réglant pour le payement sur le cours officiel du marché [6]. Il ajoute que les risques du transport étaient souvent laissés à la charge des *rustici*, ce qu'il proscrit absolument [7]. Tout au plus tolère-t-il [8] l'usage qui s'est introduit d'exiger des paysans de l'Église, sous le nom de *sextariaticum*, deux setiers en sus de chaque boisseau, ce qui porte le boisseau à 18 setiers (au lieu de 16 qui est le chiffre normal), mais il défend d'aller au delà, et d'augmenter arbitrairement la capacité du boisseau [9] : l'abus, d'ailleurs, ne profitait qu'aux intermédiaires et pas un setier de plus n'entrait dans les greniers de l'Église [10].

Autre vexation. La livre d'or comprenait légalement 72 sous, mais en percevant les redevances des colons, on la comptait pour 75 sous et demi et le pape réprouve et veut abolir cet abus. Pourtant, comme il y avait là un usage déjà ancien, qui finit par constituer presque un droit, Grégoire dispose qu'on évaluera ce que produisait cette majoration de la livre et qu'on y joindra le produit des diverses autres menues charges exigées des *rustici* en sus de compte; cela fait, on ajoutera pareille somme au chiffre de la *pension*, c'est-à-dire de la rente qu'ils doivent à l'Église, et ainsi tout ce qu'on tirait jusque-là de chaque *rusticus* par des moyens détournés figurera officiellement dans le chiffre même de sa redevance [11]. Et, pour que l'abus de ces charges ne puisse reparaître, pour que le pape ne se trouve pas avoir purement et simplement augmenté la quotité des *pensions* sans avoir diminué pour cela les surcharges, Grégoire ordonne que dorénavant les quittances seront ainsi libellées, qu'elles contiendront le chiffre de la redevance due par un chacun et proscriront toute espèce de supplément en ces matières. Et comme le recteur lui-même tirait quelque profit personnel de ces droits accessoires, le pape décide qu'il en toucherait l'équivalent sur le principal de la rente [12].

Le pape recommande de veiller à ce qu'on ne fasse pas usage de faux poids pour peser les *pensions* des *rustici*, et de n'exiger d'eux aucun supplément en dehors de la redevance et des *excepta* [13] et *vilicitia* [14] que le pape tolère [15]. Outre leur redevance, les colons de l'Église acquittaient la *burdatio*, c'est-à-dire l'impôt foncier. Celui-ci était perçu en trois termes : septembre, janvier, mai, et le terme de septembre était le plus pénible à acquitter pour les cultivateurs qui n'avaient pas encore vendu leur récolte et se trouvaient réduits à emprunter à des taux usuraires. Le pape décide que le recteur du Patrimoine fera l'avance au Trésor de ce que les *rustici* ne pourront acquitter, sauf à récupérer ses avances au fur et à mesure des rentrées opérées par les paysans, sans leur assigner toutefois de terme fixe, de peur que, pressés par le temps, ils ne puissent attendre le moment où l'Église fait ses achats et qu'ils ne se voient obligés de vendre tout de suite à vil prix ce qui leur suffirait plus tard pour satisfaire à leurs obligations envers l'Église — à laquelle ils sont tenus de vendre une partie de leur

[1] S. Grégoire le Grand, *Registrum epistolarum*, édit. Ewald, dans *Monumenta Germaniæ hist.*, l. I, epist. XLII. Nous résumerons et citerons dans ce paragraphe P. Fabre, *Les colons de l'Église romaine au VIe siècle. Étude d'une lettre de saint Grégoire le Grand*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1896, t. I, p. 74-91. — [2] On citera l'édition Ewald. Sur les interprétations principales du document : Savigny, *Ueber den römischen Colonat*, dans *Vermischte Schriften*, t. I, p. 1-54; Fustel de Coulanges, *op. cit.*, p. 145-151; Mommsen, *Die Bewirthschaftung der Kirchengüter unter Papst Gregor I*, dans *Zeitschrift für Social- und Wirtschaftsgeschichte*, 1893, p. 43-60. — [3] *Epist.*, l. I, n. 1. — [4] *Epist.*, l. I, n. 48, édit. Ewald, t. I, p. 65, lign. 1-6. — [5] *Ibid.*, t. I, p. 64, lign. 7-8. — [6] *Cognovimus rusticos Ecclesiæ vehementer in frumentorum pretiis gravari, ita ut instituta summa eis in comparatione abundantiæ tempore non servetur, et volumus, ut juxta pretia publica omni tempore, sive minus sive amplius frumenta nascantur, in eis mensura comparationis teneatur*, p. 62, lign. 1-4. C'est par opposition à cette prestation des paysans de l'Église que saint Grégoire écrit au même recteur, quelques mois plus tard : *Quinquaginta vero auri libris nova frumenta ab extraneis compara*, l. I, epist. LXX, p. 90, lign. 3. — [7] *Frumenta autem quæ naufragio pereunt per omnia volumus reputari*, p. 62, lign. 4-5. — [8] *Ibid.*, p. 62, lign. 6-9. — [9] *Ibid.*, p. 62, lign. 9, 10. — [10] *Ibid.*, p. 62, lign. 8-9. — [11] *Ibid.*, p. 62, lign. 13-14; p. 63, lign. 1-9. — [12] *Ibid.*, p. 63, lign. 9-14; p. 64, lign. 1-3. — [13] *Ibid.*, p. 64, lign. 4-5, 6-7. — [14] Prestations en nature que les colons doivent au propriétaire en sus de la redevance. — [15] Un droit qui profitait, semble-t-il, aux *conductores*.

récolte, et qui compte sur eux pour remplir ses greniers[1].

Une dernière servitude pesait sur les colons. Ils ne pouvaient se marier sans le consentement du propriétaire ou de son représentant; aussi devaient-ils, pour se marier, acquitter un droit, qui profitait au *conductor*. Saint Grégoire veille à ce que ce droit n'ait rien d'excessif : en aucun cas, il ne devra dépasser un sou d'or[2].

Ces colons de l'Église ne sont pas des esclaves : *ex legum districtione sunt liberi*, dit saint Grégoire[3], mais ils sont attachés au sol et ne le peuvent quitter : *ad colenda quæ consueverunt rura permaneant*[4]. Ils ne peuvent se marier au dehors, *in ea massa, qua lege ex condicione ligati sunt, socientur*[5], et si, par tolérance, on en laisse quelques-uns sortir du domaine pour exercer une industrie, ou pour faire carrière dans l'administration patrimoniale, ils n'en demeurent pas moins, selon le mot de saint Grégoire, les « sujets » du sol originaire, où on peut toujours les faire revenir. Cette espèce de servitude est héréditaire et nous voyons le pape rappeler à un colon devenu *defensor* que ses enfants demeurent enchaînés à la glèbe originelle[6].

Chaque famille de colons cultive un lot de terre inaliénable : toute location faite de ce lot à une tierce personne est nulle de plein droit[7]. Maître de sa récolte[8], le colon la vend comme bon lui semble, à charge d'acquitter l'impôt qu'il doit à l'État et la revedance qu'il doit au propriétaire du sol, c'est-à-dire à l'Église; en raison, sans doute, des besoins de l'Église romaine, qui peu à peu a été amenée à se substituer au gouvernement impérial pour le service de l'annone et l'approvisionnement de Rome, un accord est conclu avec les colons, en vertu duquel chacun d'eux tiendra à la disposition de l'Église un nombre déterminé de boisseaux qu'elle devra leur acheter chaque année au prix courant.

Mais, la redevance une fois payée, le colon n'est pas quitte envers l'Église. Il doit encore des fournitures supplémentaires (*excepta*) et des cadeaux aux *conductores* ou fermiers (*vilicilia*). Volontiers je croirais que ce n'est pas tout encore. Saint Grégoire parle quelque part des *angariæ*, c'est-à-dire des corvées qu'on était en droit d'exiger des colons. S'agit-il de journées de travail dues au propriétaire ou à son représentant, ou bien faut-il entendre simplement par là l'ensemble des obligations qui s'imposent au colon en dehors de sa redevance? Il n'est pas question, dans les lettres de saint Grégoire, de journées de travail ou de prestations de bêtes de somme fournies par les colons aux *conductores*, mais le mot corvées, *angariæ*, supplée à ce silence dans une certaine mesure. Les colons, sous le régime de la *conductio*, sont astreints à des corvées, et, comme l'emphytéose, en se substituant à la *conductio*, ne change rien à la condition des colons, les corvées de la *conductio* doivent être les mêmes que celles de l'emphytéose. Or, saint Grégoire, s'adressant à un emphytéote de Campanie, lui demande de lui prêter, pour un charroi de poutres destinées aux basiliques romaines, le secours de ses hommes et de leurs bœufs : *hac in re homines cum bobus suis facial præbere solacia*. Ces hommes qui ont leurs bêtes à eux, et qui pourtant vivent sur les terres d'autrui, sont bien des colons, et l'emphytéote a le droit d'exiger d'eux à la fois une certaine main-d'œuvre personnelle et un certain service de leurs animaux.

La lettre du pape Grégoire le Grand est pour nous un document analogue à l'inscription du *saltus Burunitanus*. Le pape est propriétaire de vastes domaines, comme l'était l'empereur, comme lui, il a sur chaque domaine un fermier et des colons, il écoute leurs réclamations et, au besoin, y fait droit, réprime les abus et exige, comme l'empereur Commode, qu'il soit fait publiquement lecture de sa lettre aux paysans intéressés et qu'il leur en soit remis un exemplaire « afin qu'ils sachent bien qu'ils doivent se défendre contre toute injustice. »

Jamais l'Église n'a réprouvé le colonat. Elle le maintenait sur ses propres domaines, puisqu'il était impossible qu'ils fussent cultivés autrement. Elle le respectait sur les domaines d'autrui. Elle ne voyait pas en lui une institution inique ou funeste. Si elle conseille souvent l'affranchissement des serfs, on ne la voit jamais conseiller l'affranchissement des colons. Aussi n'est-il pas prouvé que les colons aient jamais demandé d'être affranchis, c'est-à-dire de perdre leurs tenures. Le deuxième concile d'Orléans, en 538, établit dans son canon 25e comme une chose toute naturelle, qu'un colon ne pourra être ordonné prêtre qu'après avoir été dégagé par son propriétaire des liens du colonat. Le deuxième concile de Tolède, en 619, rappelle que « les lois séculières veulent que le colon reste attaché aux champs qu'il cultive. »

X. Législation barbare. — La *Loi romaine* rédigée en pays des Burgondes (*Lex romana Burgundionum*) considère le colon comme attaché au sol et punit par une amende l'admission, dans un domaine, du colon d'un autre domaine[9].

La *Loi romaine* rédigée en pays des Wisigoths, et par ordre d'Alaric II, reproduit les principales règles tracées par le *Code théodosien* pour les colons. « Le propriétaire chez qui sera trouvé un colon appartenant à un autre, devra non seulement le rendre, mais encore payer sa capitation[10]. » C'est exactement l'ancienne loi de Constantin, et ce n'est pas la seule, nous retrouvons les dispositions promulguées par Valentinien II, par Honorius. Ce ne sont à vrai dire que des traits de l'ancien colonat; mais ils suffisent à prouver que l'organisme a survécu. Or ces règles, tirées d'un recueil romain, mais promulguées par un roi wisigoth, ont eu force de loi et ont régi la plus grande partie de la Gaule durant quatre siècles.

Il a été fait d'autres recueils ou abrégés du droit romain au VIIIe et au IXe siècle. Ce sont des œuvres de praticiens qui n'écrivaient que ce qui leur était utile pour l'usage[11]. Tous ces recueils contiennent des lois sur les colons et ce sont les anciennes lois romaines. Le texte en est altéré, le sens n'en est pas toujours bien compris, mais on continue de les appliquer, parce que le colonat est toujours le même.

Le *colonus* se retrouve, dans la loi des Burgondes, désigné par le même vocable que dans l'empire, distingué du *servus*, et tellement immuable que le code des Burgondes ne contient aucune loi nouvelle sur lui. De même chez les Ostrogoths. L'*Édit de Théodoric* mentionne plusieurs fois le *colonus* ou *originarius* auquel s'appliquent toutes les mêmes conditions qui s'y appliquaient dans les codes romains[12].

La *Loi des Wisigoths* ne mentionne pas les colons, mais les actes du concile de Tolède, en 619, montrent qu'ils existaient[13].

La *Loi des Alamans*, écrite dans les premières an-

[1] *Epist.* I. I, n. XLVIII, p. 64, lign. 9-17. — [2] *Epist.* p. 65, lign. 1-6. — [3] *Epist.*, I. IV, ep. XXI; p. 256, lign. 5. — [4] Lib. IV, p. 256, lign. 5. — [5] Lib. IX, ep. CXXVIII, I. II, p. 128, lign. 17-18. — [6] *Ibid.*, p. 128. — [7] *Liber diurnus*, édit. Sickel, form. XXXIV. — [8] Lib. I, ep. XXXVIII, p. 64, lign. 10. — [9] *Lex romana Burgundionum*, vulgo *Papianus*, dans *Monum. Germ. hist., Leges*, I. III, p. 599. — [10] *Lex romana Wisigothorum*, édit. Haenel, 1849. — [11] Voyez l'*Epitome Aegidii* et la *Lex dicta Alaricii* ou *Epitome S. Galli*, dans l'édition Haenel en regard de la *Lex romana Wisigothorum*. — [12] *Edictum Theodorici*, 21, 22, 48, 65, 67, 68, 81, 101, 121, 146, 148. — [13] *Concilium Toletanum*, can. 3, dans Mansi, *Conciliorum amplissima collectio*, I. X, col. 558.

nées du VIIe siècle, mentionne ceux « qu'on appelle les colons. » Elle ne parle, il est vrai, que des colons d'Église et de ceux du roi, elle les distingue des esclaves et déclare expressément qu'ils sont hommes libres [1].

Le *wergeld* ou compensation légale assigne au colon un prix très supérieur à l'esclave dans la *Loi des Alamans* [2].

La *Loi salique* et la *Loi ripuaire* ne mentionnent pas le colon, mais on sait qu'elles sont loin de contenir une législation complète. A leur défaut, nous avons des chartes échelonnées du VIe au IXe siècle, des testaments nous montrent un possesseur transmettant à son légataire le domaine et les tenanciers [3]. Ajoutons encore les formules, nous en avons deux sur cet objet. Elles nous font assister à des procès où un homme est réclamé comme colon par un homme qui est ou qui se dit son maître [4]; ailleurs le défendeur résiste : « Je ne suis pas colon, dit-il, je suis né d'un père libre et d'une mère libre, et je suis prêt à en faire le serment [5]. » Une femme réclamée comme colone par un monastère répond que ni son grand-père ni son père, dont elle donne les noms, n'étaient « colons de ce saint », qu'en conséquence elle n'est pas sujette au colonat dans le domaine du saint et qu'elle est née libre de père et de mère. Le comte et son tribunal lui donnent gain de cause [6]. Ces formules d'actes judiciaires nous montrent clairement l'un des deux côtés de la situation du colon. Il est colon forcément et héréditairement par ce seul motif que son père et sa mère l'étaient.

Un acte inséré à la suite du *Polyptyque d'Irminon* nous offre le procès-verbal d'un débat devant le tribunal du roi où les demandeurs sont de simples colons. Ceux-ci se plaignent que leur propriétaire ait augmenté leur cens et leurs obligations. « Il exige de nous, disent-ils, plus de redevances que nos prédécesseurs n'en payaient. Il ne nous conserve pas les règles qu'avaient nos ancêtres [7]. » Le tribunal du roi entend les parties, et, après débat contradictoire et lecture de pièces écrites, se prononce contre les colons. Mais ce qui est digne d'attention, c'est que le jugement fût uniquement fondé sur ce fait que le propriétaire avait prouvé que les redevances qu'il exigeait actuellement n'étaient pas plus fortes que celles qu'on avait exigées dans le passé. Il montrait en effet une pièce écrite, reconnue authentique par les demandeurs, de laquelle il ressortait que les pères de ces colons payaient la même redevance que leurs fils. C'est sur ce point de droit que porte l'arrêt. Le propriétaire obtient gain de cause parce qu'il n'a pas augmenté les redevances, c'est donc qu'il ne pouvait pas le faire.

Le colon occupe toujours sur le domaine une tenure particulière et il n'y a pas d'exemple de culture collective; cette tenure s'appelle *colonica*, la tenure colonaire [8]. Nous ne voyons jamais que le propriétaire refasse le lotissement. Mais quand le propriétaire change, par l'effet d'une vente ou d'un legs, nous n'apercevons pas qu'on introduise de nouveaux colons aux dépens des anciens, ni qu'on fasse une nouvelle distribution de la terre.

La vieille règle en vigueur sous l'empire n'a pas varié : le propriétaire peut vendre sa terre, mais il vend en même temps les colons qui l'occupent [9]; s'il arrive qu'un texte mentionne le don d'un colon, il faut sous-entendre le don de la tenure. C'est ce qu'explique bien Nizezius dans son testament : « Je donne ces terres avec leurs colons et les revenus que les colons produisent [10], » et de même Widérad : « Je lègue la tenure qu'occupe Siébert, et je lègue aussi Siébert ainsi que sa femme et ses enfants, avec obligation pour lui et ses enfants de travailler à cette vigne [11]. »

Le colon cultive sa tenure comme il l'entend, il ne paraît pas être surveillé; sa redevance payée, les fruits sont à lui. Point de surveillance, point d'uniformité non plus, les conditions du colonat continuent à varier d'un domaine à l'autre, parfois dans un même domaine, d'une tenure à une autre tenure. Les inégalités sont parfois très grandes, mais, une fois établies, elles ne varient plus. Une curieuse application de ce principe se trouve dans le *Polyptyque d'Irminon* de l'abbaye de Saint-Germain. Deux domaines, appelés Vitriacus et Valliacus, avant d'appartenir à l'abbaye, avaient appartenu à Germain, qui les tenait en héritage de son père Eleutherius et de sa mère Eusebia. Il les avait légués au monastère avec leurs colons, et les descendants de ceux-ci payaient sous Charlemagne la même redevance exactement que leurs ancêtres payaient en 550 [12].

Telle était la règle immuable et incontestée que n'entament pas quelques faits tels qu'un allègement ou une augmentation de redevance, quand le propriétaire veut favoriser un colon ou étendre sa tenure.

Nous voudrions connaître avec précision la nature et le chiffre de ces redevances durant les siècles qui ont suivi l'empire romain. Les chartes du VIe au IXe siècle sont muettes [13]. C'est dans le code des Bavarois [14] que nous trouvons pour la première fois des renseignements précis sur le sujet qui nous occupe et encore ces renseignements ne sont applicables qu'aux seuls colons d'Église dans le pays des Bavarois.

« Le colon d'Église, est-il dit, doit d'abord l'*agrarium*, c'est-à-dire que, s'il récolte 30 boisseaux, il en doit 3; il doit aussi la dixième partie de son lin et du miel de ses ruches [15]. Il laboure, en outre, sur la terre du propriétaire, l'étendue d'une ansange, c'est-à-dire une bande de 40 pieds en largeur, et de 400 en longueur; il sème, il herse, il moissonne le même espace et met la récolte en grenier. Il fauche un arpent de pré et porte en grange. Il plante des vignes, défonce, provigne, taille et fait la vendange. Il doit ou fournir un cheval, ou aller lui-même où il est commandé; il fait les charrois jusqu'à 50 lieues, mais pas plus loin. Enfin il doit réparer la maison du maître, les granges, les écuries, suivant qu'il en est besoin [16]. »

Il est difficile de dire si ces règles du colonat sont d'origine germanique ou si elles procèdent de l'ancien colonat romain. On peut relever des points de ressemblance entre les charges du colon d'Église en Bavière et en Alemanie et les conditions imposées aux colons du *saltus Burunitanus*, la *pars agraria* du IIe siècle diffère relativement peu de l'*agrarium* du VIIe siècle. Les changements qu'on remarque peuvent être une aggravation des charges comme aussi une mention recueillie au VIIe siècle et omise au IIe.

[1] *Lex Alamannorum*, VIII, 6, dans *Monum. Germ. hist.*, *Leges*, t. III, p. 48. — [2] *Ibid.*, VIII, 6; il est vrai qu'il s'agit du colon d'Église et du colon du roi, toujours privilégiés. — [3] Pardessus, *Diplomata*, n. 118, 180, 300, 393, 437. — [4] E. de Rozière, *Formules*, n. 459; Zeumer, *Formulæ Senonicæ*, n. 20, p. 194. — [5] De Rozière, *Formules*, n. 479. — [6] *Ibid.*, n. 480. — [7] *Polyptyque d'Irminon*, édit. B. Guérard, p. 230, 241, 344; cet acte est de 828. — [8] Pardessus, *Diplomata*, 300, 452. — [9] Pardessus, *op. cit.*, t. I, p. 200 : *Testamentum Bertranni*; t. II, p. 372 : *Testamentum Abbonis*. — [10] Pardessus, *op. cit.*, *Charta Nizezii*, n. 393, anno 680. — [11] *Ibid.*, t. II, p. 324, n. 514, anno 721 : *Testamentum Wideradi*. — [12] *Polyptyque d'Irminon*, p. 117-118. — [13] Un passage de la Vie de saint Didiers de Cahors montre des colons vignerons devant au propriétaire le dixième de la récolte; il n'est pas dit qu'ils soient soumis à d'autres devoirs. — [14] Rédigé par l'ordre des rois francs, sous l'influence d'idées et de coutumes mérovingiennes, ce code a été inspiré par l'Église. — [15] *Lex Bajuwariorum*, I, 13, dans *Leges*, t. III, p. 278. — [16] La *Loi des Alamans*, qui a été rédigée sous la même inspiration que la *Loi des Bavarois*, marque que les colons de l'Église doivent à la fois des redevances et des travaux.

XI. Les polyptyques. — Charlemagne ne légiféra pas sur le colonat, mais voulant connaître l'état des terres et des personnes de son empire, il prescrivit la rédaction dans chaque domaine d'un court inventaire mentionnant l'étendue et la nature des terres avec l'état social de chaque habitant. Les instructions furent exécutées sur les domaines du fisc, sur ceux des évêchés et des monastères; nous ne savons pas si elles s'étendirent aux propriétés particulières.

Chaque inventaire prit le nom de *descriptio;* on y consigna l'étendue de la partie réservée au propriétaire appelée *mansus dominicatus*, la nature des terres, champs, vignes, prés ou bois; les manses des tenanciers et, quand la description était bien faite, le contenu de chaque manse en terre de labour, en vigne, en pré, le nom du tenancier, celui de sa femme, ceux de ses enfants; enfin les redevances et services dus par le tenancier.

Les descriptions des divers domaines d'un même propriétaire, par exemple d'une abbaye, étaient réunies dans un registre à plusieurs feuillets appelé polyptyque. Voir ce mot. Plusieurs polyptyques nous ont été conservés. Il nous est resté des fragments des polyptyques de Saint-Amand, de Saint-Maur-les-Fossés, de Corbie et une sorte d'exemplaire type de ceux qui furent établis pour les domaines fiscaux. Deux polyptyques presque entiers nous sont parvenus, celui de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés et de celui de Saint-Remi de Reims. Ces documents précieux feront l'objet d'une notice, ici nous n'y chercherons que ce qui a trait à l'état des colons, alors la plus nombreuse parmi les classes rurales, à tel point qu'on peut calculer que, sur 3 200 familles mentionnées dans le *Polyptyque de Saint-Germain*, il y en a plus de 2 000 qui sont dans le colonat.

Au IXe siècle comme au IVe, le colon reste distinct de l'esclave. En pratique, on reconnaît que la distinction entre eux commençait à s'affaiblir; c'est ainsi que le colon occupe souvent une manse servile et le serf une manse de colon. En droit, cette distinction subsistait tout entière. Le nom même de *colonus* qui persiste dans le *Polyptyque de Saint-Germain* est abandonné pour celui d'*ingenuus* dans le *Polyptyque de Saint-Remi*, et ces deux termes ont cependant même signification, désignent la même classe de tenanciers payant redevance, fournissant des corvées. L'adoption de ce terme s'explique sans peine. Les codes romains proclamaient l'*ingenuitas* des colons, ceux-ci, presque confondus avec les esclaves par la vie quotidienne, par les charges, les occupations agricoles, devaient être bien aises de revendiquer un titre qui pouvait paraître périmé. La qualification d'*ingenui* se retrouve dans le polyptyque de l'abbaye de Sithiu; presque partout la tenure du colon s'appelait une manse ingénuile.

Comme par le passé, la condition du colon que révèlent les *Polyptyques* est héréditaire. Telle famille qui cultive le domaine de Vitriacus y est implantée depuis deux siècles et demi. Dans beaucoup d'articles nous voyons que le rédacteur signale avec soin un homme qu'il qualifie *extraneus*, *advena* ou *forensis*, c'est-à-dire qui vient du dehors, et qui est le premier de sa famille sur le domaine. Cette hérédité du colonat se renforce de l'hérédité de la tenure. Si l'on prend soin d'inscrire les enfants à côté du père sur la tenure, c'est apparemment parce qu'ils y remplaceront un jour leur père. D'autres signes encore nous montrent cette règle d'hérédité. Beaucoup de manses, sans être très étendues, sont pourtant occupées par deux, trois ou quatre colons, ce qui s'explique, parce qu'à sa mort un tenancier a laissé plusieurs enfants qui ont continué d'occuper ensemble la tenure paternelle. Quelquefois le polyptyque note que les deux ou trois occupants sont frères. Beaucoup de femmes tiennent des manses, ce sont des veuves; parfois on rencontre des enfants, quatre frères et une sœur, aucun n'est marié, sans doute ils sont en bas âge; il semble même que les filles héritent : voici, par exemple, un colon qui est mort laissant sept filles, une d'elles épouse un *extraneus*, et lui, sa femme et les six sœurs occupent en commun la manse.

La tenure qu'on appelle manse comprend à la fois l'habitation et la terre. L'étendue est très variable. Il y a des manses de deux bonniers, c'est-à-dire d'un peu plus de 2 hectares; il y en a de 5, de 10, de 20, de 30 bonniers. Une manse se compose, autant que possible, de plusieurs sortes de terres. Elle comprend des champs, un petit pré, une petite vigne et une houblonnière. Mais l'étendue ne caractérise pas une manse, la vraie distinction est entre manses serviles et manses ingénuiles. Elle se retrouve dans tous les documents et paraît avoir été universelle et ancienne; elle tend même à disparaître; manses serviles et manses ingénuiles s'entremêlent sur un même domaine, la comparaison qu'on peut en faire entre plusieurs milliers des deux catégories ne prouve nullement que les manses d'esclaves fussent moins avantageuses que celles des colons. Dans nombre de cas, les charges sont exactement les mêmes pour la manse servile et pour la manse colonaire; dans d'autres, si elles ne sont pas les mêmes, elles sont équivalentes.

Charges et redevances enregistrées au IXe siècle nous reportent loin en arrière, puisque les polyptyques renferment la déclaration des tenanciers eux-mêmes sur la tenure de chacun; ce n'est pas une taxation nouvelle, c'est une constatation faite sous le sceau du serment de ce qui a été établi autrefois. Nul n'a le pouvoir ni la pensée d'innover. On le voit, le colonat se perpétue immuable. Dès lors, les polyptyques rédigés sous Charlemagne ont la même valeur que s'ils avaient été écrits plusieurs siècles plus tôt. Les noms ont changé, mais la constitution de la tenure, le chiffre des deniers à payer, celui des corvées à fournir nous reportent au VIIIe, au VIIe, au VIe siècle et peut-être plus tôt [1].

Les charges de colon ne portaient pas sur sa personne, mais sur sa terre seulement; il ne payait que pour elle, la redevance était attachée à la tenure. Si un colon occupe une manse servile, il payera toutes les redevances originairement fixées pour cette manse; s'il n'occupe que la moitié d'une manse, il n'acquittera que la moitié des charges.

Les charges des colons ne sont pas uniformes. Elles varient d'un domaine à l'autre; elles varient même assez souvent sur le même domaine. Si, dans le pays du Bavarois, l'Église a réussi à établir une règle commune pour tous ses colons, c'est que l'acquisition de ses domaines en ce pays s'est faite à peu près d'un seul coup et elle y a constitué le colonat tout d'une pièce. Il n'en était pas de même pour les terres des églises de la Gaule. Elles avaient été acquises les unes après les autres, et le colonat avait été constitué sur chaque domaine avant que l'Église l'acquît. De là tant d'inégalités.

Quelquefois la redevance consiste uniquement en argent, mais ce cas est le plus rare. Nous trouvons une manse ingénuile qui paye 8 *solidi*; ailleurs un colon paye 12 deniers. Salomon et Benoît tiennent ensemble une manse de 7 bonniers et n'en doivent pas autre chose que 3 sous. Le colon Hunroc tient deux manses colonaires et paye 2 sous pour l'une, 5 sous pour l'autre. Pour une manse colonaire de 25 bonniers, deux colons associés payent ensemble 5 sous, c'est presque leur seule obligation.

[1] Exception faite pour l'*hostihtium*, impôt de guerre, innovation de Charlemagne.

Ce qui est moins rare, c'est la redevance en nature. Quelques colons gardent la moitié de leur récolte, ce qui s'appelle *arare ad medietatem*. Il est vrai que ces hommes ont assez souvent le choix de cultiver à mi-part ou de payer une somme d'argent déterminée et constante fixée d'avance à 12 deniers ou à 2 sous. D'autres fois, il est dit que le colon doit la dîme de tout ce qu'il produit sur sa tenure; quelquefois, ce n'est que la dîme des grains et quelques autres prestations. Parfois il paye, tous les trois ans, la dîme des moutons. Quelques-uns doivent un cens de quelques muids de vin.

Un cas très fréquent, c'est que le colon acquitte sa tenure par une quantité de travail déterminée sur la terre du propriétaire, *mansus dominicus*. La règle générale, presque universelle, est que le tenancier, qu'il soit serf ou colon, donne une partie de son labeur à la manse dominicale. Par exemple, un colon occupe une manse ingénuile de 6 bonniers avec une petite vigne et un pré; « il en fait » trois arpents dans la vigne du propriétaire, c'est-à-dire que toute la récolte de sa tenure étant pour lui, il doit en échange travailler à la vigne du propriétaire; et ce travail est comme son prix de fermage.

Souvent, au lieu de déterminer l'étendue de terre dominicale que le colon doit cultiver, on détermine le nombre des journées de travail qu'il y fera. Les deux calculs sont équivalents. Ainsi, dans un domaine appartenant à l'abbaye de Sithiu, les colons doivent deux jours de travail par semaine, parfois un colon doit trois journées par semaine, même cinq, et on stipule qu'il n'y aura que trois semaines dans l'année où il sera exempté, celle de Noël, celle de Pâques et celle des Rogations.

Le plus souvent, les redevances du colon consistent partie en argent, partie en fournitures, partie en labours ou services divers sur la terre dominicale. Un colon qui tient environ 6 bonniers de terre paye annuellement 10 deniers, fournit 3 poulets et 15 œufs, laboure une bande de champ et travaille pour le propriétaire un jour par semaine. Dans le domaine de Mariacum où les redevances sont uniformes pour tous, chaque colon fournit 5 mesures d'avoine, 4 setiers de fèves, quelques poulets, de la moutarde; en outre, il fait des travaux sur la terre dominicale et il y sème deux boisseaux de son grain. Dans un domaine de l'abbaye de Saint-Remi, chaque manse de colon doit un boisseau et demi de froment, 2 mesures de bois, 250 lattes et il fournit des charrois pour porter au monastère le blé, le foin et le vin. Un colon qui occupe plus de 16 bonniers de terre, en champs, vignes et prés, fait le labour de 4 perches en blé d'hiver, de 2 perches en blé de mars, et la façon d'un arpent de vigne; il fournit quelques poulets; il doit trois journées par semaine, dont deux de corvée et une de main-d'œuvre; enfin, il fait les charrois « où on les lui commande. »

Les travaux stipulés pour les colons sont de toute nature. L'un fait de la chaux, l'autre fait de la bière; tel autre doit curer les fossés, enclore les jardins ou les cours, enlever les fumiers. Celui-ci est tenu de fabriquer chaque année un certain nombre de douves et de cercles pour les tonneaux; celui-là doit faire des voliges ou des bardeaux pour réparer les toitures du *dominicum*.

Au fond, on reconnaît sous cette infinie diversité un principe général et constant, c'est que les colons doivent cultiver la terre que le propriétaire s'est réservée et entretenir ses bâtiments. Telle est leur obligation principale. Mais le colonat, tel que, d'après Fustel de Coulanges, nous venons de l'exposer, se montre, depuis ses lointaines origines jusqu'à l'heure où nous cessons de l'étudier, un régime immuable, dont la connaissance approfondie s'impose à l'historien soucieux de comprendre l'état social de l'Europe centrale depuis le début de notre ère jusqu'au IXe siècle.

XII. Bibliographie. — Camescasse, *Du colonat dans les Codes théodosien et justinien*, in-8°, Paris, 1861. — F. Blanc, *Essai historique sur le colonat en Gaule depuis les premières conquêtes romaines jusqu'à l'établissement du servage (283 av. J.-C.-Xe siècle)*, in-8°, Blois, 1866. — B. Terrat, *Le colonat en droit romain*, in-8°, Paris, 1872. — B. Heisterbergk, *Die Entstehung des Colonats*, in-8°, Leipzig, 1876. — H. Campana, *Étude historique et juridique sur le colonat et le servage*, in-8°, Bordeaux, 1883. — Fustel de Coulanges, *Recherches sur quelques problèmes d'histoire. I. Le colonat*, in-8°, Paris, 1885. — Dareste, dans le *Journal des savants*, 1886, p. 512-520. — J.-B. Mispoulet, dans le *Bulletin critique*, 1886, t. VII, p. 305-312. — His, *Die Domänen der römischen Kaiserzeit*, in-8°, Leipzig, 1896. — Schulten, *Die römischen Grundherrschaften*, in-8°, Weimar, 1896. — Baudoin, *Les grands domaines dans l'empire romain*, dans la *Nouvelle revue historique du droit français et étranger*, 1897, 1898.

H. Leclercq.

COLONIES D'ORIENTAUX EN OCCIDENT. — I. Colonies. II. Rome. III. Italie. IV. Afrique. V. Espagne. VI. Gaule. VII. Germanie. VIII. Bretagne. IX. Conclusion. X. Bibliographie.

I. Colonies. — « Il y aurait un livre à faire sur les Orientaux en Occident, qui embrasserait leurs migrations successives vers les côtes et dans l'intérieur du continent européen, depuis les premiers colporteurs phéniciens jusqu'aux colons syriens, leurs successeurs aux époques historiques. Pour l'écrire, il faudrait dépouiller avec le soin le plus minutieux les textes littéraires, pour y tenir compte des moindres allusions; relever avec exactitude les inscriptions, dédicaces religieuses ou stèles funéraires, qui jalonnent les routes suivies par les Orientaux dans leur pénétration progressive au sein du monde occidental, et y marquent la place de leurs établissements temporaires ou durables. Il faudrait encore démêler, dans l'histoire de l'art, les influences orientales sur les types occidentaux et arriver à déterminer avec un peu de précision dans quelle mesure des caractères communs permettent de conclure avec certitude à un emprunt, c'est-à-dire à une action directe des Orientaux sur l'Occident. A ce prix, on pourrait arriver à des conclusions intéressantes, à des résultats neufs et dignes de confiance : à déterminer, par exemple, quelle a été au juste, dans les diverses périodes historiques, l'influence de ces Orientaux, que seul l'amour du lucre poussait à s'expatrier, non seulement sur les arts et la civilisation matérielle de l'Occident, mais encore — et c'est ce qui importe le plus — sur les idées et les doctrines. Cet ouvrage demanderait peut-être une vie d'homme[1]. »

Jusqu'au jour où nous en serons pourvu, bien des questions demeureront sans réponse, cependant quelques-unes sont plus avancées dès maintenant. Au point de vue de l'influence asiatique et syrienne sur l'art monumental et sur l'art décoratif en Occident, nous avons eu à plusieurs reprises l'occasion de consigner dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne* des résultats définitivement acquis[2]. Les questions relatives à cette influence sur les cultes païens, sur les idées et sur les doctrines sont étrangères à notre dessein et, malgré l'intérêt qui s'attache aux récentes découvertes de sanctuaires syriens et égyptiens, notam-

[1] L. Jalabert, *Les colonies chrétiennes d'Orientaux en Occident du Ve au VIIIe siècle*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1904, t. IX, p. 96-97. — [2] Voir aussi dans notre *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907.

ment au fameux sanctuaire du Janicule, ces divers aspects se rattachent à l'antiquité monumentale chrétienne par un lien trop ténu pour que nous croyions avoir à le suivre. Ce qui nous retiendra seulement ici, c'est l'étude des établissements d'Orientaux, c'est-à-dire grecs, asiatiques, syriens, égyptiens, englobés sous la désignation vague de « Syriens » dans les principaux centres de l'Occident, à Rome, et de là en Italie, en Afrique, en Espagne, en Gaule, en Germanie, en Bretagne. Nous verrons plus tard l'activité commerciale, artistique et intellectuelle de ces groupes.

Depuis la conquête de l'Orient, un courant ininterrompu d'émigration se déversa sur Rome et l'Italie. Le fleuve de boue qui, sortant par l'embouchure de l'Oronte, venait inonder Rome, avait à Antioche sa source principale. L'avilissement des âmes y était effroyable et l'ignominie de certaines villes levantines peut à peine nous donner une idée du degré de corruption de ce ramas inouï de bateleurs, de charlatans, de mimes, de magiciens, de thaumaturges, de sorciers, qui se donnait rendez-vous à Rome, le point de la Méditerranée avec lequel les Syriens avaient le plus de rapports. Ils y arrivaient par bandes énormes. L'ancienne bourgeoisie romaine perdait chaque jour du terrain, noyée qu'elle était dans ce flot montant sans cesse d'étrangers [1]. Longtemps avant l'ère chrétienne, nous voyons des individus isolés établis en Occident où ils sont venus chercher fortune, cabaretiers, gagne-petits, esclaves principalement, pour lesquels le Latin n'a pas assez de mépris et dont il parle en termes insultants : *levissimum genus hominum et servituti natum,—nationibus natis servituti.* La douceur résignée de ces races sacrifiées et piétinées depuis des siècles lui semble un trait de tempérament : *Syrorum genus, quod patientissimum est hominum, — Syrorum patientia;* c'est tout au plus s'il ne voit pas dans cette douceur une sorte de lâcheté; en tous cas, les *timidi Syri* ne sont guère ménagés et on ne voit surtout en eux que d'industrieux provinciaux qui fournissent aux approvisionnements de Rome : *Syria in hortis operosissima, unde venit in proverbium Græcis : Multa Syrorum olera* [2]. Les Orientaux fournissent surtout aux plaisirs et aux orgies un personnel sans cesse renouvelé, femmes et enfants prêts à tout ce qu'on réclamera d'eux. Le César Lucius Verus en attira plus qu'on n'en avait jamais vu : *quasi reges aliquos ad triumphum adduceret, sic histriones eduxit e Syria..., adduxerat secum et fidicines et tibicines et histriones scurrasque mimarios et præstigiatores et omnia mancipiorum genera, quorum Syria et Alexandria pascitur voluptate* [3]. On pourrait citer bien d'autres textes [4], mais ces misérables, en si grand nombre qu'on les suppose, offrent moins de consistance qu'une société moins dépravée, plus régulièrement laborieuse qui se laisse entrevoir de bonne heure dans les ports italiens de Pouzzoles [5] et Ostie [6]. Là ou ailleurs se trouvent des dépôts de produits du commerce de l'Orient [7]. Textes et inscriptions sont d'accord pour témoigner non pas seulement de la présence d'individus isolés, mais de corporations commerçantes en Italie, en Gaule, etc. Cette invasion pacifique n'a pas été sans exercer sur la société romaine fuissante une certaine influence. Non seulement les Orientaux introduisent en Occident des produits agricoles inconnus jusque-là et des méthodes de culture nouvelles, éveillant ainsi des goûts et des besoins ignorés auparavant, mais encore ils éveillent d'autres besoins moins inoffensifs par l'introduction des industries de luxe, l'étalage des étoffes de prix fabuleux, l'importation des soieries les plus coûteuses. C'est au point de vue somptuaire que leur action paraît avoir été la plus générale et la plus funeste; car l'immoralité des mimes ou des baladins ne pouvait que pimenter la corruption existante sans l'étendre beaucoup, tandis que le raffinement du luxe envahissait tout. Au point de vue religieux, les Orientaux ont contribué certainement à l'expansion des cultes idolâtriques de la Grande Déesse, d'Isis, de Mithra, mais la mesure exacte de cette contribution, outre qu'elle est étrangère à nos études, reste bien difficile à apprécier, et on doit dire de même pour leur collaboration à l'expansion du christianisme. Ce dernier point nous semble trop généralement résolu d'une manière très favorable aux « Syriens », et nous croyons aussi que, « malgré tout, leur action ne paraît pas avoir été bien profonde, et il est impossible de dire qu'avant l'époque des invasions ils aient entamé la culture gréco-romaine. Ils ne pouvaient rien contre une civilisation supérieure à beaucoup d'égards à la leur et, loin d'avoir le monopole du commerce et de l'industrie, ils avaient eux-mêmes à soutenir la concurrence des corporations innombrables et de tout genre dont les inscriptions nous révèlent l'existence dans tout l'empire [8]. »

Quand la civilisation romaine s'est affaiblie par l'effet des invasions germaniques, quand le commerce, l'industrie et les arts ont traversé une crise générale et subi parfois une éclipse presque complète, le rôle des Orientaux a trouvé l'occasion de s'affirmer et leur importance de s'accroître. C'est ainsi qu'ils ont participé à l'élaboration des conceptions artistiques, intellectuelles, religieuses du moyen âge par l'influence habile et profonde qu'ils ont exercée sur les barbares.

II. Rome. — Le courant qui portait les Orientaux, les Syriens surtout, vers Rome, ne subit pas d'interruption au seuil des temps modernes [9], ce qui s'explique d'autant mieux que les émigrants commencent à être assurés de rencontrer des compatriotes et des établissements qui les aideront à se tirer d'affaire. Au IIIe siècle de l'ère chrétienne, ils savent qu'ils rencontreront à Ostie une corporation de marchands de Gaza [10]. Au Ve siècle, les *Græci negotiatores* sont solidement établis à Rome, où leur prospérité provoque la jalousie des marchands indigènes [11] qui obtiennent de Valentinien III, en 440, une novelle expulsant les *pantapolæ* dont la concurrence paraissait aux commerçants romains d'autant plus odieuse qu'ils ne savaient comment lutter contre ces boutiquiers ingénieux, sobres et laborieux. Mais il faudra les rappeler à la suite d'une famine [12]; aussitôt les Syriens accourent, bientôt ils pullulent au point de former un quartier distinct situé au pied de l'Aventin, le long de la voie d'Ostie. Le *Liber pontificalis* mentionne l'église placée sous le vocable de Sainte-Marie *in Cosmedin* ou Sainte-Marie *in Schola Græca* [13] et, non loin de là, se trouvent les Blachernes [14]. Un poète latin de la même époque, Ennodius, dans le récit d'un miracle de saint Martin, introduit un Égyptien qui se rend

[1] E. Renan, *Saint Paul*, in-8°, Paris, 1869, p. 97-98. — [2] Pline, *Hist. nat.*, l. XX, c. XVI, n. 33. — [3] Jules Capitolin, *Verus*, c. VIII. — [4] G. Scheffer-Boichorst, *Zur Geschichte der Syrer im Abendlande*, dans *Gesammelte Schriften*, Berlin, 1903, p. 187 sq. — [5] *Corp. inscr. græc.*, t. III, n. 5853. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 1601. — [7] *Corp. inscr. græc.*, t. III, n. 5892; *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 1576, 1578, 1579, 1631. — [8] L. Brehier, *Les colonies d'Orientaux en Occident*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1903, t. XII, p. 2. Nous ne ferons que résumer et citer souvent ce travail qui vaut autant par l'abondance du détail précis que par la netteté de l'allure et la franchise des conclusions. — [9] Déjà dans Juvénal, *Sat.*, III, 62 : *Jampridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes.* — [10] *Corp. inscr. græc.*, t. III, n. 5892. — [11] Sur le commerce romain, cf. Cagnat et Besnier, *Mercatura*, dans Saglio, *Dictionn. des antiq. grecq. et romaines.* — [12] *Code theodosien*, l. V, prologue et tit. I, leg. I. — [13] *Liber pontif.*, édit. Duchesne, t. I, p. 341. — [14] Ch. Diehl, *Études sur l'administration byzantine dans l'exarchat de Ravenne*, in-8°, Paris, 1888, p. 278-279.

à Rome [1], et en effet il y avait encore au VIe siècle une corporation de marchands d'Alexandrie sous l'invocation de saint Ménas [2]. Ces Orientaux avaient su gagner la protection des papes, et l'on voit en 594 un certain Cosmas, poursuivi par des créanciers de Sicile, demander secours à Grégoire le Grand [3].

Mais il n'y a pas que des gens de négoce; les professions libérales comptent, elles aussi, des Orientaux. Les diplômes du VIIe siècle montrent qu'à la suite de l'expulsion des Goths et de la conquête de l'Italie par les Byzantins, des familles de fonctionnaires d'origine orientale s'établirent à Rome [4]. Dès le temps de saint Augustin, un des avocats les plus renommés de Rome était le Syrien Hierius, également disert en grec et en latin [5]. Mais ce qui, plus que tout le reste, atteste l'importance prise par les émigrants « syriens », c'est la place et le rang qu'ils occupent dans le clergé romain. Du Ie au Ve siècle, dix papes seulement sont mentionnés comme étant d'origine orientale, parmi lesquels un seul, Anicet (150-153), était syrien, originaire d'Émèse. Pendant le VIIe et le VIIIe siècle, au contraire, presque tous les papes sont orientaux : huit sont des Grecs, cinq sont d'origine syrienne [6].

Qu'il y ait à ce fait une raison politique et que les empereurs byzantins aient favorisé leurs compatriotes, c'est ce que nul ne contestera; mais encore fallait-il qu'il y eût dans le clergé romain une élite d'Orientaux capables et dignes de porter le fardeau du pouvoir pontifical. Or l'existence de ce clergé oriental à Rome est un des principaux indices de l'influence sociale que les Grecs et les Syriens y exerçaient. Autant qu'on en peut juger à travers les notices sommaires consacrées aux papes de cette époque par le *Liber pontificalis*, ces papes syriens étaient loin d'être des intrigants habiles ou heureux, c'étaient des gens de carrière, honorables, assidus, instruits. L'un d'eux, Serge, né à Palerme d'un père originaire d'Antioche, entre dans le clergé romain et est attaché au primicier de la *schola cantorum*, sous le pape Adéodat. Quelques années plus tard, sous Léon II, un Oriental, il reçoit la prêtrise et le titre de Sainte-Suzanne; enfin à la mort du pape Conon — du thème des Thracésiens — il est choisi pour lui succéder à cause de la vénération dont il était entouré (687-701). Grégoire III (731-741) dut son élection à la réputation de science qui l'entourait, il savait le grec comme le latin, récitait les psaumes par cœur et dans l'ordre, il pouvait même les interpréter; c'était encore un Syrien.

D'autres raisons attiraient à Rome les Orientaux, parmi lesquels certains, à leur gré ou autrement, prolongeaient leur séjour parfois très longtemps. Les tombes apostoliques provoquaient la visite de beaucoup de pèlerins de qui la dévotion s'assaisonnait d'un grain de curiosité et qui, leurs oraisons terminées, ne manquaient pas une des attractions que leur signalait le « Guide » intitulé : *Mirabilia urbis Romæ*. Parmi ces pèlerins, il a dû s'en trouver qui n'ont pu s'arracher à des lieux si vénérés et si pleins de souvenirs; mais il s'est trouvé aussi des exilés, comme saint Athanase d'Alexandrie et ses compagnons (voir *Dictionn.*, t. II, col. 3176); des touristes, comme l'évêque d'Hiéropolis en Phrygie Salutaire, Abercius; des appelants, comme Marcion, désireux de soumettre un litige à la décision pontificale. Mais ce sont principalement les pèlerins qui ont dû grossir la colonie orientale au VIe et au VIIe siècle. Dans son apologie du pape Honorius, saint Maxime invoque le témoignage d'un abbé Anastase revenu « de l'ancienne Rome [7]. » Sous Grégoire le Grand, Jean, abbé d'un monastère de Perse, entreprend ce long voyage « pour vénérer les tombeaux des apôtres Pierre et Paul. » Un jour il se plaça sur le passage du pape pour le saluer et l'adorer à la manière orientale, mais Grégoire, sans lui laisser le temps de se prosterner, s'agenouilla le premier devant lui et lui remit trois pièces d'or [8]. D'autres faisaient le voyage, mais avec le dessein de voler des reliques; c'est encore saint Grégoire qui dénonce des moines grecs venus la nuit dans la basilique de Saint-Paul-hors-les-Murs et violant les tombes saintes pour emporter les ossements dans leur pays [9]. Voir RELIQUES (*Vol des*). En 641, un patriarche de Constantinople, Pyrrhus, se réfugie à Rome afin de garder son orthodoxie [10]. Jean Moschus vient à Rome vers la fin du VIIe siècle, faire sa moisson d'histoires pieuses qui l'aideront à composer les notices de son *Pré spirituel* [11]. Un moine scythe, nommé Denys, se naturalisera romain et se fera une sorte de réputation par ses traductions d'ouvrages grecs en latin et ses collections canoniques [12].

Enfin, la colonie orientale de Rome devient si importante au VIIe siècle qu'il s'éleva dans la ville des monastères soumis à la règle de saint Basile. Dès 649, nous voyons ces moines organisés en véritable corporation, τὸ κοινὸν τῶν ἐνθάδε παροικούντων Γραικῶν ἡγουμένων καὶ μοναχῶν [13], à l'occasion du concile tenu au Latran par le pape Martin Ier. Pendant une session, le primicier des notaires annonce aux Pères que « de très révérends abbés, prêtres et moines grecs, qui habitent depuis plusieurs années dans cette cité romaine, » demandent à être entendus. Sur l'ordre du pape, quatre d'entre eux sont introduits, ce sont : Jean, abbé de Saint-Sabas; Théodore, abbé d'une laure africaine; Thalassius, abbé des Arméniens établis à Rome; George, abbé d'un monastère romain de Ciliciens. Ils remirent au concile une profession de foi d'orthodoxie et demandèrent que les résolutions des Pères fussent traduites en grec. Cet acte était suivi de souscriptions nombreuses. On y relève les noms de cinq abbés, de cinq prêtres, de dix diacres et de dix-sept moines [14]. La protestation de ces moines n'était peut-être pas superflue, car tout romains qu'ils fussent devenus, leur origine grecque laissait planer un doute sur la sincérité et le bon aloi de leur orthodoxie. A quelques années de là, le pape Donus (676-678) sera contraint de disperser dans tous les monastères de Rome des moines nestoriens venus de Syrie et qui avaient fait de leur monastère de *Boetiana* le centre de leurs doctrines [15]. Les noms de quelques-uns de ces monastères orientaux de Rome nous ont été conservés, ce sont : 1° le *monastère des Arméniens* ou des *Renati* [16]; 2° la *domus Boetiana* [17]; 3° la *domus Arsicia* [18]; 4° le monastère de la *Sainte-Laure* [19]; 5° le monastère de

[1] *P. L.*, t. LXI, col. 1079-1080. — [2] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, p. 454-455. — [3] Grégoire Ier, *Epist.*, l. III, ep. LVIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 696. — [4] Ch. Diehl, *op. cit.*, p. 277. Au VIIe siècle, le consul Theodoxius et le comte Anastase reçoivent des terres d'Église en location du pape Grégoire II (715-731); sous le pape Zacharie (741-752), donation au patrimoine de Saint-Pierre du domaine d'un certain Théodore. — [5] S. Augustin, *Confessiones*, l. IV, c. XIV, *P. L.*, t. XXXII, col. 702. — [6] Nous avons déjà eu occasion de relever ce fait et d'en tirer des conséquences en étudiant le *chant* romain. Voir ce mot. — [7] *P. L.*, t. LXXX, col. 187. — [8] Jean Moschus, *Pratum spirituale*, c. CLI, *P. L.*, t. LXXIV, col. 196. — [9] S. Grégoire Ier, *Epist.*, l. IV, ep. XXX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 702. — [10] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 75; ce voyage eut lieu sous le pape Théodore (642-649). — [11] Photius, *Bibliotheca*, cod. CXCIX. — [12] Cassiodore, *De institutione divin. litter.*, c. XXXIII, *P. L.*, t. LXX, col. 1137. — [13] Mansi, *Conciliorum amplissima collectio*, t. X, col. 910. — [14] *Ibid.*, col. 903-910. — [15] *Liber pontificalis*, p. 80. — [16] Mansi, *Conciliorum amplissima collectio*, t. X, col. 903, et Labbe, *Conciliorum*, t. VI, col. 609. — [17] *Liber pontificalis*, p. 80. — [18] Labbe, *Conciliorum*, t. VI, col. 609. — [19] *P. L.*, t. LXXXVII, col. 147.

Saint-Erasme[1] sur le mont Celius, derrière Saint-Étienne-le-Rond; 6° le monastère de *Saint-Athanase ad Aquas Salvias*, près de Saint-Paul-hors-les-Murs[2]. Il serait intéressant, on l'a déjà fait remarquer, d'étudier de près ces communautés de moines, dont le titre n'est pas sans analogie matérielle avec celui des corporations commerciales et religieuses de la période gréco-romaine. Telle, par exemple, la communauté connue par les actes du concile de 649 et citée plus haut : τὸ κοινὸν τῶν ἐνθάδε παροικούντων Γραικῶν ἡγουμένων καὶ μοναχῶν[3].

III. Italie. — Ce n'est pas seulement à Rome, c'est dans toutes les régions de l'Italie que les Orientaux prenaient pied. A Pouzzoles, une inscription signale la présence d'une puissante communauté de marchands tyriens[4]; à Misène, les habitants de Damas ont une factorerie[5], et des individus originaires de Syrie se rencontrent à Vérone[6] et ailleurs. A Ravenne, ils forment un groupe assez compact pour qu'un quartier de cette ville soit appelé l'*Arménie*. Dans la satire qu'un voyage à Ravenne inspira à Sidoine Apollinaire, nous lisons que dans cette ville ce sont les clercs qui pratiquent l'usure et les Syriens qui chantent l'office : *fœnerantur clerici, Syri psallunt*[7]. Le commerce de l'argent était donc déjà à cette époque entre les mains des Syriens, et c'était, on le devine, l'explication de leur influence. A Naples, en 537, c'est un marchand syrien du port devenu un des plus notables commerçants, Étienne, originaire d'Antioche, qui s'entremet lorsque Bélisaire se présente devant la ville et conseille au peuple la soumission[8]. A quelque temps de là, un autre marchand oriental établi à Naples, Abrahamius, sert d'intermédiaire entre le pape Grégoire le Grand et le patriarche d'Alexandrie[9].

Ces faits ne sont pas pour surprendre dans l'Italie du sud souvent désignée sous le nom de « Grande Grèce » et où la proximité et la facilité des relations maritimes attire une foule d'Orientaux; mais dans le nord de l'Italie, à Ravenne, les Syriens ne sont pas moins solidement implantés. Non seulement ils remplissent un quartier de la ville, mais ils fournissent pendant des siècles le siège épiscopal, puisque, d'après Agnellus, les évêques de Ravenne ont été syriens depuis le premier apôtre Apollinaire jusqu'à l'évêque Pierre (396-425)[10]. La conquête de l'Italie par les armées de Justinien fut d'ailleurs le signal d'une véritable invasion de Grecs, d'Arméniens, de Syriens qui vinrent grossir les rangs de l'administration et du clergé[11]. Non seulement tous les exarques sans exception, mais les gouverneurs de provinces, tous les chefs des cités et jusqu'aux fonctionnaires subalternes étaient des Grecs, tandis que les indigènes et les Ostrogoths n'obtenaient que des titres pompeux ou étaient relégués dans les emplois inférieurs. A Saint-Vital fut enterré l'exarque Isaac, appartenant à la noblesse d'Arménie[12]. Ces fonctionnaires fondaient souvent, dans les villes qui leur étaient confiées, des monastères de rite basilien qui faisaient la concurrence aux monastères bénédictins; ainsi, il faut attendre le VIIIe siècle pour rencontrer un de ces derniers à Ravenne[13] et dans l'Italie méridionale et en Sicile les monastères basiliens sont nombreux et prospères[14]. La politique des empereurs de Byzance ne pouvait d'ailleurs voir qu'avec bienveillance ce mode de pénétration et d'expansion lente, mais méthodique et sûre, aussi les monastères d'Orientaux reçoivent confirmations, privilèges, tout ce qui peut les implanter et les affermir. Byzance ne négligea pas un autre moyen également efficace, l'envoi d'évêques orientaux pour occuper des sièges italiens. Les habitants de Siponto demandent à l'empereur Zénon de leur choisir un évêque, l'empereur leur envoie un de ses parents, Laurent (171-491)[15]. En 571, lors de la vacance du siège d'Aquilée, quelques évêques, le clergé et le peuple assemblés à Grado, choisissent Hélie, « Grec de naissance, dans l'espoir, est-il dit, d'aller au-devant du désir de l'empereur[16]. » La politique byzantine était donc bien nette, et la pénétration orientale en Italie, au lieu d'être spontanée comme autrefois, a été systématique et d'allure administrative à partir de la fin du VIe siècle. Les invasions des Lombards et des Francs, le schisme religieux et politique amené par la querelle des iconoclastes devaient ruiner les résultats de cette politique : l'Italie méridionale n'en est pas moins restée jusqu'au XIe siècle une terre complètement hellénique, et même dans la partie qui échappa à l'empire nous verrons que l'influence orientale persista longtemps[17].

IV. Afrique. — Ici nous sommes renseignés d'une façon moins précise qu'en Italie, mais nous savons néanmoins qu'il se trouvait dans cette province, à l'époque des invasions barbares, des colonies de marchands orientaux. Au moment de l'expédition de Bélisaire, le roi vandale Gélimer fit mettre en prison un grand nombre de marchands orientaux qui habitaient Carthage, πολλοὶ τῶν ἑῴων ἐμπόρων[18], et dont le loyalisme lui inspirait, dans la crise présente, de graves soupçons. Pendant la période de domination byzantine, un siècle environ, l'hellénisme s'implanta en Afrique comme en Italie[19]; l'invasion arabe balaya tout.

V. Espagne. — En Espagne, les Phéniciens avaient établi des comptoirs, notamment à Malaga[20] et, à l'époque du haut-empire, deux corporations de marchands d'outre-mer, dont une de Tyriens, s'y étaient établies[21]. « Bien que, dans l'état actuel des découvertes épigraphiques, les témoignages nous fassent défaut, il est infiniment probable que cette émigration continua après l'invasion des barbares et jusqu'à la conquête arabe qui vint rendre l'élément oriental prépondérant. A la fin du VIe siècle, Grégoire de Tours mentionne un Pannonien nommé Martin qui s'était établi en Espagne et y avait été consacré évêque de Braga en Galice[22]. Enfin, on voit par les ouvrages d'Isidore de Séville[23] quelle place les pays d'Orient

[1] *Liber pontificalis*, p. 138; De Rossi, *Il monastero di S. Erasmo in-4°*, Roma, 1886; *Dictionn.*, t. III, col. 891, au mot Cigarles. — [2] *Liber pontificalis*, p. 354. C'est d'un de ces monastères que fut tiré en 668 le moine grec Théodore, originaire de Tarse en Cilicie, que le pape Vitalien envoya rétablir la discipline ecclésiastique et relever la hiérarchie dans l'Église anglo-saxonne. Cf. Bède, *Hist. eccles.*, l. IV, c. I, *P. L.*, t. XCV, col. 172. — [3] Mansi, *loc. cit.*; cf. Jalabert, *op. cit.*, p. 99, note 2. — [4] *Corp. inscr. græc.*, t. III, n. 5835; cf. *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 1634. — [5] *Corp. inscr. latin.*, t. X, n. 1576. — [6] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9875. — [7] Sidoine Apollinaire, *Epist.*, l. VIII, *P. L.*, t. LVIII, col. 461. — [8] Procope, *De bello Gothico*, l. I, c. VIII. — [9] *P. L.*, t. LXXVII, col. 1096-1097. — [10] *Liber pontif. Ravennat.*, *P. L.*, t. CVI, col. 513. — [11] Ch. Diehl, *Essai sur l'admin. byz. dans l'exarchat de Ravenne*, 1889, p. 247-252. — [12] *P. L.*, t. CVI, col. 592. — [13] Ch. Diehl, *op. cit.* En 755, Saint-Apollinaire *in Classe*; en 767, Sainte-Marie *in Cosmedin*, Spirito-Santo, Saint-Laurent; en 850, Saint-Apollinaire-Nuovo; en 898, Saint-Vital. — [14] S. Grégoire, *Epist.*, l. VI, ep. XLII-XVIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 830-835. — [15] *Acta sanct.*, 7 février, p. 57. — [16] Muratori, *Rerum Italicar. script.*, t. XII, p. 97. — [17] L. Bréhier, *op. cit.*, p. 10. — [18] Procope, *De bello Vandalico*, l. I, c. XX. Gélimer accusait ces marchands d'avoir poussé Justinien à la guerre : de là à les accuser d'avoir transmis des renseignements positifs et d'avoir communiqué avec l'armée de Bélisaire il n'y avait qu'un pas. — [19] Ch. Diehl, *Essai sur l'administration byzantine en Afrique (533-709)*, 1896, p. 387 sq. — [20] Strabon, III, IV, 2. — [21] *Corp. inscr. lat.*, t. II, n. 251. — [22] Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. V, c. XXXVIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 353. — [23] Isidore de Séville, *Etymolog.*, XIV; *De terra et partibus*, c. III; *De Asia*, *P. L.*, t. LXXXII, col. 496.

tenaient dans les préoccupations des Espagnols de cette époque et quel intérêt ils prenaient à entendre raconter leurs merveilles vraies ou légendaires [1]. »

VI. Gaule. — En Gaule, nous sommes mieux instruits. Dès les débuts des temps historiques on voit des colonies grecques ou phéniciennes venir s'implanter le long de la côte de la Méditerranée. Leur histoire, si elle était faisable, montrerait sans doute bien des alternatives de progrès et de décadence, mais à travers ces fortunes diverses, ces colonies s'acharnèrent à durer et à prospérer jusqu'à l'époque franque. Il semble qu'elles aient suivi les voies fluviales et se soient dirigées vers le nord en remontant les vallées du Rhône et de la Saône, d'une part, de la Garonne, d'autre part.

Marseille et les villes grecques de Provence constituent une sorte de noyau résistant des comptoirs orientaux et de l'expansion commerciale qui rayonne autour d'eux. Au ve siècle, le grec y était encore parlé, ainsi qu'en témoigne une table votive chrétienne [2], et à l'époque de Justinien, l'historien Agathias la désignait comme la ville la plus importante de toute la Gaule. Le prêtre Salvien, toujours enragé contre le vice, y trouve matière à s'emporter contre ces Syriens qui occupent, dit-il, la plus grande partie des cités et passent leur temps à tromper [3]. Si leur réputation valait peu de chose, il faut reconnaître que celle de leurs dupes n'était guère meilleure si on en juge par une anecdote rapportée par Grégoire de Tours. Un marchand d'outre-mer s'aperçut en débarquant à Marseille que les gens de l'archidiacre Vigile lui avaient dérobé soixante bonbonnes (*orcæ*) d'huile. Réclamation faite à l'archidiacre, qui innocenta ses gens, le marchand déféra l'archidiacre devant Albin, comte du roi Sigebert. Le comte fit arrêter l'archidiacre revêtu de ses habits sacerdotaux, le jour de Noël, et le condamna à une amende de 4000 sous d'or. Mais le roi Sigebert cassa le jugement, condamna le comte Albin à payer quatre fois cette somme en composition à l'archidiacre et on ne dit pas si le marchand revit jamais ses bonbonnes ou l'argent qu'elles valaient [4].

A Nice, vers le même temps, abordaient aussi les traficants orientaux; l'un d'eux fournissait de racines d'Égypte, à la mode des moines de ce pays, un saint homme d'ermite nommé Hopitius, qui ne mangeait autre chose de tout le carême [5]. A Arles, se trouvait aussi un centre d'émigration. Toutefois, il ne faut pas trop se hâter d'induire l'existence de relations entre les *navicularii* d'Arles et d'Orient sur l'unique témoignage, nullement décisif, d'une inscription trouvée à Deïr el-Kamar dans le Liban, en 1899 [6]. C'est un rescrit de Claudius Julianus du commencement du IIIe siècle et qui faisait peut-être partie du monument érigé à Cominius [7] dont le piédestal est conservé au musée d'Arles.

A Narbonne, on a trouvé des inscriptions en grec et quelques-unes en hébreu. Une inscription grecque est datée du consulat de Mavortius (527) [8] et deux canons d'un concile tenu à Narbonne, en 589 [9], mentionnent la présence d'une colonie syrienne dans cette ville, dans leur énumération des populations diverses de la Narbonnaise : Goths, Romains, Syriens, Grecs et juifs.

A Bordeaux, dès avant le IVe siècle, on rencontre des épitaphes sur lesquelles les défunts sont qualifiés de Grecs ou de Syriens [10]. La langue grecque était d'ailleurs assez répandue dans cette ville [11] et après les invasions barbares on y relève la présence d'une colonie de Syriens qui n'avaient pas tous à se louer du clergé, témoin cet Euphron, riche marchand dont l'évêque Berthram imagina de faire un clerc malgré lui, afin de s'assurer ses biens [12].

Un courant d'émigrés et de marchands avait suivi la Garonne, un autre, plus considérable, remonta les vallées du Rhône et de la Saône, s'enfonçant vers le nord de la Gaule et jusqu'en Germanie. Nous pouvons relever avec certitude plusieurs étapes :

Vienne, en Dauphiné, où plusieurs épitaphes ont été retrouvées offrant des noms grecs ou syriens [13]. Une de ces inscriptions, provenant de la chapelle Saint-Théodore, est rédigée en grec sous le consulat de Valentinien et Anatole (410), et avec l'indication du mois syrien de *Peritios* qui correspond à février [14].

Lyon a conservé bon nombre d'inscriptions mentionnant la présence d'Orientaux dans cette ville. Sans parler des fonctionnaires que les fantaisies de l'administration y amenaient pour un séjour plus ou moins prolongé [15], beaucoup d'épitaphes de femmes portent des noms d'origine grecque [16] et laissent voir que les familles syriennes s'alliaient parfois à des Gallo-Romains. Une inscription rappelle le souvenir d'un artisan nommé Constantin, originaire de Germanicia, dans la Syrie Comagène, et qui exerçait l'art tout oriental de la damasquinure (*ars barbarica*) [17]. Enfin, une inscription bilingue, trouvée en 1862 à Genay (Ain), nous a conservé l'épitaphe d'un marchand syrien du IIIe siècle, Thaïm ou Julien, fils de Saad, décurion de la cité de Canotha en Syrie, qui possédait plusieurs entrepôts, dont un à Genay même et l'autre à Lyon. Il vendait, d'après l'inscription, des marchandises d'Aquitaine et devait avoir organisé des caravanes entre cette région et la vallée du Rhône [18]. Cette précieuse inscription nous laisse soupçonner l'importance de la colonie orientale de Lyon au IIIe siècle, et bien que les textes nous fassent défaut pour l'époque postérieure, nous sommes en droit de supposer que cette colonie ne disparut pas avec les invasions barbares [19].

Autun marque une autre étape sur la route suivie par les Orientaux, l'inscription de Pectorius en est garante; au IVe siècle, cette ville aura parmi ses évêques Cassien, né à Alexandrie et venu de Tortose en Phénicie [20].

Nous n'insisterons pas sur quelques indices un peu vagues, mais outre le témoignage déjà rappelé de l'inscription de Genay, nous pourrons mentionner une inscription trouvée à Genève et dédiée à Darius Vastus qui ne peut être qu'un Oriental émigré en Occident [21];

[1] L. Bréhier, *op. cit.*, p. 11. — [2] E. Le Blant, *Inscriptions chrét. de la Gaule*, t. II, n. 547; G. Kaibel, *Inscript. græcæ*, 1890, n. 2462. — [3] Salvien, *De gubernatione Dei*, l. IV, c. IV, *P. L.*, t. LIII, col. 87. — [4] Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. IV, c. XLIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 304 sq. — [5] *Ibid.*, l. IV, c. XLII; l. VI, c. VI, *P. L.*, t. LXXI, col. 304. — [6] Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains*, t. III, n. 1961, et rectification, t. IV, Appendice, p. 616-624; E. Espérandieu, dans *Revue épigraphique*, 1900, n. 1351. — [7] *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 672; cf. L. Jalabert, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1904, p. 101, note 1. — [8] Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. II, n. 613 *a*. — [9] *Concil. Narbonn.*, 589, can. 4, 14, dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 1015, 1017. — [10] C. Jullian, *Inscriptions romaines de Bordeaux*, in-8°, Bordeaux, 1887, t. I, n. 68, 69, 70, 71. — [11] C. Jullian, *Histoire de Bordeaux*, in-8°, Bordeaux, 1900. — [12] Grégoire de Tours, *Histor. Francor.*, l. VII, c. XXXI, *P. L.*, t. LXXI, col. 435. — [13] Allmer, *Inscriptions de Vienne*, t. IV, n. 1892. — [14] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9886; E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, n. 415; G. Kaibel, *Inscr. græc.*, n. 2492. — [15] Voir par exemple, *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, n. 1807. — [16] Voir *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, n. 1897, 2005, 2007, 2015, 2198. — [17] *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, n. 1945; cf. Allmer, dans les *Mém. de l'Académie de Lyon*, t. XXIII, p. 303. — [18] Allmer et Dissard, dans les *Mém. de la Société nationale des antiq. de France*, 1865, p. 1-15. — [19] L. Bréhier, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1903, t. XII, p. 14. — [20] Sur cette ville, voir *Dictionn.*, t. I, au mot Autun; cf. *Acta sanct.*, 5 août, p. 60-68. — [21] A. de Longpérier, *De l'introduction des noms perses dans l'Occident et particulièrement dans les Gaules*, dans *Œuvres complètes*, 1883, t. I, p. 122.

une inscription à Besançon rappelant la Syrienne Dubetratia Castula [1].

Orléans possédait dès le VIe siècle une importante colonie orientale. Lorsqu'en 585, le roi Gontran fit son entrée solennelle dans cette ville, les trois « nations », c'est-à-dire Latins, Syriens et Juifs, se portèrent à sa rencontre, bannières déployées, chantant chacune dans sa langue : *Processit... in obviam eius immensa populi turba cum signis atque vexillis canentes laudes. Et hinc lingua Syrorum, hinc Latinorum, hinc etiam ipsorum Judæorum in diversis laudibus varie concrepabat dicens : « Vivat rex, regnumque ejus in populis annis innumeris dilatetur* [2]. » En 610, saint Colomban, exilé par Thierry II, traversa Orléans où nul n'osait lui offrir l'hospitalité, sauf une femme syrienne qui lui déclara « qu'elle était étrangère et venait des pays lointains d'Orient. » *nam et ego advena sum ex longinquo Orientis solo* [3]; son mari était syrien comme elle.

Tours a possédé aussi ses établissements syriens que l'évêque Grégoire de Tours paraît avoir beaucoup fréquentés, car il les connaît à merveille; c'est un Syrien de Tours nommé Johannès qui l'aidera à traduire en latin la légende des Sept dormants d'Éphèse [4]; en 590, il se trouve en relations avec un évêque arménien de qui il tenait la nouvelle de la prise d'Antioche par les Perses [5].

Paris possède au VIe siècle une importante colonie syrienne. L'auteur de la Vie de sainte Geneviève nous dit que Siméon le Stylite [6] interrogeait les marchands de passage sur la sainte parisienne, les chargeait de lui transmettre ses salutations et de solliciter ses prières [7]. Vers 591, un de ces Syriens enrichis arriva, à force de pots-de-vin, à se faire élire évêque de Paris et, une fois au pouvoir, son premier soin fut d'expulser tous les titulaires des offices ecclésiastiques pour les remplacer par des Syriens : *Syros de genere suo ecclesiasticæ domui ministros statuit* [8]. Un pareil fait prouve non seulement la richesse et l'impudence de cet évêque Eusèbe, mais la force de la colonie syrienne.

VII. Germanie. — Jusqu'en Germanie quelques indices de la présence des Orientaux ont été relevés.

A Strasbourg, un tiers de sol mérovingien, frappé au VIIe siècle, porte autour d'un buste grossièrement dessiné la légende *Cosrube*, forme pehlvi de Chosroès [9].

A Treves, plusieurs épitaphes rappellent des Orientaux dès l'époque du haut empire. Une d'elles, écrite en latin, signale un Fl. Gordius Rufinus, né en Syrie et mort à Tralles en Asie [10]. D'autres, plus récentes et rédigées en grec, montrent un groupe d'habitants d'Adana en Syrie, fixé à Treves. Nous connaissons ainsi Cassien, fils d'Abedsimios [11], Eusebia qui mourut dans le mois de Panemos (septembre) en 409 [12], Aziz Agrippa, originaire de Kaprozabad, dans la contrée d'Apamée (Mésopotamie) [13], et dont la tombe contenait des monnaies du IVe siècle depuis Constantin jusqu'à Valens.

A Cologne, Horus, fils de Pabec, matelot né à Alexandrie, est venu finir ses jours après avoir reçu son congé [14].

A Rheinzabern (*Tabernæ*), un nommé Artocus dédie un ex-voto à Mercure [15].

En Bavière, au IIe ou au IIIe siècle, Tiberius Cleuphas exerce l'industrie de la teinture de pourpre [16].

VIII. Bretagne. — A South-Shields, en Angleterre, on a découvert le tombeau d'une Gauloise mariée à un marchand de Palmyre [17].

IX. Conclusion. — « Les Syriens s'étaient cependant avancés jusqu'aux limites mêmes de la civilisation romaine et l'on peut dire qu'ils suivaient les étapes de cette civilisation dans ses progrès ou dans son recul. Au Ve siècle, on peut affirmer qu'ils étaient représentés dans toutes les villes importantes. Dans son commentaire du célèbre passage sur le commerce de Tyr, saint Jérôme rappelle que les descendants des Tyriens ont toujours conservé « leur goût inné du commerce; « encore aujourd'hui, écrit-il, l'amour du gain les répand dans le monde entier, et ils ont une telle fureur de négoce que, malgré l'invasion de l'empire « romain, au milieu même des armées et des meurtres « des misérables, ils cherchent à acquérir des richesses « et à fuir la pauvreté parmi les périls [18]. »

« Cette occupation de l'Occident par les Orientaux a donc été ininterrompue jusqu'au VIIIe siècle, et l'historien de Louis le Débonnaire, Thégan, nous représente encore Charlemagne occupé à corriger le texte des quatre Évangiles avec le secours de Grecs et de Syriens [19]. Pendant plus de huit cents ans, des Syriens, des Égyptiens, des Arméniens, des Persans, des Asiatiques, des Grecs, tous confondus bientôt sous la dénomination de *Syri*, sont venus s'établir dans les principales villes occidentales de l'empire. Leur but était de s'enrichir par le commerce et l'industrie, et on ne voit pas qu'ils soient jamais venus en Occident avec le dessein d'y propager leurs idées. On constate même qu'à l'époque romaine, ils ont une tendance à perdre leur individualité, adoptent des noms romains, se marient à des femmes d'Occident, exercent des fonctions romaines, participent même aux cultes locaux des pays où ils sont établis. Ils se contentent d'exercer des industries spéciales à la Phénicie et subissent la concurrence de l'industrie occidentale dont l'organisation était alors très forte. Après le Ve siècle, au contraire, il semble que la situation de ces Syriens se soit modifiée. Au milieu des barbares établis dans l'empire, ils gardent davantage leurs caractères ethniques. Leurs inscriptions funéraires sont rédigées en grec et datées suivant leur calendrier national. Au lieu de se mêler à la population indigène, ils forment dans chaque ville un groupe à part, une « nation » distincte qui conserve sa langue syrienne et paraît en corps dans les cérémonies publiques. Cet isolement même amène les étrangers à resserrer entre eux les liens de solidarité, et on les voit agir de concert. D'autre part, les corporations occidentales, si puissantes avant le IIIe siècle, ont été écrasées par la tutelle de l'État et disparaissent de plus en plus depuis le Ve siècle. Les Syriens ont pris tout naturellement leur place. Ce sont eux qui, avec les juifs, détiennent

[1] *Revue archéologique*, III série, t. XXXVIII, p. 95. — [2] Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. VIII, c. 1, *P. L.*, t. LXXI, col. 449. — [3] Jonn. abbé d'Elnon, *Vita Columbani*, c. XLI, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 1035. — [4] Grégoire de Tours, *De glor. mart.*, c. XCIV, *P. L.*, t. LXXI, col. 787. — [5] Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. X, c. XXIV, *P. L.*, t. LXXI, col. 555. — [6] Voir *Dictionn.*, t. I, au mot Antioche. — [7] *Vita S. Genovefæ*, dans *Monum. Germ. hist.*, *Script. rer. Merov.*, t. III, p. 226. — [8] Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. X, c. XXVI. Sur l'église Saint-Pierre des Arcis (et mieux *Arsis*) dans la Cité, que Lammoy faisait venir de *Assyrius* ou de *Syrius*, voir Longnon, *Géographie de la Gaule, à l'époque mérovingienne*, p. 178, note 3. Il va sans dire qu'il n'est pas question ici du Syrien Viriodurus, de la Chapelle-Saint-Éloy. Voir *Dictionn.*, t. III, au mot Chapelle-Saint-Éloy. — [9] A. de Longpérier, *op. cit.*, t. I, p. 121. — [10] Brambach, *Corp. inscr. rhenanarum*, in-1°, Elberfeld, 1867, n. 787. — [11] *Corp. inscr. grec.*, t. IV, n. 9892; E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, n. 267. — [12] *Corp. inscr. grec.*, t. IV, n. 9891; E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, n. 248. — [13] *Corp. inscr. grec.*, t. IV, n. 9893; E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, n. 225. — [14] A. de Longpérier, *op. cit.*, t. I, p. 121. — [15] *Ibid.*, p. 122, note 1; *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, part. 2, fasc. 1, n. 6084. — [16] Hofrath, *Corp. inscr. Danubii et Rheni*, 1862, n. 2493. — [17] S. Scheffer-Boichorst, *op. cit.*, p. 522. — [18] S. Jérôme, *Comm. in Ezechiel*, c. XXVII; et *Epist.*, CXXX, 7, *P. L.*, t. XXII, col. 983 : *negotiatoribus et avidissimis mortalium Syris, nobilium puellarum nuptias vendere.* — [19] Thégan, *Vita Ludovici Pii*, c. VII. Sur ce texte, voir *Dictionn.*, t. III, col. 705.

maintenant le monopole de l'industrie et du commerce. Ils en profitent pour s'enrichir, et au milieu de cette société barbare, leurs richesses élèvent bientôt leur situation sociale. Si leur naissance leur interdit, chez les barbares du moins, les fonctions politiques, ils cherchent en revanche à s'introduire dans l'Église. En Gaule, en Italie, ils deviennent parfois évêques, et à Rome ils ont, au VIe et au VIIe siècle, le privilège presque exclusif de fournir des papes. Les invasions barbares, en bouleversant la société romaine, ont donc accusé les caractères nationaux des « Syriens » et augmenté leur influence. Pendant longtemps ils avaient subi en Occident l'attrait de la civilisation romaine. Lorsque celle-ci s'est affaiblie, ils ont gardé les habitudes, la langue, la manière de vivre de leurs pays d'Orient. Il n'est donc pas étonnant que ce contact perpétuel entre les Occidentaux de l'époque barbare et ces Orientaux plus raffinés qu'eux ait amené à la longue des échanges d'idées et modifié dans une certaine mesure la culture occidentale du moyen âge [1]. » C'est ce que nous aurons à étudier. Voir INFLUENCES ORIENTALES et IMPORTATIONS COLONIALES.

X. BIBLIOGRAPHIE. — Allmer et Dissard, dans *Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France*, 1865, p. 1-19. — Bonamy, *Sur un passage de Grégoire de Tours, dont on avoit prétendu la leçon fautive dans une des séances de l'Académie*, dans *Mémoires de l'Académie des inscr. et belles-lettres*, t. XXI, p. 96 sq. — L. Bréhier, *Les colonies d'Orientaux en Occident au commencement du moyen âge, Ve-VIIIe siècle. Mémoire présenté au XIIIe congrès des orientalistes à Hambourg, VIIIe section*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1903, t. XII, p. 1-39. — De Guignes, *Le texte d'un historien arabe concernant l'histoire de France*, dans *Mémoires de l'Acad. des inscr.*, t. XXXVII, p. 467 sq. — G. Jacob, *Ostliche Kulturelemente im Abendland*, in-8°, Berlin, 1902, et dans *Smithsonian Report for 1902*, p. 509-529. — L. Jalabert, *Les colonies chrétiennes d'Orientaux en Occident du Ve au VIIIe siècle*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1904, t. IX, p. 96-106. — E. Le Blant, *Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, in-4°, Paris, 1856, t. I, Introduction. — A. de Longpérier, *De l'introduction des noms perses dans l'Occident et particulièrement dans les Gaules*, dans *Revue archéologique*, 1849-1850, t. VI, part. 1, p. 94-100, réimprimé dans *Œuvres complètes*, édit. G. Schlumberger, in-8°, Paris, 1883, t. I, p. 121-128. — J. H. Mordtmann, *Zur Topographie des nördlichen Syriens aus griechischen Inschriften*, dans *Zeitschrift d. morgenländischen Gesellschaft*, 1887, t. XLI, p. 302-307. — P. Scheffer-Boichorst, *Zur Geschichte der Syrer im Abendlande. Kleinere Forschungen zur Geschichte des Mittelalters IV-VI*, dans *Mittheilungen des Instituts für œsterreichische Geschichtsforschung*, 1885, t. VI, p. 521-550; réimprimé dans *Gesammelte Schriften*, formant les t. XLII-XLIII des *Historische Studien* de E. Ebering, in-8°, Berlin, 1903, t. XLIII, p. 187-224.

H. LECLERCQ.

COLONNE. — I. Généralités. II. La colonne comme élément architectonique. III. La colonne comme élément décoratif. IV. Proportions, formes, aspect général des colonnes. V. Ornementation de quelques fûts. VI. Les bases. VII. Emplois secondaires de la colonne. VIII. Bibliographie. IX. Les constructions romaines et les colonnes à l'époque mérovingienne, puis carolingienne.

I. GÉNÉRALITÉS. — Des trois membres essentiels d'une colonne : base, fut et chapiteau, le dernier est de beaucoup le plus travaillé et le plus caractéristique; il prête à l'ensemble une physionomie distincte, au point qu'on parle souvent, à tort, d'ordre corinthien, alors que le chapiteau seul mérite ce qualificatif. Comme il a déjà fourni la matière d'une rubrique spéciale, les développements qu'il reste à apporter en seront grandement abrégés.

D'autre part, si, dans l'art chrétien, le chapiteau vise à s'affranchir des modèles accomplis, parfaits, mais assez uniformes, de l'ancien art classique, pour réaliser des types nouveaux et pleins de fantaisie, le fût, par une évolution inverse, tend vers la simplification. Et enfin la colonne entière, à certains points de vue, perd quelque chose de son ancien rôle artistique et architectonique, principalement de son rôle de plein air; elle est plus rarement un des éléments primordiaux de la construction.

A cet égard, l'influence orientale et l'influence romaine s'exerçaient parallèlement. L'usage très répandu de la brique, et les audaces qu'il permettait aux architectes, avaient généralisé l'emploi des voûtes massives, d'un poids énorme; tant à Rome que dans les régions de Mésopotamie et de l'Iran, les points d'appui étaient, par suite, des massifs de maçonnerie, gros piliers ou murailles, plus solides et plus rassurants que la grêle colonne qui, même multipliée, tend très vite à perdre l'aplomb. Les Romains firent parfois retomber des voûtes d'arête sur des colonnes [2], mais alors ils adossaient ces colonnes à des massifs, qui sont les véritables soutiens, le reste ne formant qu'une sorte d'accessoire décoratif. L'arcade sur colonnes demeure une rareté dans les tout premiers siècles de notre ère, et elle ne parut guère avant l'époque constantinienne; les exemples les plus connus sont la cour du palais de Spalato, et surtout les citernes monumentales de Constantinople, où la charge porte tout entière sur un quillage.

L'art chrétien primitif, souterrain, dénué d'ostentation, porte son effort sur la peinture et les menus objets; pour lui, l'architecture n'entre en jeu qu'après la paix de l'Église [3]. Dès cette époque on voit dans quel sens elle va s'orienter : le maître d'œuvre cherche à donner par l'extérieur une impression de puissance, de vastes dimensions; il réserve la décoration pour l'intérieur. Avant d'y pénétrer, on n'aperçoit que de grandes murailles nues et des toits ou des dômes; aucune colonne n'apparaît au dehors. Telles sont les églises célèbres de Constantinople et de Salonique; telles aussi, façades exceptées, la plupart des basiliques romaines, où se manifeste encore la sévérité extérieure des anciennes demeures privées; telles les plus anciennes églises de Gaule, comme le baptistère de Saint-Jean à Poitiers (VIe-VIIe siècles). Et la colonne intéresse assez peu les constructeurs, comme forme d'art, pour qu'ils se servent fort souvent de matériaux de remploi; ils prennent les fûts de marbre arrachés aux édifices antiques; néanmoins, volontiers ils renouvellent et transforment les chapiteaux.

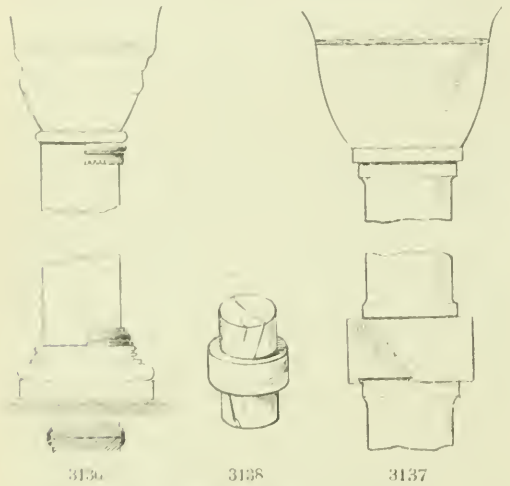
Ce transfert des *ornamenta propria* des villes, et notamment des colonnes et des statues d'une cité à l'autre, avait dégénéré en un tel abus qu'on finit par l'interdire [4]; Julien s'en préoccupa particulièrement pour empêcher de mettre à sac Nicomédie, Salone, Constantinople; mais ses prescriptions, comme toutes celles du Bas-Empire, ne furent point obéies; Arcadius et Honorius durent les renouveler en 398 [5].

[1] L. Bréhier, *op. cit.*, p. 18-19. — [2] C'est ce qui arrive aux Thermes de Caracalla, à ceux de Dioclétien, à la basilique de Maxence, etc. — [3] Les Actes des martyrs parlent quelquefois cependant de colonnes ornant les sépulcres des catacombes; mais on en a rarement trouvé dans les fouilles. Cf. *Bullettino di archeologia cristiana*, 1870, sér. II, t. I, p. 44 sq. — [4] *Code théodosien*, l. XV, tit. I, leg. 1 et 14, années 357 et 365. — [5] *Ibid.*, l. XV, tit. I, leg. 37.

Et il n'y avait pas d'obstacle à ce qu'on utilisât sur place les débris empruntés aux édifices païens, dont le pouvoir lui-même ordonnait la démolition; c'est ainsi que l'église d'Ainay, à Lyon, a conservé des colonnes du temple d'Auguste.

Empruntons à Auguste Choisy [1] l'indication de quelques principes techniques des Byzantins; il serait imprudent de les trop généraliser, mais ils s'appliquent, sinon aux petites constructions sans importance, du moins à un certain nombre d'édifices de premier rang.

Les fûts sont, autant que possible, des monolithes taillés dans des bancs de calcaire compact et dressés en délit. Quand on remploie d'anciens matériaux, autrement préparés, on doit, en les surchargeant sous le poids des voûtes, compter davantage avec le risque de déterminer des fissures suivant les fils ou les veines tendres. Pendant les travaux de Sainte-Sophie, des colonnes éprouvèrent dans leur masse



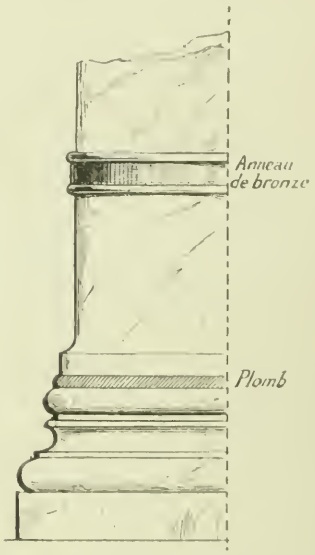
3136, 3137, 3138. — Colonnes encerclées.

D'après Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins*, fig. 10, 11, 11 *bis*.

une véritable désagrégation; on les vit s'en aller en éclats [2]; sans doute, il se produisit des fentes longitudinales. Pour les prévenir, les Byzantins recouraient à des pattes métalliques cerclant les fûts, au sommet et vers la base; ce sont là, évidemment, les περιζώματα qui, selon Photius, enserraient les colonnes de la chapelle dans le palais construit par Basile le Macédonien. Il y en avait à Sainte-Sophie [3] (fig. 3136), et d'autres de même sorte vers le haut des fûts, dans l'église du monastère de Vatopédi, au Mont-Athos.

Ajoutons les observations faites par M. Steph. Gsell en Afrique [4]: Les colonnes ont été fréquemment prises dans des édifices plus anciens; même des monuments de bonne construction, comme à Tébessa et à Tigzirt, n'échappent pas à ce rapiéçage. On ne se souciait pas d'une trop grande symétrie, et les éléments qui composent les colonnades de certaines églises sont assez disparates; il arrive même que des chapiteaux servent de base. Parfois, comme les fûts dont on disposait étaient de hauteurs diverses, on rachetait les différences, soit en coupant ces fûts, comme à Sainte-Salsa [5], soit en les juchant sur des bases plus ou moins élevées. Mais d'autres ont été faits exprès; des inscriptions en témoignent.

Pour les bâtiments de très vastes proportions, il est clair qu'on eût trouvé difficilement, soit dans les édifices d'âge antérieur, soit dans les carrières, des monolithes à utiliser, même consolidés comme il est dit ci-dessus. Alors, poursuit Choisy, les Byzantins subdivisaient le fût en deux tronçons, ou trois tout au plus, taillés dans des pierres en délit; mais toujours ils avaient soin d'intercaler entre ces tambours des assises basses posées sur lit de carrière et faisant saillie sur tout le pourtour [6] (fig. 3137); elles agissaient sur eux comme des parpaings sur les parements d'un mur : qu'un tambour se fendît verticalement, elles retenaient en place les fragments disjoints. Voir la



3139. — Colonne encerclée d'un anneau de bronze avec lit de plomb.

D'après Clermont-Ganneau, *Archæological researches in Palestine*, t. I, p. 212.

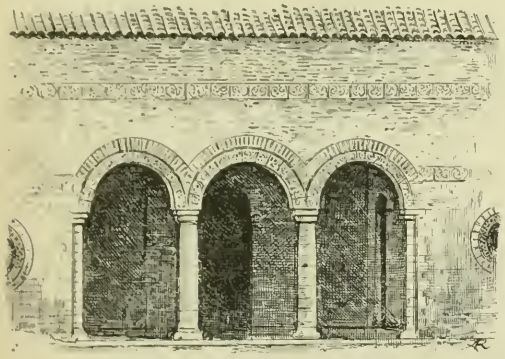
citerne dite des mille et une colonnes à Constantinople. Voir t. II, col. 1449, fig. 1780.

Enfin, comme surcroît de garantie, les Byzantins avaient soin d'asseoir leurs colonnes sur des lits faits d'une matière plastique, destinée à rendre plus uniforme la répartition des charges, et cette matière est le plomb laminé; presque partout les tambours des colonnes byzantines sont dressés sur des feuilles de plomb d'un millimètre d'épaisseur environ [7]. Usage oriental probablement, qui se remarque dans le palais de Dioclétien, puis à la basilique constantinienne de Bethléhem, aux grandes citernes, à Saint-Serge et Sainte-Sophie de Constantinople. Ainsi qu'on le voit par la citerne des mille et une colonnes, les lits de plomb étaient réservés pour la partie la plus étranglée de la section portante, les interstices des tambours [8] (fig. 3138), parce que la charge s'y montrait exceptionnellement violente; entre le chapiteau et l'imposte on se contentait d'une couche de mortier. Ces lits de plomb n'allaient pas sans inconvénients, que fit ressortir la colonne de Marcien : on leur avait donné une épaisseur excessive, encore que faible (0m013); ils cédèrent sous la charge, menaçant de rompre la

[1] *L'art de bâtir chez les Byzantins*, Paris, 1883, p. 13-17. — [2] Procope, *De ædificiis*, l. I, c. p. 180, éd. Bonn. — [3] Choisy, *op. cit.*, fig. 10. — [4] *Les monuments antiques de l'Algérie*, Paris 1901, t. II, p. 126 sq.; cf. p. 666-667. — [5] *Ibid.* p. 328. — [6] Choisy, *op. cit.*, p. 16, fig. 11 *bis*. — [7] On faisait de même à l'intersection des pendentifs et des coupoles. Cf. Paul le Silentiaire, *Descriptio Sanctæ Sophiæ*, l. II, l. IX. — [8] Choisy, *op. cit.*, p. 17, fig. 11

verticalité du fût; il fallut caler les tambours et repousser au marteau les bavures du plomb, qui s'était étalé et débordait sur le pourtour. Pour éviter cet effet d'écrasement, les Byzantins recoururent une fois de plus au cerclage; ils enserraient dans des anneaux les lits de plomb [1] (fig. 3138), comme ils enserraient les tambours deux à deux. Les colonnes du Kubbet es-Sakkra (VIIe siècle au plus tard) ont des interstices de plomb d'épaisseur variable, parfois jusqu'à un demi-centimètre; l'une d'elles est encerclée d'un large anneau de bronze, à environ 0m.10 au-dessus de la couche de plomb [2] (fig. 3139).

II. La colonne comme élément architectonique. — La basilique romaine et l'église byzantine comportaient en principe un espace central, ou médian : la nef, que longeaient ou qu'entouraient des travées dites bas-côtés, parce que leur plafonnage était moins élevé que celui (dôme ou rempants) qui recouvrait la nef. On passait d'une travée à l'autre fort aisément; rien ne les séparait d'ordinaire qu'une

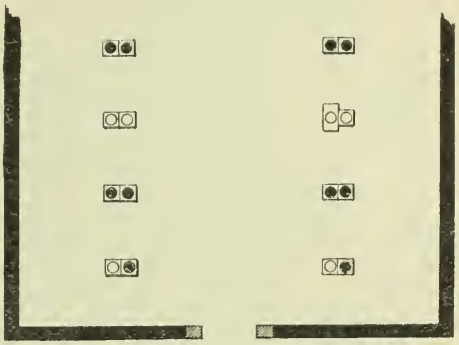


3140. — Porche de Sainte-Marie de Pomposa.
D'après Rivoira, *Le origini dell' architettura lombarda*, 1908, fig. 111.

colonnade, très rarement (surtout dans les premiers siècles) une rangée de piliers. En Afrique cependant, dans les églises à plusieurs nefs, on remarquera l'usage assez répandu des piliers comme supports entre les nefs [3], et dans certaines églises de Rome, comme Sainte-Praxède, il y a alternance entre un groupe de colonnes et un pilier. La colonnade commence et finit souvent par des colonnes engagées [4].

Telle est la destination capitale de la colonne dans l'art chrétien primitif [5]. A l'extérieur, avons-nous dit, elle n'apparaît à peu près pas; l'édifice est enclos de murs. Il faut faire pourtant exception pour la façade : en Syrie en particulier, maison et basilique, qui procèdent de la même conception, présentent généralement sur le devant un ou deux étages de colonnades : telles la basilique de Tourmanin (fig. 1439), la maison de Baqouza (fig. 1385), l'église de Babouda (fig. 1171), etc. En Syrie, la colonne supporte d'habitude un entablement, une plate-bande; en Italie, c'est bien plus fréquemment une série d'arcades. En outre, dans la péninsule, la basilique est souvent précédée d'un porche : ainsi celui de Saint-Laurent-hors-les-Murs [6], à Rome, commence derrière une rangée de six colonnes supportant une toiture inclinée. Le long porche de Sainte-Marie de Pomposa (VIe siècle) est presque un narthex, car il n'ouvre à l'extérieur que sur un tiers de sa longueur, où l'on remarque trois arcades s'appuyant aux extrémités sur des murs pleins, au milieu sur deux colonnes (fig. 3140) [7]. Ces porches avec toit incliné semblent être d'ailleurs, dans bien des cas, un côté restant seul de tout un *atrium* à quatre portiques [8]. En Afrique, à Henchir Tikoubeï, au nord de l'Aurès, se voit une église encore précédée d'une grande cour entourée d'un quadruple portique de douze colonnes [9]. Une chapelle ruinée de Timgad [10] n'a conservé aux angles de la façade que les amorces, indiquées par deux demi-colonnes, du portique qui devait la précéder.

Par exception, il arrive, comme à Timgad, que la nef soit séparée de chaque bas-côté par une rangée de colonnes doubles, chaque paire ne laissant entre les deux fûts qu'un très faible intervalle, car les bases



3141. — Colonnes doubles à Timgad.
D'après Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, fig. 143.

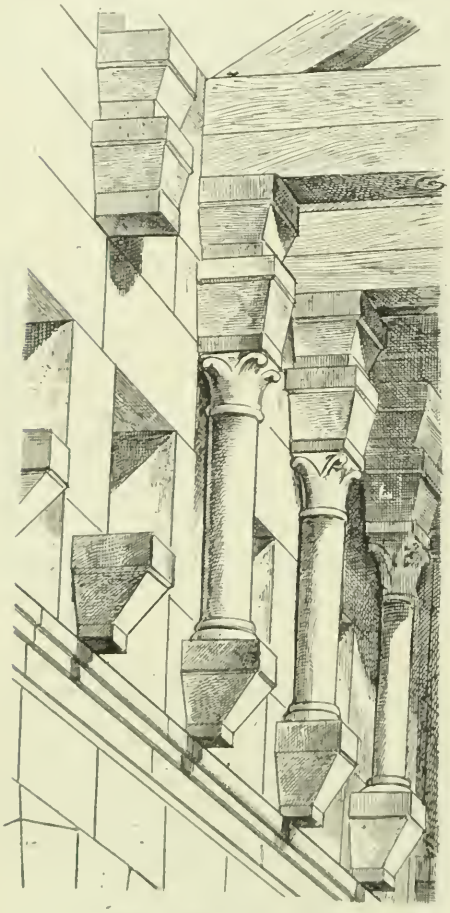
se touchent [11] (fig. 3141). La même disposition se rencontre à Rome, à l'intérieur du mausolée rond dit de Sainte-Constance : la rotonde centrale est séparée du déambulatoire qui l'enveloppe (fig. 237) par une double colonnade circulaire de granit; les douze paires de fûts sont orientées suivant le rayon de la rotonde. Ces colonnes, juxtaposées deux à deux, remplissent le même office que l'imposte dans d'autres écoles artistiques; on arrive ainsi à donner à l'arcade le sommier rectangulaire qui lui convient et que ne procure pas le chapiteau isolé.

Les exemples sont innombrables, et nous ne nous y arrêterons pas, des tribunes surmontant les bas-côtés des églises comme des sortes de triforiums, avec ouverture sur la grande nef; des arcatures, le plus souvent, en marquent le faîte, et les colonnes qui les soutiennent n'offrent rien de particulier en tant que groupe. Mais nous rappellerons ici une combinaison architectonique exceptionnelle, irrationnelle aussi, qu'ont fait connaître les ruines de Tigzirt : le bas de

[1] Choisy, *op. cit.*, fig. 10. — [2] Ch. Clermont-Ganneau, *Archæological researches in Palestine*, London, 1899, t. I, p. 212, 215. — [3] Gsell, *ibid.*, p. 149. — [4] Cf. la basilique de Timgad. Gsell, *op. cit.*, p. 312, fig. 144. — [5] Sur le nombre des colonnes dans les basiliques romaines, cf. les tableaux de St. Beissel, *Bilder aus der Geschichte der altchristlichen Kunst*, Freiburg im Breisgau, 1899, p. 81. La supériorité des colonnes sur les piliers, à l'intérieur, est mise en relief par cet auteur (p. 67) : les piliers rectangulaires ne laissent pas passer assez de rayons; ils projettent des ombres trop larges et trop profondes. — [6] Beissel, *ibid.*, p. 65, fig. 45. — [7] G.-T. Rivoira, *Le origini dell' architettura lombarda*, 2e édit., Milano, 1908, p. 105, fig. 111. — [8] Voir l'ancien Saint-Paul de Rome. R. Adamy, *Architektonik der altchristlichen Zeit*, Hannover, 1884, p. 81, fig. 30. — [9] Gsell, *op. cit.*, p. 307. Cf. l'église syrienne de Qennaouat, avec cour à colonnade intérieure : De Vogüé, *Syrie centrale, Architecture civile et religieuse du Ier au VIIe siècle*, Paris, 1865-1867, pl. 19. — [10] Gsell, *op. cit.*, p. 313, fig. 145. — [11] *Ibid.*, p. 309; cf. la fig. 143. On rapprochera l'ampoule du British Museum, à l'effigie de la Vierge (voir fig. 453), qui a dans sa décoration des arcatures avec colonnettes jumellées.

chaque ouverture, aux tribunes, est rempli par un fronton, au sommet duquel, comme en équilibre, se dresse une colonnette dont le socle est pénétré par l'angle du fronton, et dont le chapiteau reçoit la retombée de deux arceaux s'appuyant d'autre part aux rebords de l'ouverture (fig. 132).

Ces tribunes bordées de colonnades se terminent souvent aux deux extrémités, tout comme les colonnades inférieures, par des demi-colonnes [1]. Il en va de même aux portiques de quelques maisons syriennes, par exemple à Serdjilla [2]; mais ceux-là s'achèvent, le portique inférieur par des demi-colonnes, celui d'en



3142. — Nef de Qalb-Louzeh.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 126.

haut par de simples corbeaux, qui donnent une apparence de plus grande légèreté à son entablement.

Quelques ouvertures à arcades prennent jour dans les parties hautes des campaniles des basiliques, comme celui de Saint-Apollinaire *in Classe*, et surtout celui de Sainte-Marie in Cosmedin [3].

Près des combles de la nef syrienne de Qalb-Louzeh [4] (fig. 3142), des colonnettes, comme portées en encorbellement, posent sur des corbeaux, et c'est sur elles que prennent appui les fermes du toit.

Parfois la colonne n'a pour objet que de géminer une ouverture, en formant une sorte de meneau (Tigzirt, Tourmanin, Qalb-Louzeh); enfin elle sert encore à soutenir un membre secondaire de la construction; ainsi, cas le plus fréquent, une arcade appliquée contre une voûte et jouant, vis-à-vis de cette dernière, le rôle d'un support de précaution, d'un élément « ogif ». A Deir Sem'an (VIe siècle), par exemple, une colonne aide le pilier qu'elle accoste à contrebuter la retombée d'un grand arc [5]. Ce procédé se rencontre dans l'art païen déjà au Ier siècle à Nicée, et aussi au prétoire de Phaene (Syrie) et au temple du Soleil construit à Balbeck sous Antonin le Pieux. Mais alors il demeure rare, pour se répandre ensuite à l'époque chrétienne : à l'intérieur de Saint-Syméon, des colonnes adossées reçoivent la poussée de quelques arcs de soutien (fig. 826); à l'intérieur du baptistère des orthodoxes de Ravenne [6], sur des colonnes re-

3143. — Piliers de l'église Saint-Georges de Dartchitchak.
D'après Strzygowski, *Kleinasien*, fig. 147.

tombent des arcatures appliquées contre les parois. Dans la basilique romaine de Saint-Pierre-ès-Liens (fig. 2381), l'arc triomphal est soutenu par deux colonnes corinthiennes de granit, plus hautes que celles de la nef, comme à Saint-Paul-hors-les-Murs [7]. De même des colonnes, qui devaient porter l'arc de tête, flanquent l'ouverture de l'abside, à la grande basilique de Tipasa [8]. L'épanouissement de ce système se réalise de bonne heure en Arménie; l'église Saint-Georges de Dartchitchak a des piliers très composites, où alternent des colonnettes cilllées et des pilastres à arêtes vives; à chacun de ces éléments correspond une voussure; là, les archivoltes romanes, avec leurs supports habituels, sont déjà complètement constitués [9] (fig. 3143). Choisy [10] avait raison sans doute de localiser dans le Taurus le point de départ de cette technique — qui paraît étrangère à l'école de Con-

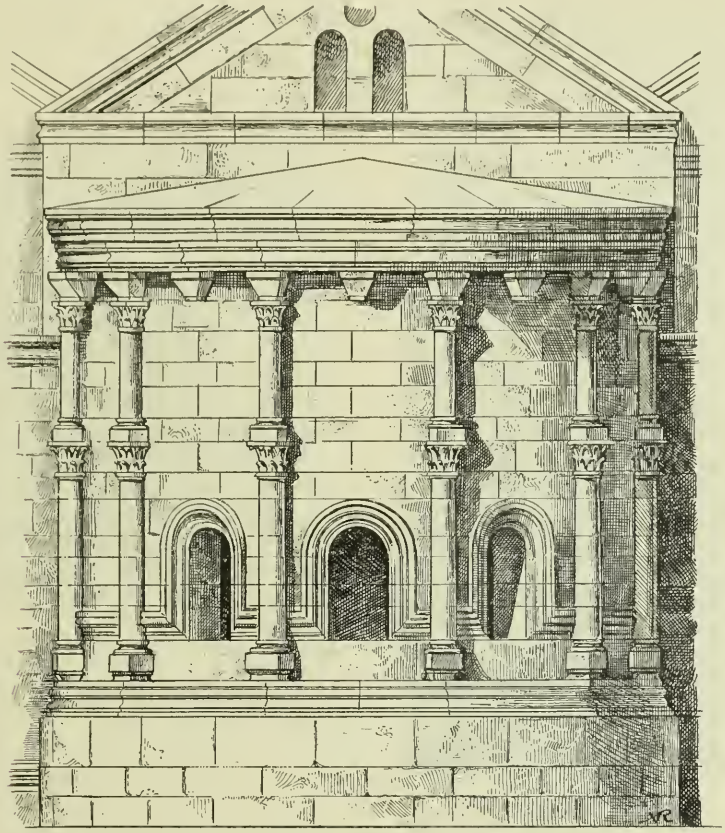
[1] Gsell, *op. cit.*, p. 328 (basilique de Sainte-Salsa, à Tipasa). — [2] Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 30. — [3] Chr. J. Bunsen (trad. Daniel Ramée), *Les basiliques chrétiennes de Rome*, Paris, 1872, pl. XXII. — [4] Vogüé, *ibid.*, pl. 126; de même à Saint Syméon, p. 115. Voir Dictionn., fig. 1423 (Aladja). — [5] Vogüé, pl. 115. Cf. l'église de Wettering (voir fig. 1652). — [6] Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, Paris, 1910, p. 111, fig. 48. — [7] Bunsen, *Les basiliques*, pl. VI. — [8] Gsell, *op. cit.*, p. 318, fig. 147. — [9] J. Strzygowski, *Kleinasien, Ein Neuland der Kunstgeschichte*, Leipzig, 1903, p. 209, fig. 147. — [10] *Histoire de l'architecture*, Paris, 1899, t. II, p. 27.

stantinople — consistant à faire porter sur des colonnes engagées les retombées des arcs doubleaux.

Comme les églises ont leurs porches, certains tombeaux sont précédés d'un portique; tels le portique à six colonnes du mausolée dit de Diogène à Hass (fig. 816 et 819), et celui du tombeau de Dana (Ve-VIe siècles)[1].

III. La colonne comme élément décoratif. — Même très simplifiée, et presque sans ornements, elle peut remplir ce rôle, rien que par l'élégance de sa silhouette d'ensemble; c'est ce qui arrive le plus fréquemment à la demi-colonne ou colonne engagée. Dioclétien, à Spalato[4], se dressant au bord de la mer, et, un siècle plus tard, les fausses arcades qui recouvrent sur toutes ses faces, à l'étage inférieur et au sommet, la « Porte noire » de Trèves. On a retrouvé en Afrique les ruines d'un grand mausolée chrétien circulaire; le mur du pourtour reposait sur un soubassement en pierres de taille orné de moulures et surmonté de seize colonnes engagées[5].

Nombre de basiliques, surtout à partir du VIe siècle, montrent de ces arcatures peu saillantes enveloppant la courbure extérieure des absides. L'église de Qalb-Louzeh (Syrie) en a sur deux étages : les bases des



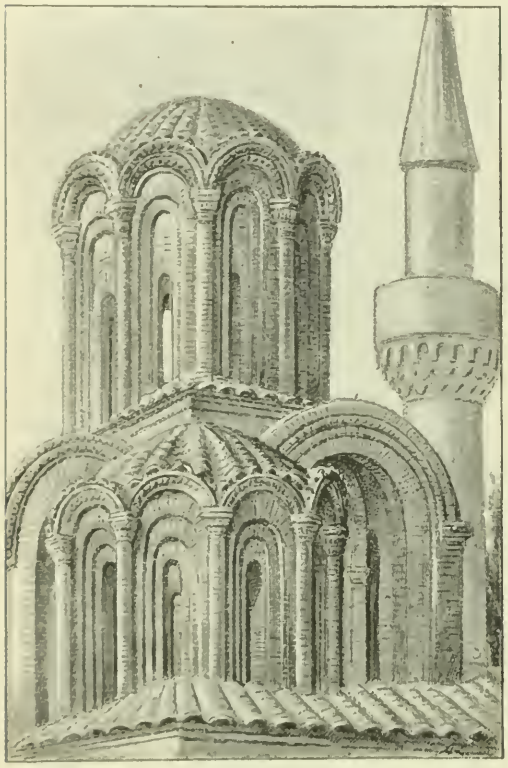
3144. — Abside de l'église de Qalb-Louzeh. D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 125.

Les origines en sont lointaines; l'art grec lui-même l'a connue[2]; l'art oriental nous le fait voir aux tombeaux de Pétra; l'art romain y eut souvent recours, notamment dans les arcs de triomphe et les portes monumentales des cités[3]; mais l'art chrétien en a tiré un parti plus large encore, comme l'art profane de la basse époque. Dès le Ier siècle, on cantonnait ainsi les angles d'une construction; une même façade en présentait trois ou quatre par étage. Plus tard, c'est par longues files que les colonnes se pressent en faux portique plaqué contre une paroi uniforme. A ce point de vue, nous citerons, parmi les constructions civiles, les grandes façades régulières du palais de colonnes, à l'étage supérieur, reposent directement, sans aucun intermédiaire, sur les chapiteaux de celles de l'étage inférieur[6] (fig. 3144), comme on le voit aussi à l'intérieur de la basilique de Tébessa (fig. 141). A Saint-Syméon (fig. 804), les deux ordres superposés sont séparés par quelques moulures[7]. Ce motif, qui sera tant de fois reproduit par l'école lombarde, a ses prototypes en Orient; la cathédrale arménienne d'Ani (VIIIe siècle) offre au regard, appliquées contre les murs extérieurs, des arcatures très fines à colonnettes très minces et très allongées (fig. 2228). La grande mosquée d'Amida ou Diarbékir (fig. 1794), ancienne église doublée d'un ancien palais, et qui peut-être

[1] Vogüé, *op. cit.*, pl. 77. — [2] Rappelons seulement certains sarcophages de Sidon, des Ve et IVe siècles avant notre ère. On peut dire, il est vrai, que ceux-ci procèdent d'une idée spéciale, de l'imitation d'un temple périptère. — [3] Joignons-y le tombeau de Hamrath à Soueideh (Haouran), qui remonte au Ier siècle (Vogüé, pl. 1) : c'est un grand massif carré de maçonnerie, décoré de demi-colonnes engagées. — [4] L. de Beylié, *L'habitation byzantine*, Paris, 1902, pl. sans n°; G. Niemann, *Der Palast Diokletians in Spalato*, Wien, 1910, pl. ad p. 90. — [5] Gsell, *op. cit.*, p. 410-411, fig. 169. — [6] Vogüé, *op. cit.*, pl. 125. — [7] *Ibid.*, pl. 142-143; cf. Diehl, *Manuel*, p. 41, fig. 14; Rivoira, *op. cit.*, p. 36, fig. 37.

remplaça un temple païen [1], montre la même longue série de portiques engagés; nous aurons plus loin à étudier dans le détail l'ornementation très variée des fûts. Un type extrêmement original pour l'époque (VIIe siècle) est celui de l'église des Saints-Apôtres, à Salonique; elle est couverte de dômes très surhaussés, composés à l'extérieur de dix arcades, séparées entre elles par des colonnettes adossées supportant des arcs [2] (fig. 3145).

De simples façades ont une disposition intéressante, déjà en germe dans la *Porta aurea* du palais de Dioclétien, à Spalato [3] : dans le haut de la muraille, des

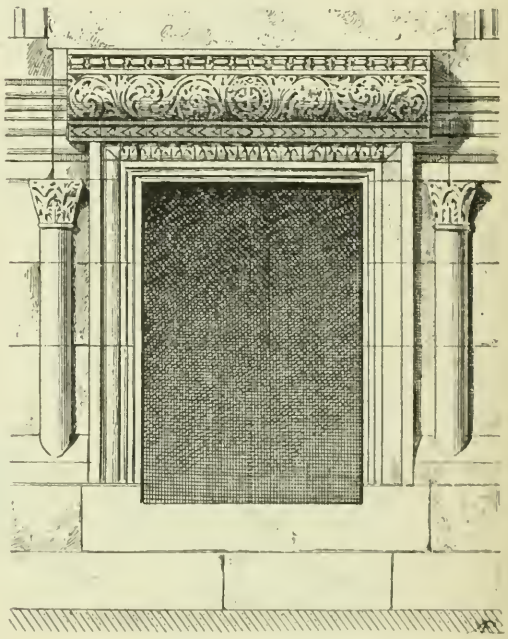


3145. — Dôme de l'église des Saints-Apôtres à Salonique.
D'après Texier et Pullan, *L'architecture byzantine*, pl. XLV.

arcatures s'appuient sur trois colonnes dont les bases reposent sur une plate-bande soutenue par trois corbeaux; c'est une particularité du corps de garde du palais de Théodoric à Ravenne (partie datant du VIIIe siècle) [4]; on rapprochera ces colonnes de celles de Syrie qui portaient la toiture; ici elles ne sont qu'un enjolivement.

Ou encore les colonnes servent seulement à alléger pour l'œil le pilier, dont leur présence rétrécit la masse monotone; on les place en avant du pilier, sous le même entablement; il y a si peu d'intervalle entre le fût et la paroi que le chapiteau affleure cette dernière. C'est le cas dans l'église de Kodja-Kalessi en Isaurie [5], aux quatre piliers d'angle de la nef que surmonte la coupole; entre eux, séparant cette nef des bas-côtés, des colonnes à arcades du même module, mais plus courtes. Même disposition au Couvent rouge de Sohag (Haute-Égypte) [6]. A Kodja-Kalessi [7] et à Sohag (fig. 1789), le tambour intermédiaire entre la coupole et le plan carré comprend : une trompe à chaque angle et une fenêtre au milieu de chaque face; trompes et fenêtres sont accostées chacune d'élégantes colonnettes engagées; deux autres se profilent encore dans le renfoncement de chaque trompe. Ces deux exemples nous conduisent à une catégorie nouvelle : les colonnes qui encadrent une porte ou accostent une baie quelconque.

Il s'en trouve, même pour les entrées de maisons, dans l'Égypte gréco-romaine [8], mais surtout pour les



3146. — Mausolée d'El-Barah.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 75.

tombeaux, notamment en Syrie [9]; on arrive par là aux types les plus illogiques, comme celui du mausolée à pyramide d'El-Barah (probablement du Ve siècle), dont la porte est flanquée de deux demi-colonnes dénuées de toute fonction architectonique, même de pure apparence, car le fût se perd en bas dans la moulure proéminente qui est au ras du sol, et le chapiteau reste en l'air [10] (fig. 3146). Au tombeau de Serdjilla, les deux colonnes d'encadrement reposent sur l'emmarchement qui précède l'entrée [11]. D'autres fois le tombeau, édifié au-dessus du sol ou souterrain, s'ouvre en arrière d'un portique ou baldaquin, que portent les colonnes, au lieu d'encadrer la baie : tombeau de Banaqfour (fig. 1246), tombeau d'Olympianè à Dana [12]. L'entrée du baptistère de Tipasa, en Afrique, est flanquée de deux colonnes [13]; deux

[1] Max Van Berchem et Jos. Strzygowski, *Amida*, Heidelberg, 1910, p. 68-144, pl. XIV-XV, etc. — [2] Ch. Texier et R. Popplewell Pullan, *L'architecture byzantine*, Londres, 1864, pl. XLV-XLVI. — [3] Rivoira, *op. cit.*, p. 113, fig. 117. — [4] Rivoira, *op. cit.*, p. 112, fig. 116. — [5] Strzygowski, *Kleinasien*, p. 110-111; Diehl, *Manuel*, p. 93, fig. 38. — [6] Diehl, *ibid.*, p. 58, fig. 18; cf. nos fig. 1423-1424. — [7] Strzygowski, *Kleinasien*, p. 112, fig. 80. — [8] O. Rubensohn, *Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts*, 1905, t. XX, p. 2. — [9] Tombeau de Moudjelela : Vogüé, *op. cit.*, pl. 88. Pour l'Égypte, colonnes spirales flanquant l'entrée du caveau de Saint-Ménas. K. M. Kaufmann, *Die Menasstadt und das Nationalheiligtum der altchristlichen Ägypter in der westalexandrinischen Wüste*, in-fol., Leipzig, 1910, t. I, p. 62, pl. 16. — [10] Vogüé, *op. cit.*, pl. 75. — [11] *Ibid.*, pl. 85. — [12] *Ibid.*, pl. 78. — [13] Gsell, *op. cit.*, p. 321.

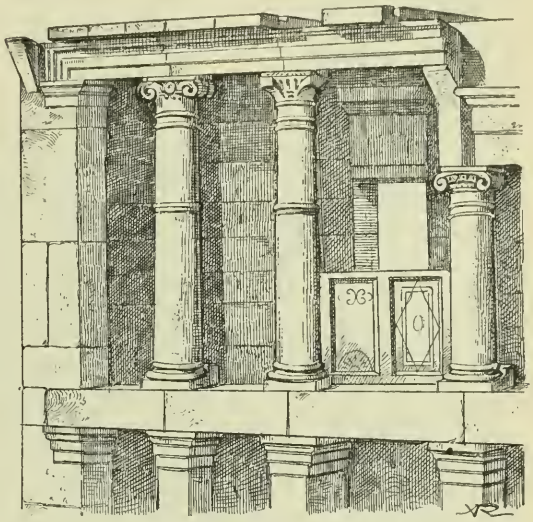
demi-colonnes ont été taillées dans les pierres d'angle de l'abside, à la basilique de Sainte-Salsa [1].

Mentionnons encore une rareté architectonique révélée dans ces dernières années par les relevés de Crowfoot et Smirnov, qu'a recueillis Strzygowski [2] : à Bin-bir-kilissé, les « mille et une églises » de Lycaonie, on rencontre quelquefois comme support le pilier avec demi-colonnes adossées (fig. 1787). Il nous importe moins qu'à l'exégète attitré de la « Question byzantine » de voir si les remarques épigraphiques de Ramsay [3] rendent épineux et contestable le problème des antériorités; il semble bien du moins que ce genre de pilier s'introduisit déjà dans des églises antérieures aux ravages des Saracènes. L'impression artistique est favorable; ces demi-colonnes atténuent la monotonie et la nudité excessive du pilier rectangulaire; et comme elles n'en recouvrent pas tout un côté, elles contribuent à varier les jeux de lumière.

Quelquefois, dans l'église, une rangée de quatre, six grandes colonnes, ou davantage, ornait le devant du presbytérium, afin sans doute de relever la dignité de ce qui constituait le centre du culte, réservé au ministre, le sanctuaire proprement dit. Ce n'est pas qu'elle servît, dans le principe, à marquer les limites du chœur, avec lesquelles elle ne concordait pas toujours. Il n'est même pas sûr que les fûts, à l'origine, fussent reliés au sommet par une architrave. Dans l'église ronde de l'Anastasis, à Jérusalem, Constantin aligna (en cercle ou en demi-cercle, on ne sait) des colonnes, au nombre de douze comme les apôtres, et dont les chapiteaux étaient surmontés de grands cratères d'argent [4]. Elles étaient donc réduites au rôle décoratif le plus simple et procédaient vraisemblablement d'une coutume juive [5]. Dans la basilique d'Arcadius, récemment fouillée, sur l'emplacement de la cité de Saint-Ménas, l'abside était séparée de l'église proprement dite par une série de huit colonnes, dont quatre au milieu, sur le même alignement, et une paire de chaque côté, plus avant dans la nef; elles portaient un entablement, peut-être pour l'éclairage, et le tout réuni constituait l'iconostase [6].

Dans les murs des églises, même à l'extérieur, on ouvrait parfois de petites niches, destinées à recevoir des images vénérables; elles prenaient l'apparence d'une façade de temple antique : contre les parois de la basilique de Chaqqa (fig. 2576), ces niches imitent l'entrée d'un édicule, avec quatre colonnettes que domine un fronton échancré.

IV. Proportions, formes, aspect général des colonnes. — Vu l'extrême diversité de leurs fonctions, on ne s'étonnera point que les proportions en soient elles-mêmes infiniment variables. M. de Vogüé a remarqué en Syrie des fûts ayant sept diamètres moyens; il paraît que cette proportion n'y est pas très rare [7]. N'importe, on ne saurait parler, dans l'ancien art chrétien, d'un canon des proportions; s'il reste vrai d'affirmer qu'on est souvent en présence de proportions peu élancées, plutôt lourdes et trapues, les différences les plus frappantes s'observent à cet égard dans la même construction, bien mieux, dans le même groupe de colonnes appelées toutes au même rôle. Les emprunts faits aux édifices ruinés ou démolis sont évidemment pour beaucoup dans cette négligence. Mais négligée aussi est bien souvent la taille, et le sectionnement d'un fût, normalement à l'axe, ne donnerait pas toujours un cercle parfait. Les maîtres d'œuvre de ce temps se préoccupent surtout de l'impression d'ensemble et des colorations; les scrupules géométriques ne les embarrassent guère. Des colonnes superposées ont parfois même longueur, même module, bien que l'ordre inférieur doive logiquement paraître plus fort et plus résistant. On voit aussi des fûts exactement cylindriques [8]; l'extrême rareté du galbe (ou différence de module entre les extrémités supérieure et inférieure) deviendra une caractéristique de l'art du moyen âge, sauf dans quelques écoles romanes rigoureusement localisées. Nous n'en sommes pas encore là; parfois même se remarque au contraire une *entasis* exagérée, presque disgracieuse (maison B de Serdjilla [9], entrée du



3147. — Étage supérieur à Kokanaya.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 104.

tombeau d'Olympianè à Dana [10]). Mais en général le renflement se réduit au minimum : la colonne basilicale d'Occident et la colonne byzantine ne sont point, comme celles du temple grec, exposées au grand soleil qui « ronge » les contours et semble surtout amincir le milieu du fût; ce sont plutôt colonnes « d'intérieur », que caresse une lumière plus douce, réduite aux rayons que laissent passer des fenêtres parfois rares ou percées fort au-dessus; ou bien elles n'ont point les dimensions puissantes des colonnes de la belle époque classique et donnent l'impression de quelque chose de secondaire auprès des masses murales qu'elles avoisinent.

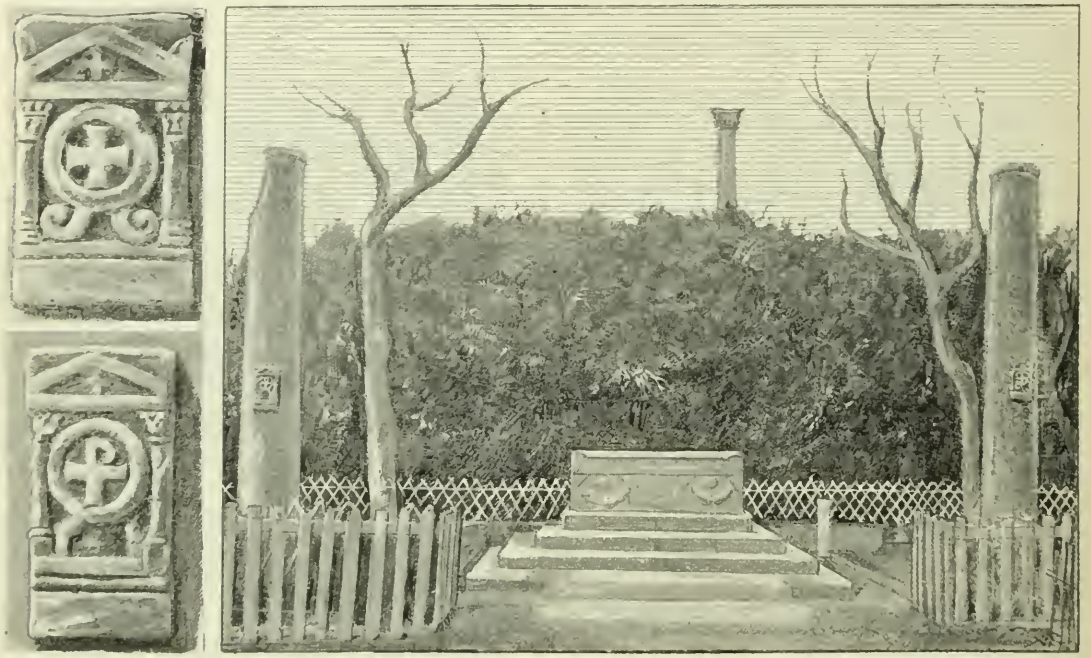
C'est principalement parce que les colonnes ne sont pas très longues [11] ni très fortes qu'on a pu tailler chacune d'elles dans un seul bloc. Rappelons-le, la colonne, aux siècles qui nous occupent, est d'ordinaire monolithe [12]. Autant que possible, on la sculpte

[1] Step. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, Paris, 1901, t. II, p. 324 sq., fig. 150. — [2] *Kleinasien*, p. 179 sq.; cf. p. 20, fig. 16; p. 173, fig. 138; cf. nos fig. 1423-1424. — [3] *Aberdeen University studies*, 1906, t. XX, p. 255-267. — [4] W. Lowrie, *Christian art and archæology*, New York, 1901, p. 170 sq.; cf. p. 119, fig. 36, l'intérieur de la cathédrale de Torcello (VIIe siècle), où les six colonnes devant le chœur portent une architrave sur laquelle on disposait peut-être un supplément de luminaire. A la longue, tout cet ensemble, compliqué, si rehargé, deviendra le jubé. — [5] H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, Paris, 1907, t. I, p. 118. — [6] Kaufmann, *Die Menasstadt*, p. 86. — [7] *Syrie centrale*, p. 144. — [8] C'est l'effet que produisent notamment ceux de la basilique de Betoursa, dans le Djebel Riha. Vogüé, *op. cit.*, p. 99, fig. 37. — [9] Vogüé, *op. cit.*, pl. 30. — [10] *Ibid.*, pl. 78. — [11] En Afrique, 2^m à 2^m75 dans les églises ordinaires. Gsell, *op. cit.*, p. 127. — [12] Toujours monolithique en Afrique. Gsell, *ibid.*

dans une matière dure, granit, porphyre[1]. Deux monuments de Syrie, tout voisins l'un de l'autre, semblent marquer la transition entre les deux techniques : le tombeau païen de Serméda, daté de 130, a des colonnes dont les tambours sont très apparents[2]; celui de Khatoura, de 195, a au contraire des fûts monolithes[3].

En outre, la colonne n'est presque jamais cannelée; on trouve sans doute des spécimens qui ont l'air de démentir cette assertion : ainsi, rien qu'à Rome, Sainte-Sabine, Saint-Pierre-ès-Liens (fig. 2381), Sainte-Agnès, Saint-Laurent[4] fournissent au moins des exceptions à cette règle; mais tout donne à penser que ces colonnes sont matériaux de remploi, pris à des édifices renversés. L'esthétique nouvelle justifie cette préférence pour le fût lisse et poli : c'est aux mosaïques, aux peintures, dont on couvre les murailles, qu'on demande la richesse et l'éclat qui rehausseront le saint lieu; il y aurait eu opposition fâcheuse entre cette décoration aux vives couleurs et de simples jeux de lumière et d'ombre selon un procédé tout différent et qui demande plutôt le plein air.

Simple d'aspect, une de ton, cette colonnade basilicale fait d'autant mieux ressortir le décor, non point permanent partout, mais habituel aux fêtes, dont il nous reste l'indication fréquente dans les textes[5] et une image assez précise dans la mosaïque qui représente la façade du palais de Théodoric à Ravenne (fig. 952). Peu au-dessous des chapiteaux, des traverses étaient engagées dans les fûts d'où pendaient de riches tentures ou tapisseries, qui remplissaient les entre-colonnements[6]. Dans toutes les basiliques romaines dont les colonnes sont intactes, on trouve, à environ trois mètres du pavement, des trous dans les fûts, seul souvenir de ces tringles, ou peut-être de crochets auxquels étaient fixées des cordes de suspension. Cette parure étincelante garnissait les deux côtés de la nef, depuis le narthex jusqu'à l'arc triomphal. Dans la basilique alexandrine d'Arcadius, des draperies étaient également tendues entre le chœur et l'emplacement réservé aux fidèles, car un fragment de colonne exhumé montrait encore les trous où s'engageaient les barres auxquelles elles étaient adaptées[7]. Les églises primitives de Gaule n'avaient point sans doute sur les parois cette profusion de peintures et de mosaïques; mais, pour n'être point cannelés, les fûts n'en avaient pas moins d'éclat, et l'œil devait ressentir un certain éblouissement des colonnes de marbre poli, de couleurs variées, s'opposant au marbre blanc des chapiteaux, et multipliées quelquefois au point que Grégoire de Tours en compte cent vingt dans l'église, depuis détruite, de Saint-Martin[8].



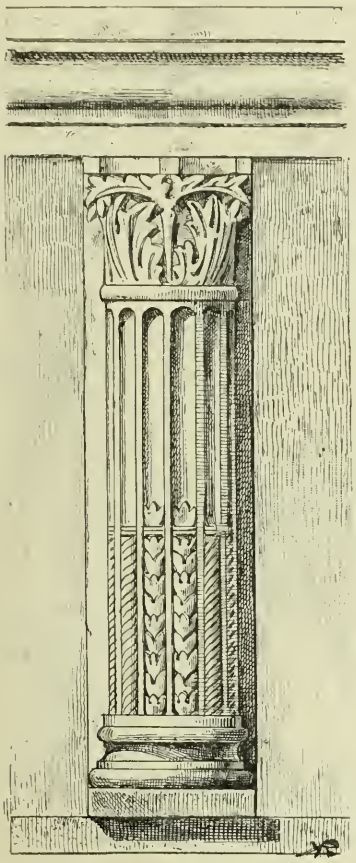
3148. — Colonnes provenant de l'église de Théonas. D'après le *Bullet. de la Soc. d'archéol. d'Alexandrie*, 1905, p. 55-57.

L'art chrétien ne cherche plus la rigueur et la précision géométriques de jadis; peut-être même, à la longue, n'eût-on plus que rarement trouvé de

[1] L. von Sybel, *Christliche Antike*, Marburg, 1909, t. II, p. 317. Au IXe siècle, l'architecte melkite Éléazar vint en Égypte, avec mission d'enlever, pour ses propres constructions, toutes les colonnes des églises de Saint-Ménas; il arracha les colonnes de serpentine et de porphyre de la basilique. Kaufmann, *Die Menasstadt*, p. 57. — [2] Vogüé, *op. cit.*, pl. 93. Exemples aussi dans le très ancien art celtique : colonnettes de Reculver à tambours très marqués (voir fig. 1636). — [3] *Ibid.*, pl. 94. — [4] H. Holtzinger, *Die altchristliche und byzantinische Baukunst*, *Handbuch der Architektur*, IIe part., 2e éd., Stuttgart, 1899, t. III, p. 44-52, fig. 38, 41, 45, 50. Devant les colonnes cannelées du tombeau de Banaqfour (voir fig. 1246), on est tenté de croire, là aussi, à des matériaux remployés. Cf. la chambre sépulcrale de Marc et Marcellien (fig. 1228). — [5] Cf. *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 375, n. 11; t. II, p. 13, n. 48; p. 79, n. 27; p. 109, n. 13. — [6] Beissel, *Bilder aus der Geschichte der altchristlichen Kunst*, p. 263, fig. 155; intérieur de la basilique de Sainte-Marie-Majeure dans l'ancien état; add., p. 265; Crostarosa, *Le basiliche cristiane*, Roma, 1892, p. 65 sq. — [7] Kaufmann, *Die Menasstadt*, p. 86. — [8] C. Enlart, *Manuel d'archéologie française*, t. I, *Architecture religieuse*, Paris, 1902, p. 130-131.

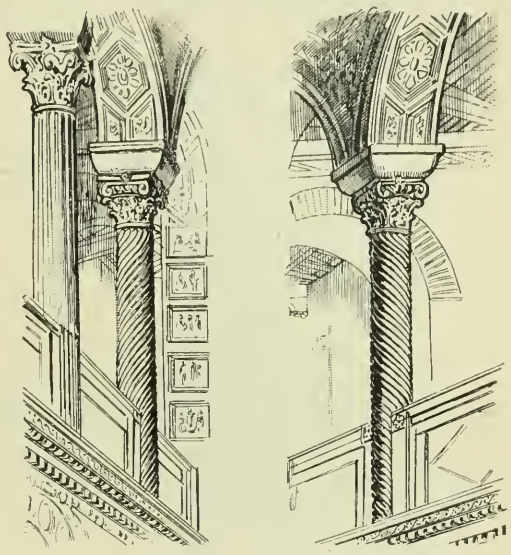
praticiens pour sculpter ces cannelures si parfaitement régulières. Désormais, si l'on veut orner le fût, c'est, par un excès contraire, aux motifs surchargés, au baroque hellénistique qu'iront les préférences [1].

V. Ornementation de quelques fûts. — Partons des cas les plus simples, du décor le plus élémentaire. En Syrie, on remarque, dans plus d'un monument, au-dessous du chapiteau, séparée de lui par un intervalle au moins égal à la hauteur de celui-ci, une moulure saillante uniforme, peu considérable, à arête vive ou arrondie en astragale, qu'on prendrait pour un anneau de précaution, de consolidation [2]. Mais



3149. — Colonne engagée (Syrie).
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 128.

c'est à tort qu'on voudrait ainsi l'expliquer, car le motif est parfois redoublé, comme à Kokanaya (fig. 2509-2511); deux fûts même y ont un troisième boudin, très au-dessous des deux premiers [3] (fig. 3147). Décor non sans élégance dans sa sobriété, et malgré les dissemblances d'un support à l'autre; on le trouve dans des constructions dont la date n'est point encore très basse (IVe-Ve siècles). On oserait à peine citer comme ornés des fûts où sont seulement sculptées des croix à mi-hauteur [4], avec l'α et l'ω [5]. Mais l'idée prend d'aventure plus d'importance : deux colonnes découvertes en Égypte ont été considérées comme provenant de l'église de Théonas, patriarche d'Alexandrie en 282-300, reconstruite au IVe siècle. Quoi qu'il en soit de l'hypothèse, la date approximative ne fait pas doute; or, en dégageant le fût d'un bloc de plus fort diamètre, l'ouvrier a réservé assez de matière pour faire émerger légèrement une espèce de stèle ou de naos distyle, dans lequel est une couronne cantonnant, sur l'un des exemplaires, la croix grecque, sur l'autre, le monogramme du Christ [6] (fig. 3148). Plus intéressantes encore sont les deux colonnes d'un *ciborium* du IVe siècle, exhumées dans la basilique du cimetière de Domitille; elles étaient du même type, dont permet de juger celle qui est revenue entière au jour : tout le fût est lisse, mettant en pleine valeur une petite métope



3150. — Colonnes de Saint-Laurent-hors-les-Murs.
D'après Bunsen, *Les basiliques*, pl. XIII.

rectangulaire, où se détache en bas-relief une scène de décollation, avec le nom du martyr : ACILLEVS, Achillée (fig. 68).

Nous pouvons ensuite mentionner les cannelures. Sur celles qui se creusent en longueur, dans le sens rectiligne, nous avons dit qu'un doute subsistait à peu près toujours sur leur origine tardive et chrétienne; pourtant rien n'oblige, en pareil cas, à supposer invariablement un remploi, car des exemples nous sont fournis par les sarcophages, et à leur égard une telle explication tombe d'elle-même; en outre, ces cannelures sont souvent rudentées à la partie inférieure [7], avec tous les caractères de l'art de la basse époque [8] : une colonne engagée de Syrie a des cannelures rudentées, d'autres remplies par l'imitation d'une guirlande de feuillage [9] (fig. 3149). Un type plus original encore s'observe sur les côtés du chœur de Sainte-Praxède : le fût paraît formé de plusieurs tambours, ayant chacun à sa base une rangée de feuilles dans laquelle se perdent les cannelures [10].

[1] Beissel, *op. cit.*, p. 63-64; Lowrie, *Christian art and archæology*, New York, 1901, p. 108. — [2] Le prototype est dans un édifice païen, le prétoire de Mousmieh (160-169). Vogüé, *op. cit.*, pl. 7. Cf. le tombeau d'Olympianè à Dana (pl. 78), les colonnes de Serdjilla (pl. 47 et 56), celles de Kherbet Hass (pl. 48). — [3] *Ibid.*, pl. 103-104 (un de ceux qui en ont trois); voir fig. 97. — [4] Spécimens fréquents à partir du IVe siècle. *Bullettino di archeologia cristiana*, 1872, sér. II, t. III, p. 126. — [5] *Ibid.*, 1881, sér. III, t. VI, p. 106, 150. — [6] E.-D. Dutilh, *Bulletin de la Société archéologique d'Alexandrie*, n. 7, nouv. sér. I, 2 (1905), p. 55-57, fig. 19-21. — [7] A Sainte-Sabine. Frothingham, *Monuments of christian Rome*, New York, 1908, p. 58. — [8] Sarcophage du Latran. Marucchi, *I monumenti del Museo cristiano Pio-Lateranense*, Milano, 1910, p. XV, 1; XVI, 1; XXIII, 3; XXIX, 2 B. — [9] Vogüé, *op. cit.*, pl. 128. — [10] Bunsen, *op. cit.*, pl. XXX.

Les ateliers de la Grande-Bretagne avaient inventé quelque chose de très particulier : les stries horizontales obtenues à l'aide du tour; d'ailleurs cette décoration annulaire n'a point la régularité des cannelures; les moulures qui résultent de ce procédé s'espacent de la façon la plus capricieuse; on en aura une idée par la fenêtre de Barton sur l'Humber (fig. 1670) et le porche de la tour de Monkwearmouth (fig. 1659 et 1695).

Mais presque toujours ces cannelures sont en hélice. A cet égard du reste, l'art chrétien n'a point innové [1]; les monuments païens, pour ne pas remonter au delà des temps classiques, où ce décor ne fut point apprécié, attestent, durant tout l'empire, une certaine faveur de l' « ordre hélicoïdal ». Les sarcophages d'Asie Mineure, avec personnages logés dans des niches à coquilles, que séparent des colonnettes spirales, et qui pour la plupart remontent seulement au IIIe siècle,

3151. — Colonne du musée du Latran.
D'après Marucchi, *I monum. del mus. Later.*, 1910, pl. XIII.

sont à ce dernier point de vue les prototypes directs des sarcophages d'Italie ou de la Gaule méridionale [2]. On pourra s'étonner de cette prédilection, lorsqu'elle faisait tort, semble-t-il, au système des cannelures droites, d'une exécution plus facile. Mais ici une double remarque s'impose.

D'abord l'hélice columnaire se rencontre surtout dans les monuments de dimensions réduites et sur les fûts engagés [3]; dans les deux cas, la tâche du sculpteur devait exiger une habileté moindre. L'église Saint-Georges, à Salonique, date du IVe siècle, époque de grande vogue pour le décor en hélice; or les édifices qu'on y voit représentés, *en mosaïques murales* [4], sont agrémentés d'un grand nombre de colonnes torses; pas une n'entre dans la construction, je ne dis pas de l'église elle-même, qui n'a aucune colonne, mais de Saint-Démétrius, à peu près contemporaine [5].

D'autre part, très souvent la technique recourt à une interversion qui simplifie les choses : au lieu de creuser de larges cannelures que sépare un mince filet en relief, ce sont des bombements, des boudins qui s'élèvent en hélice, et un étroit canal s'insinue entre eux. Telles étaient les six colonnes supportant la toiture du ciborium d'argent du même Saint-Démétrius de Salonique (Ve siècle) [6].

Parmi les colonnes proprement architectoniques cannelées en hélice, nous avons à citer [7] : celle de la crypte de Saint-Clément de Rome, haute de près de 5 mètres, vraisemblablement d'époque constantinienne [8]; les deux tronçons retrouvés, lors des fouilles de 1854, dans le cimetière de Calliste [9], et faisant partie de l'ensemble ornemental que le pape Damase organisa dans la crypte pontificale (fig. 1937); celles du porche de Saint-Laurent-hors-les-Murs, et, à l'intérieur de la même église, les deux premières colonnes de la tribune, près de l'arc triomphal [10] (fig. 3150); d'autres à Sainte-Agnès-hors-les-Murs [11]; quelques tronçons de l'ancienne église des Saints-Apôtres (VIe siècle), incendiée en 1702 [12]. Le musée du Latran conserve une colonne [13] (fig. 3151) dont les cannelures torses ne partent pas tout à fait du haut du fût, laissant un espace lisse au-dessous de la moulure qui en marque l'extrémité; cette disposition paraît une rareté : d'ordinaire les cannelures ou les stries prennent naissance tout de suite après le chapiteau.

C'est à Rome surtout, on le voit, que cette variété rencontre une faveur qu'on doit se garder d'exagérer; les ouvriers habiles y affluaient plus qu'ailleurs. D'autres régions néanmoins fourniraient aussi quelques exemples; on en trouverait parmi les ruines d'une chapelle de Timgad [14]; une des colonnes exhumées à Toulouse, sur l'emplacement de l'église Notre-Dame-la-Laurade [15], et transférées dans le vestibule du château de Montégut, peut également être mentionnée. Notons que, cette fois encore, c'est une exception dans tout un groupe, lequel date de la fin du Ve siècle au plus tôt.

A Constantinople, autre centre artistique où la main-d'œuvre exercée ne devait pas manquer, les très anciens voyageurs, comme Pierre Gilles et Bondelmonte, avaient pu voir de nombreuses colonnes qu'ils disent *tortiles* [16], depuis disparues.

Parmi les monuments conservés, ce motif de la colonne spirale se rencontre, entre autres, dans les arcatures d'encadrement (cf. fig. 98, 1627, 1852, 2371, 2473), aux angles de divers petits objets, boîtes, coffrets, édicules en miniature, etc., d'existence réelle ou simplement représentés sur un autre monument (fig. 271, 907, 930, 1625, 2172, 2377); l'énorme série des sarcophages, en particulier, nous fait voir un très grand nombre de colonnes torses, soit dans les scènes sculptées (fig. 1835, 1967), soit aux angles de

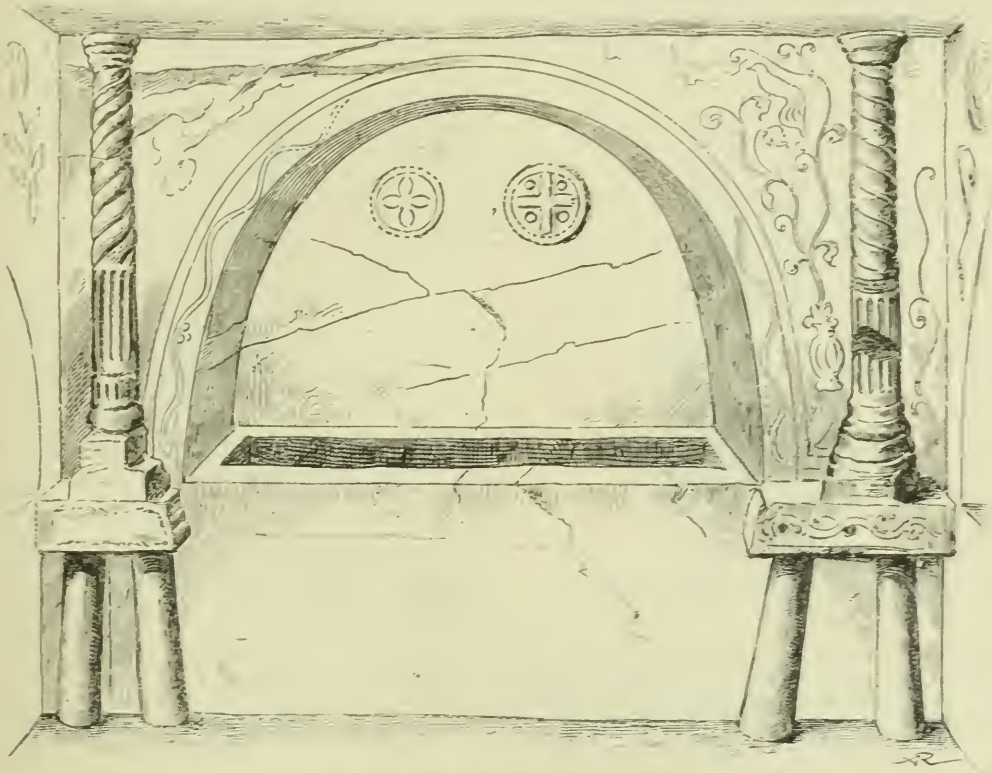
[1] Cf. V. Chapot, *La colonne torse et le décor en hélice dans l'art antique*, Paris, 1907. — [2] Voir de nombreux exemplaires de sarcophages à colonnes torses dans Hans Dütschke, *Ravennatische Studien*, Leipzig, 1909, *passim*. — [3] Par exemple, sur quelques volets ou vantaux de portes syriens, Vogüé, *op. cit.*, pl. LI, n. 3; 84, n. 1 et 4. *Add.* l'ambon d'une basilique de Carthage (voir fig. 2160), la chaire de l'évêque de Ravenne. — [4] Wolfmann-Wormann, *Geschichte der Malerei*, Leipzig, 1879, p. 177, fig. 50; Lübke et Luetzow, *Denkmäler der Kunst*, Stuttgart, s. d., t. I, *Architektur*, pl. XXI, A, 17. — [5] Texier et Pullan, *L'architecture byzantine*, p. 143 sq. — [6] Texier et Pullan, *op. cit.*, p. 135. — [7] Chapot, *La colonne torse*, p. 127 sq. — [8] *Bull. di arch. cristiana*, 1870, ser. II, t. I, pl. X, n. 1, cf. p. 135-149. — [9] Id., *Ibid.*, 1867, I-II, pl. I, cf. p. 234. —

[10] Bunsen, *Les basiliques*, pl. XIII. — [11] *Ibid.*, pl. XVII-XVIII; A. Michel, *Histoire de l'art*, 1905, t. I, p. 99, fig. 57; Ed. Corroyer, *L'architecture romane*, Paris [1891], p. 98, fig. 57. — [12] T. Ashby, *Sixteenth century drawings of Roman buildings attributed to Andreas Corner*, dans *Papers of the British School at Rome*, 1904, t. II, pl. CXI, e, p. 169. — [13] Marucchi, *op. cit.*, pl. XIII, 8. — [14] Gsell, *op. cit.*, p. 314-317. — [15] Jos. de Malafosse, *Les colonnes gallo-romaines de l'église Notre-Dame-la-Laurade*, dans l'*Album des monuments et de l'art ancien du Midi de la France*, publ. sous la direction d'Émile Cartailhac, Toulouse, 1893-1897, t. I, p. 107, fig. 2; Chapot, *op. cit.*, p. 131, fig. 162. — [16] Cf. C. G. Heyne, *De interitu operum artis Constantinopoli* (*Commentationes Societatis regiae scientiarum Gottingensis*, I, vetusta ad historiam et philologiam ad attinent, 1797-1791), p. 289 sq.

la cuve ou parmi les arcatures qui en garnissent les différents côtés (fig. 105, 394, 669, 852, 885, 1591, 2071, 2182). Les exemplaires en sont déja et en seront si abondants dans les divers articles du *Dictionnaire* que nos renvois pourront suffire.

Lorsqu'un même monument présente une pluralité de colonnes striées en hélice, la question se pose de savoir comment l'artiste a orienté les cannelures; d'habitude, il prend soin d'établir une alternance rythmique : si elles s'élèvent d'une part de droite à gauche, ce sera de gauche à droite sur la colonne voisine; ou de même sens dans un groupe, de sens opposé dans le groupe symétrique; mais on rencontre parfois aussi toutes les spires en parallélisme, ce qui n'est point d'un heureux effet, ou encore une disposition au hasard qui marque un dédain absolu à l'égard de ces détails [1].

Plus étranges, et d'ailleurs très rares, sont les torsades se coudant à mi-hauteur et poursuivant dans cette direction nouvelle (fig. 1271); sur une stèle d'Asie Mineure, ce caprice se renouvelle trois fois le long du même fût [2]. Ou bien la déviation des stries se produit, non sur le pourtour de la colonne, horizontalement, mais tout le long de sa hauteur, et une ligne de séparation verticale accuse encore ce brusque détour [3]. Il arrive aussi que la colonne soit torse dans sa partie supérieure, et creusée au-dessous de cannelures rectilignes, comme au ciborium de Saint-Apollinaire de Ravenne [4] et dans une crypte sépulcrale fouillée en Galilée, entre Nazareth et Caïffa [5] (fig. 3152); un troisième exemplaire tout pareil a été trouvé à El-Dekkala (Égypte) [6]. Un manuscrit représentant la basilique de Saint-Grégoire de Nazianze figure des colonnes [7] (fig. 3153) dont les stries hélicoïdales sont interrompues, à mi-hauteur du fût, par une bague ornementée. Un pilier de Baouit, au Louvre (fig. 1260-1261), est également en deux parties : dans le bas, des cannelures en spirale, où ont sculptées des sortes de longues feuilles; dans le haut, ces espèces de dents de scie que l'art semblait avoir oubliées depuis les temps mycéniens [8]. Le sarcophage célèbre de Junius Bassus (IVe siècle; fig. 386-387, 1460-1461) est flanqué de deux variétés de colonnes, les unes torses, les autres couvertes de sculptures en relief, qui figurent de petits Amours jouant dans des feuillages. Parmi ces derniers, les pousses de vigne ont généralement la préférence, ce qui a fait naître l'expression de colonnes *vitinées* : à Dabravina, en Bosnie, a été retrouvé un fût mutilé [9] (fig. 3154), tout revêtu d'ornements délicats mêlés de grappes de raisins. Ce décor est encore un legs de l'art païen, qui en a donné plus d'un échantillon, a

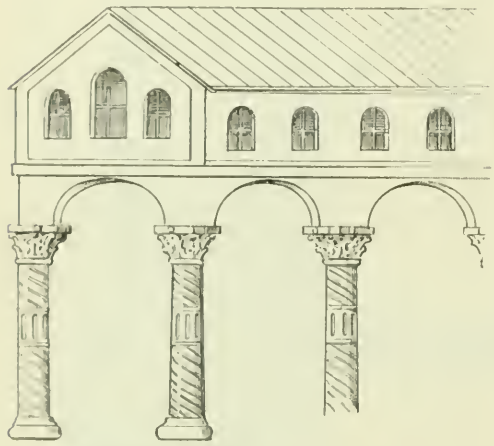


3152. — Crypte entre Nazareth et Caïffa. D'après *Bull. di arch. crist.*, 1890, pl. I-II.

[1] Chapot, *op. cit.*, p. 108. — [2] *Aberdeen University studies*, 1906, t. XX, p. 23. — [3] Fragment de colonne de Raqqahs : Fr. Sarre et Em. Herzfeld, *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet*, Berlin, 1911, t. I, p. 158, fig. 70. — [4] Holtzinger, *op. cit.*, p. 74, fig. 77. — [5] *Bullettino di archeologia cristiana*, 1890, sér. V, t. I, p. 6-7, pl. I-II. — [6] E. Breccia, *Bulletin de la Société archéologique d'Alexandrie*, n. 9, nouv. sér., t. II, 1 (1907), p. 6-7, fig. 1-2. Un autre identique n'est plus représenté que par un tronçon. — L. de Beylié, *L'habitation byzantine*, p. 82. Cannelures coupées par plusieurs bagues sur la tablette d'ivoire du musée de Vienne, à l'effigie de l'impératrice Ariane. A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, 1901, t. I, p. 369, 371, fig. 340-341. — [8] Cf. une miniature de la bible de Rabboula (fig. 2018). — [9] C. Truhelka, *Die christlichen Denkmäler Bosniens und der Herzegovina*, dans *Römische Quartalschrift*, 1895, t. IX, p. 234.

Rome même ou dans la villa Hadrienne de Tibur[1]. Aussi, dès le IIe siècle, voit-on un cubicule du cimetière Apronien agrémenté, dans les angles, de demi-colonnes autour desquelles serpentent régulièrement des guirlandes (fig. 854). Dans la basilique de Saint-Clément subsiste un fragment du ciborium du prêtre Mercurius : c'est une colonne entièrement recouverte de reliefs floraux[2] (fig. 2921). Un rinceau se développe entre deux paires de cannelures droites sur une colonne provenant de quelque édifice chrétien d'Olympie[3] (fig. 3155).

La fantaisie se déploie sans contrainte sur les colonnettes figurées en relief dans de petits objets[4] : moulure ovale prenant toute la hauteur du fût sur un ivoire de la collection Stroganoff[5], paires d'ellipses à foyers communs, une en haut, l'autre en bas, dans les panneaux de la porte sculptée de Sainte-Sabine (Ve siècle)[6]. Dans une mosaïque de l'église de la



3153. — Basilique de Saint-Grégoire de Nazianze.
D'après de Beylié, *L'habitation byzantine*, p. 82.

Nativité, à Bethléhem (fig. 516), c'est un entrecroisement de lignes imitant les anneaux d'une chaîne, des méandres indéfinissables rappelant, pour l'imprévu et le caractère irréel, la décoration des supports aériens qu'invitent à admirer les fresques campaniennes.

Mais, dans cet ordre d'idées, le maximum de recherches est sans doute atteint par dix colonnes adossées à la façade ouest (étage supérieur) de la mosquée d'Amida, façade qui dut être antérieurement celle d'une construction chrétienne[7]. Les derniers éditeurs de ce curieux monument ont donné[8] (fig. 3156) le développement, en plan, de cette ornementation. De ces dix fûts, un seul est simplement cannelé en hélice; sur les autres, ce sont les plus ingénieuses combinaisons de dessins : labyrinthes, svastikas rectangulaires ou obliques, cantonnant des rosettes ou des fers à T, octogones entrelacés ou reliés par des croix, lignes flexueuses imitant de plus ou moins près le décor caractéristique des *transennæ*. On put assez longtemps considérer comme « oriental », c'est-à-dire musulman, tout cet ensemble fondé sur des combinaisons exclusivement géométriques[9]. On trouve encore, à l'extrême limite de la période qui nous intéresse (IXe siècle), des colonnes gravées de dessins variés fort beaux dans la crypte de la cathédrale d'Otrante (fig. 3157) et dans une *transenna* de l'église de San Giovanni Maggiore, à Naples[10].

Mais on connut aussi la colonne historiée, formée d'une série de tambours dont chacun porte en relief des sujets différents. L'art païen en a laissé un curieux spécimen, découvert il y a peu d'années (fig. 3158)[11], inférieur du reste à ceux de l'art chrétien : les colonnes du ciborium de Saint-Marc à Venise se divisent chacune en neuf zones de scènes sculptées comme sur des inférieurs sarcophages, que Venturi[12] attribue à la première moitié du VIe siècle; une bonne partie d'entre elles sont disséminées dans divers articles du *Dictionnaire*.

Une place à part doit être réservée à une variété médiocre dont l'antiquité prête à contestation; je veux parler des colonnes d'axe hélicoïdal, ayant plus ou moins l'aspect d'un tire-bouchon. Deux médailles de plomb (fig. 491-492), qu'on fait remonter au IVe siècle, en donneraient les spécimens les plus anciens. S'il faut accepter ce point de départ[13], on doit ajouter que tout exemplaire nouveau se laisse ensuite beaucoup attendre. La légende fait venir du temple de Salomon à Jérusalem ceux qu'on peut observer à Rome (Saint-Pierre et Trinité-des-Monts) (fig. 3159) et à l'église Saint-Charles de Naples; toute discussion est superflue. Ces supports, mal conçus, peu résistants parce que désaxés, ne sauraient supporter un poids considérable; on les réservait pour une petite tribune (une *cantoria*) ou un baldaquin, quand ce n'était pas pour un cierge. On y voit alterner deux sortes de zones : les unes sont simplement cannelées en hélice, les autres chargées de pampres et de feuillages, où s'ébattent des *putti*[14] (fig. 3160). La plupart sont probablement du XIIIe siècle, mais il n'est pas impossible qu'ils réalisent une imitation de modèles constantiniens[15].

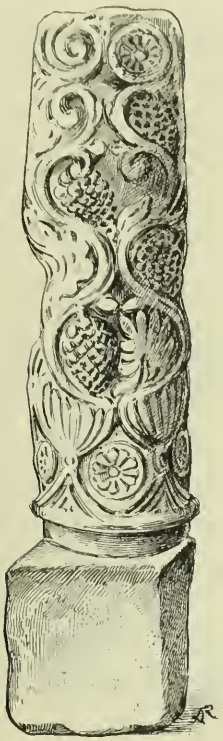
Une dernière mention peut être accordée aux colonnes peintes, rareté insigne dans les siècles qui nous occupent, et dont les spécimens les plus notables nous ont été révélés depuis peu par les fouilles de Chaqqara, en Égypte; les ornements linéaires, les figures de saints debout côte à côte (fig. 2598) qui

[1] Chapot, *La colonne torse*, p. 76 sq. — [2] Venturi, *ibid.*, t. I, p. 91, fig. 74; *add.* le sarcophage du musée de Latran (n. 171), p. 194, fig. 181; Marucchi, *op. cit.*, pl. XXIX, 2. En Gaule également, à l'époque chrétienne, on trouve des colonnes décorées de rinceaux et de plantes stylisées entremêlées d'animaux, d'autres couvertes de pampres et de raisins que becquètent des oiseaux (Espérandieu, *Recueil général des bas-reliefs de la Gaule romaine*, 1908, t. II, n. 1284, 1288, 1289, 1310 (Périgueux) 1356 (Saintes). — Strzygowski, dans *Römische Quartalschrift*, 1890, t. IV, pl. II, 3, p. 8. — [4] Voir le *Register* (au mot *Saule*) des *Altchristliche byzantinische und italienische Bildwerke*, bearb. v. Oskar Wulff, Berlin, 1909, t. I. — [5] Venturi, *ibid.*, p. 431, fig. 393. — [6] *Ibid.*, p. 475-476; cf. p. 339, 343, fig. 313, 316. — [7] Notre fig. 1794 reproduit cette façade, mais à trop petite échelle pour rendre les détails distincts. Cf. plutôt M. Van Berchem et J. Strzygowski, *Amida*, Heidelberg, 1910, p. 136-137, 144, fig. 57-58, 63; pl. XIV, XV, etc. — [8] *Ibid.* p. 158, fig. 78. — [9] Strzygowski rappelle d'ailleurs avec raison qu'on en retrouve quelques-unes, presque identiques, à la mosquée Ali de Dachlout (Égypte). Cf. *ibid.*, p. 153, 159, fig. 75, 79-80. — [10] Em. Bertaux, *L'art dans l'Italie méridionale*. Paris, 1903, t. I, p. 75, fig. 14; p. 79, fig. 18. — [11] En 1905; c'est la colonne de Mayence. Cf. Sal. Reinach, *Répertoire des reliefs grecs et romains*, Paris, 1909, t. I, p. 186-187. — [12] *Op. cit.*, p. 450; voir l'ensemble p. 232, fig. 219, et p. 259, fig. 246; les détails sont reproduits par les fig. 220 à 272. — [13] V. Chapot, *La colonne torse*, p. 142-145. Les colonnes peintes dans les miniatures de l'évangéliaire de Saint-Médard de Soissons (voir notre fig. 2019) ne peuvent compter comme document. — [14] Enrico Mauceri, *Colonne tortili così dette del Tempio di Salomone*, dans *l'Arte*, 1898, t. I, p. 377-384. Celles de Saint-Pierre sont les plus élevées (5 mètres environ). *Monatschrift für Kunstwissenschaft*, 1909, t. II, p. 113-119. — [15] Une alternance analogue se rencontre en effet sur un fragment de l'Esquilin, visiblement païen, mais d'axe rectiligne. Chapot, *op. cit.*, p. 147-148, fig. 195.

entourent les fûts, ne relèvent que de l'art industriel, mais ne sont point dénués d'intérêt.

Répétons en terminant que tous ces exemples que nous venons d'énumérer ne doivent pas faire illusion. Ce sont exceptions, au total peu nombreuses, et l'ancien art chrétien, dans les divers pays, a une préférence marquée, surtout dans la construction proprement dite, pour la colonne lisse, sans ornements.

VI. Les bases. — Une étude précise et complète des bases de colonnes, dans l'art chrétien préroman, serait fort difficile en l'état actuel des documents. Il faudrait une visite personnelle et attentive des édifices, pour relever des détails qui apparaissent mal dans des reproductions d'ensemble, à trop petite

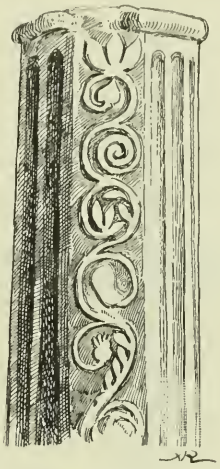


3154. — Fût trouvé à Dabravina.
D'après *Römische Quartalschrift*, 1895, p. 231, fig. 5.

échelle et dissimulant toujours, pour partie, l'extrémité inférieure des supports. Nous ne pouvons donner ici que des exemples; ils feront au moins entrevoir ce qu'il y eut de variété et d'innovation dans ce domaine.

Disons tout de suite que cet art, plus pictural que sculptural, et qui, le plus souvent, se contenta pour les fûts de la plus absolue simplicité, ne s'est point mis pour les bases en grands frais d'invention. Il y eut cependant des innovations baroques, et nous en reproduirons quelques-unes; mais l'impression dominante est celle d'une négligence assez générale à l'égard de cet élément des divers « ordres ».

Dans bien des cas, il n'en pouvait être autrement; la pratique des remplois, nous l'avons déjà indiqué, introduisait dans le même édifice des supports disparates; à des fûts de longueur inégale il fallait des bases également dissemblables et de hauteurs diverses. On le remarque fréquemment en Afrique; à Rome même, encore au XIIe siècle, on voit porter au maximum ce défaut de symétrie et d'harmonie dans la nef de Sainte-Marie au Transtévère[1]. Les 22 colonnes antiques, peut-être empruntées à la construction primitive, sont diverses de chapiteaux et de bases; de celles-ci les unes sont avec plinthe, les autres sans plinthe; un petit nombre seulement ont une décoration variée sur la scotie et le tore inférieur; il y a même des colonnes sans base. Même absence totale d'unité dans la rotonde de Saint-Ange à Pérouse (VIe siècle)[2]. A l'intérieur de Saint-Vital de Ravenne, on remarque quelques colonnes sans base[3]. En Gaule, où presque rien ne subsiste des plus anciens édifices religieux, la crypte de Saint-Laurent, à Grenoble[4] (fig. 3161), et celle de Saint-Paul, à Jouarre[5], nous font toucher du doigt les artifices



3155. — Colonne provenant d'Olympie.
D'après *Römische Quartalschrift*, 1890, pl. II, 3.

puérils par lesquels les architectes rachetaient les différences de taille des supports.

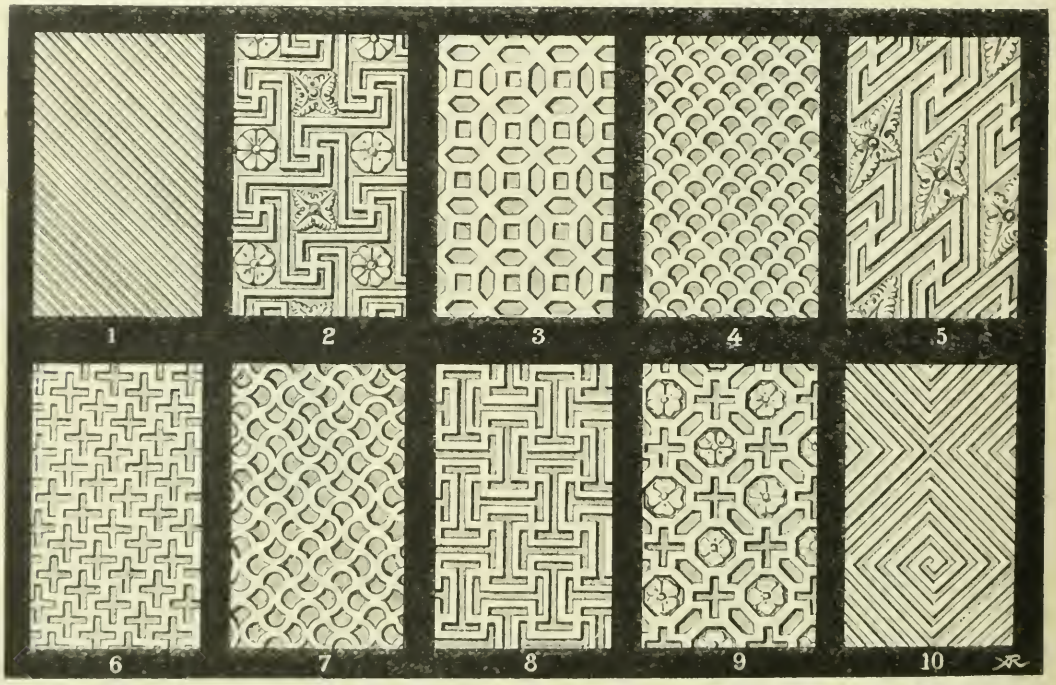
Dans certaines constructions, la base ne pouvait guère se déployer à l'aise; on connaît ces étages de maisons syriennes où une balustrade remplit jusqu'à mi-hauteur les entre-colonnements; la silhouette de la base en était amaigrie et diminuée, même quand celle-ci écornait la balustrade. Parfois, dans une église, les deux colonnades bordant la nef ne laissaient point libre passage vers les bas-côtés; car les fûts étaient reliés par un petit mur et les bases à peu près masquées par les sièges auxquels cette paroi servait de dossier[6]; elles se réduisaient donc à un tore écrasé.

Néanmoins, tant en Orient qu'en Occident, la base est rarement absente. Notons cependant les deux colonnes, simplement encastrées dans le sol, qui cantonnent la chapelle de Tigzirt[7], celles qui supportent les archivoltes de l'étage inférieur, dans le baptistère de Saint-Néon, à Ravenne (Ve siècle)[8], comme celles des tribunes dans la nef de Saint-Georges *in Velabro* à Rome[9].

Le plus souvent, la base se ramène au type ionique romain : une scotie entre deux tores, chaque élément étant séparé de son voisin par un étroit filet (Voir *Dic-*

[1] Bunsen, *Les basiliques chrétiennes*, pl. XXXVII. — [2] Rivoira, *Le origini dell'architettura lombarda*, 1908, p. 12, fig. 6. — [3] M. Laurent, *L'art chrétien primitif*, Bruxelles, 1910, t. II, pl. 57, 60. — [4] Enlart, *Manuel d'archéologie française*, t. I, p. 137, fig. 39. — [5] *Ibid.*, p. 139, fig. 40. — [6] Cf. la basilique de Saint-Pierre à Toscanella (VIIIe siècle). Rivoira, *op. cit.*, p. 147, fig. 135. — [7] Gsell, *Monuments de l'Algérie*, t. II, p. 305. — [8] Rivoira, *op. cit.*, p. 39, fig. 40. — [9] R. Lemaire, *L'origine de la basilique latine*, Bruxelles, 1911, p. 112, fig. 65.

tionn., fig. 324-325, 1086); le tout sur une plinthe carrée de très faible épaisseur. C'est le type du dôme de Parenzo [1], de Saint-Paul-hors-les-Murs (fig. 1450), de Saint-Étienne-le-Rond (colonnade intérieure) [2], de Sainte-Praxède [3], de Saint-Clément [4] et de la nef de Saint-Jean-de-Latran [5], des tribunes de Sainte-Agnès [6], de la basilique sévérienne de Naples [7]; en Gaule, du baptistère de Riez (fig. 1376); en Macédoine, de Saint-Démétrius de Salonique [8]. Parfois la plinthe est double; le socle inférieur a plus de hauteur que l'autre et déborde sur lui (Sainte-Marie-Majeure [9], nef de Sainte-Agnès [10]). En Syrie, la base attique repose souvent sur un socle unique plus élevé [11]. Il y a des types plus simples que la base attique : à



3156. — Colonnes de la mosquée d'Amida. D'après Van Berchem et Strzygowski, *Amida*, 1910, fig. 78.

Sainte-Sophie de Salonique (VIe siècle), le tore supérieur est remplacé, suivant les cas, par un ou plusieurs filets en retrait sur la scotie [12]; dans la nef de Saint-Pierre-ès-Liens [13], on a seulement un petit tore surmonté d'un filet et reposant sur un socle moyen, qui manque même dans la nef de Saint-Apollinaire-Neuf, à Ravenne (fig. 917). Tore sur plinthe au tombeau de Moudjeleia [14] (Syrie); tore entre deux filets à l'Eski-Djouma de Salonique [15]. Aux maisons de Serdjilla [16] (Syrie) (fig. 3162), les bases ont une simple plate-bande circulaire sur un socle. Au tombeau d'Olympiane, à Dana, il s'y ajoute un amortissement qui donne l'aspect d'une patte d'éléphant à ce qui pose sur la plinthe [17] (fig. 3163).

En Afrique, on observe les commencements de la base à talus ou en forme de glacis, si fréquente à l'époque romane, et faite d'un socle carré surmonté d'un tronc de cône [18]. A Tigzirt, on voit des fûts reposant directement sur un dé; de même en Syrie [19], où parfois le cube d'appui n'est séparé de la colonne que par un filet [20].

Très fréquemment, et dans les régions les plus diverses, la base est montée sur un piédestal qui, avec des variantes très légères [21], se décompose ainsi : une plate-bande, un talus d'amortissement, un cube, et de nouveau un talus et une plate-bande. Cet ensemble se retrouve dans la construction d'Arcadius (sanctuaire de Saint-Ménas) [22], à la cathédrale de Bosra, en Syrie [23], dans la nef de Saint-Syméon, à Saints-Serge-et-Bacchus de Constantinople [24], entre les bas-côtés, à droite et à gauche de la basilique primitive de Saint-Pierre-au-Vatican (fig. 1447), etc. L'importance du piédestal est d'ailleurs très variable : à l'église de Qennaouat, sa largeur est moindre que le diamètre de la colonne [25] (fig. 3164); au contraire, entre les doubles bas-côtés, des deux parts de la nef

Holtzinger, *op. cit.*, p. 90, fig. 110-111, Rivoira, *op. cit.*, p. 101, fig. 108. — [2] Bunsen, *op. cit.*, pl. XXI. — [3] *Ibid.*, pl. XXX. — [4] *Ibid.*, pl. XXXIII. — [5] Pl. XXXVI. A Sainte-Marie-in-Cosmedin, les bases sont généralement attiques; j'en remarque une où la scotie se dédouble (pl. XXIII). — [6] *Ibid.*, pl. XVII; Beissel, *op. cit.*, p. 71, fig. 51. — [7] Beissel, *op. cit.*, p. 70, fig. 50; cf. notre fig. 1442. — [8] Texier et Pullan, *op. cit.*, pl. XIX. — [9] Bunsen, *op. cit.*, pl. X; Beissel, *op. cit.*, p. 263, fig. 155. — [10] Bunsen, *op. cit.*, pl. XVIII. — [11] Vogüé, *op. cit.*, p. 99, fig. 37 : nef de Betoursa; cf. les maisons de Djebel Riha (pl. 37), la façade de l'église de Rabouda (voir fig. 1171), le tombeau de Diogène à Hass et le tombeau de Dana Vogüé, *op. cit.*, pl. 77. — [12] Texier et Pullan, *op. cit.*, pl. XXXIX. — [13] Bunsen, *op. cit.*, pl. XI. — [14] Vogüé, *op. cit.*, pl. 88. — [15] Rivoira, *op. cit.*, p. 15, fig. 9. — [16] Vogüé, *op. cit.*, pl. 30. — [17] *Ibid.*, pl. 78. La plinthe manque à Kokanaya. *Ibid.*, pl. 106. — [18] Basilique de Sainte-Salsa à Tipasa : Gsell, *op. cit.*, p. 328. *Add.* un relief d'Asie Mineure : *Aberdeen University studies*, 1906, t. XX, p. 8. — [19] Tombeau de Kherbet Hass. Vogüé, *op. cit.*, pl. 82. — [20] *Ibid.*, pl. 84. Que par un tore, sur une stèle copte (voir fig. 1535). — [21] Il se réduit cependant à un simple parallélipipède sur un sarcophage de Toulouse (voir fig. 97). — [22] Kaufmann, *Die Menassiaft*, p. 8, fig. 39, et pl. 40, 42-44, 47, etc. — [23] Vogüé, *op. cit.*, p. 64, fig. 18. — [24] Holtzinger, *op. cit.*, p. 141, fig. 223. — [25] Vogüé, *op. cit.*, pl. 20.

de Saint-Jean-de-Latran, elle est tout à fait excessive par rapport au fût [1] (fig. 3165). A Saint-Démétrius de Salonique, les colonnes centrales sont juchées sur des dés que décorent dans le bas des moulures très fines; quelques-uns de ces dés ont une forme hexagonale très particulière : c'est comme un carré ayant gardé trois côtés, le quatrième étant remplacé par trois autres, qui marquent une convexité vers le milieu de l'église [2].

Aux bases simples opposons les compliquées : sur un fragment du ciborium de Saint-Marc, à Venise (fig. 210), la base, attique, a un troisième tore au-

3157. — Colonne gravée de la crypte de la cathédrale d'Otrante. D'après E. Bertaux, *L'art dans l'Italie méridionale*, 1903, t. I, fig. 14.

dessus des autres moulures; il est au-dessous dans quelques bases de Sainte-Sophie de Constantinople (fig. 2554). A Saint-Vital de Ravenne, les bases de l'ordre inférieur [3] se composent de deux plates-bandes circulaires, celle d'en-dessous un peu débordante, puis de quatre autres, polygonales, formant pyramide à degrés [4] (fig. 3166). Mieux que toute description, le dessin rendra compte de certaines bases, des Saints-Serge-et-Bacchus de Constantinople [5], de Sainte-

3158. — Colonne de Mayence. D'après S. Reinach, *Répertoire des reliefs grecs et romains* t. I, p. 186.

Sophie [6] (fig. 2557), et de la complication extrême de celles de la basilique de Damous-Karita (Tunisie), tout récemment fouillée par le P. Delattre [7] (fig. 3167).

[1] Lemaire, *L'origine de la basilique*, p. 9, fig. 2; Holtzinger, *op. cit.*, p. 38, fig. 31. — [2] Texier et Pullan, *op. cit.*, pl. XX, XXVI, 3; *add.* Rivoira, *op. cit.*, p. 16, fig. 10. — [3] Celles des colonnades supérieures ont leurs moulures attiques au-dessous d'un filet et d'un simple renflement. Holtzinger, *op. cit.*, p. 145, fig. 229. — [4] Holtzinger, *op. cit.*, p. 145, fig. 228. — [5] *Ibid.*, p. 130, fig. 53. — [6] Adamy, *op. cit.*, p. 133, fig. 56. Le socle y a subi un ravalement qui se retrouve tout pareil sur une base syrienne. Vogüé, *op. cit.*, pl. 142-143. — [7] *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1911, p. 567, fig. 1.

A la multiplicité des moulures une base de Refadi joint la recherche pittoresque : série de rosaces sur la plinthe, de cabochons sur un petit tore [1] (fig. 3168). Une de Saint-Apollinaire *in Classe*, à Ravenne [2] (fig. 3169), a son dé orné de rectangles et de losanges [3]. A Reculver, en Bretagne (fig. 1636), les socles cylindriques sont décorés d'une sorte de grecque et surmontés de plusieurs rangées de cordelettes. Les

3159. — Colonne dite du temple de Salomon à Saint-Pierre de Rome.
D'après une photographie.

tores striés en hélice ne sont pas rares aux bases des colonnettes adossées contre les sarcophages [4]. Une sorte de tresse a été sculptée tout le long du dé très allongé qui porte une colonnette du campanile, à Sainte-Marie in-Cosmedin [5] (fig. 3170).

La dégénérescence de l'ancien style classique avait entraîné une confusion entre les caractères spécifiques de la base et du chapiteau; il arrivait d'ailleurs que, dans le remploi des matériaux de démolition, l'un fût pris pour l'autre; on l'a constaté en Afrique (voir ci-dessus). Cette confusion s'étendait aux matériaux neufs : on a rapproché un chapiteau de Sainte-Pudentienne [6], qui a toutes les apparences d'une base, et une base de Sainte-Praxède [7] (fig. 3171), qui ressemble avant tout à un chapiteau. Pour celle-ci, l'essentiel de l'ornementation est une rangée de longues feuilles qu'on s'attendrait à voir déployées en sens inverse, pointes en haut [8]; toutes les moulures ont leurs décors, non sans grâce pris séparément, mais

3160. — Colonne dite du temple de Salomon à Rome.
D'après *Arte*, 1898, t. I, p. 377.

dont l'accumulation produit une impression de surcharge et de contresens.

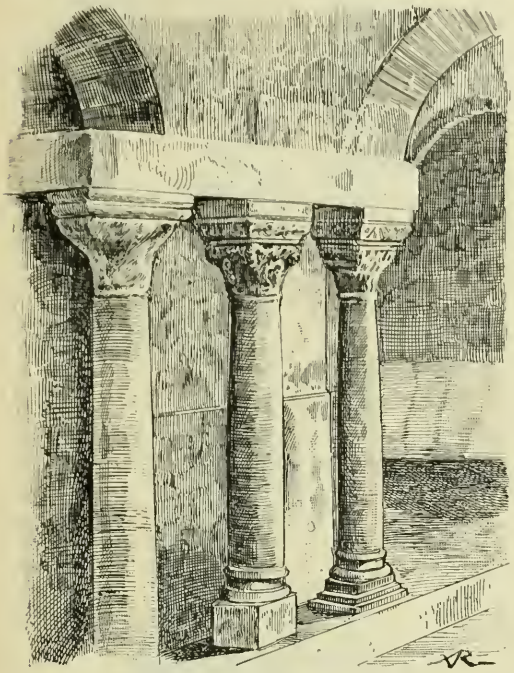
Plus intéressantes pour nous sont les bases qui permettent de saisir la transition entre le gréco-romain et l'art roman. A ce titre, on notera les deux types rencontrés dans l'église ronde de Saint-Thomas à Bergame, qui peuvent être du VIIe siècle [9] (fig. 3172); les uns sont à nombreux pans, comme les colonnes; les autres, au pied de colonnes rondes, prennent forme carrée avec griffes aux quatre angles pour réduire la fragilité [10].

VII. Emplois secondaires de la colonne. — Il s'agit maintenant de colonnes employées en dehors

[1] Vogüé, *op. cit.*, pl. 111. — [2] Holtzinger, *op. cit.*, p. 71, fig. 72; Rivoira, *op. cit.* p. 98, fig. 106. — [3] C'est une croix sur le dé des bases attiques, à la partie inférieure de la façade de Saint-Innocent-hors-les-Murs (voir fig. 1448); cf. Aladja, fig. 1123. — [4] V. notre fig. 2345 et les exemples réunis dans Chapot, *La colonne torse*, p. 140 (cf. fig. 185), note 2. Pour la direction des stries, l'alternance est souvent observée entre éléments voisins. — [5] Rivoira, *op. cit.*, p. 151, fig. 144. — [6] Adamy, *Architektonik der christlichen Zeit*, p. 42, fig. 14. — [7] *Ibid.*, p. 42, fig. 13. — [8] Notons que ce parti apparaît déjà dans l'art persique, par les bases de Persépolis. — [9] Adamy, *op. cit.*, p. 231, fig. 108. — [10] Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins*, p. 14, signale un prototype de la griffe sur une base de Spalato (fig. 9).

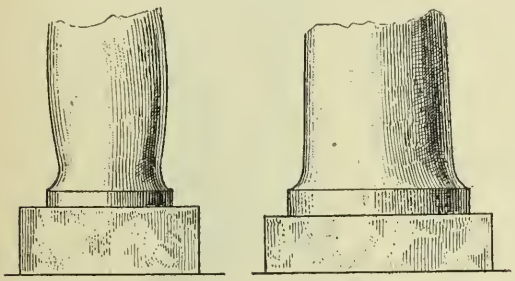
de la construction, véritable (églises, tombeaux, maisons) ou imitée (sarcophages).

Comme legs, sans doute, des usages païens, nous pouvons citer la colonne votive. On en a exhumé deux



3161. — Crypte Saint-Laurent, à Grenoble.
D'après Enlart, *Manuel d'archéologie française*, t. I, p. 137, fig. 39.

spécimens en Égypte : l'un, gros tambour rond à large base et couronnement, portait peinte en rouge l'inscription: Εὐλογία τοῦ ἁγίου Μηνᾶ μάρτυρος [1] (fig. 3173); l'autre, déterrée dans l'abside principale

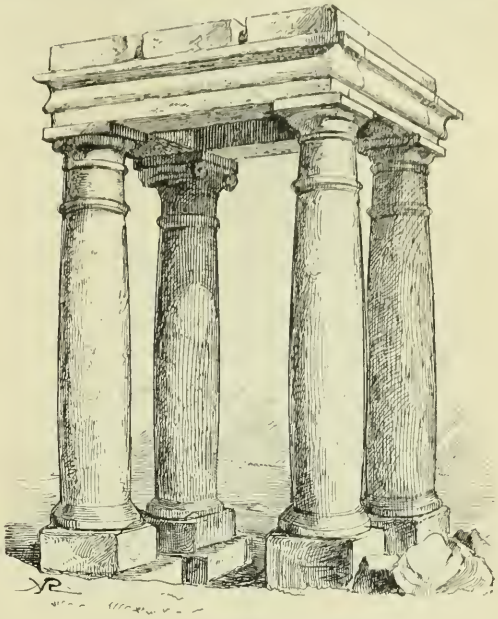


3162. — Bases de colonnes à Serdjilla.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 30.

de la basilique du saint, était une colonnette conique, simplement ornée d'une croix [2].

Dans les cryptes, il y avait souvent, en face de la chaire, une colonnette où l'on posait les lampes; on en a retrouvé des échantillons dans celles de Sainte-Émérentienne [3], du pape Corneille [4], dans la catacombe alexandrine d'Abou-el-Achem (fig. 291).

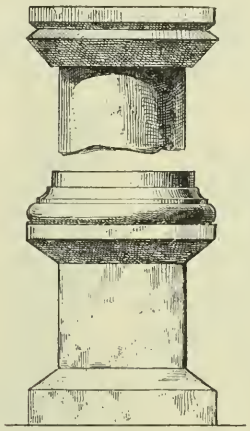
Très rarement, une pierre cylindrique reçoit l'épitaphe d'un défunt [5]; ou bien elle constitue un cippe terminal, marquant les confins d'un domaine, comme celle du musée de Latran, avec le chrisme du IVe siècle



3163. — Tombeau d'Olympianè à Dana.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, t. II, pl. 78.

et l'inscription : *Vincæ Irenianæ*, qui indique le propriétaire [6].

Enfin, série plus importante, les colonnes servant de piédestal à une statue [7]. Des figures ainsi campées



3164. — Piédestal de colonne à l'église de Qennaouat.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, t. I, pl. 20.

apparaissent dans nombre de miniatures byzantines. Sur un sarcophage de Pesaro [8], on voit, respectivement debout sur une colonnette, deux adolescents nus, tenant chacun une colombe. On juche sur une colonne

[1] Kaufmann, *Die Menasstadt*, p. 63, fig. 18-19 et pl. 61, n. 2, 4. — [2] *Ibid.*, pl. 64, n. 6. — [3] *Bullettino di archeologia cristiana*, 1876, sér. III, t. I, p. 150 sq., pl. XI. — [4] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, pl. V; t. III, p. 235. — [5] Colonnette de travertin du Ve siècle. *Bullettino di archeologia cristiana*, 1879, sér. III, t. IV, p. 131-132. — [6] Marucchi, *I monumenti del Museo Pio-Lateranense*, pl. XLIV. — [7] Cf. O. M. Dalton, *Byzantine art and archæology*, Oxford, 1911, p. 123, 144. — [8] Garrucci, *Storia dell'arte cristiana, nei primi otto secoli della Chiesa*, Prato, 1873-1880, t. V, pl. 377, n. 2.

le buste de Nabuchodonosor que les trois jeunes Hébreux refusent d'adorer [1]. Sur une autre est perché le coq témoin du reniement de saint Pierre [2]. Dans le cimetière de Domitille s'est conservé un fût de

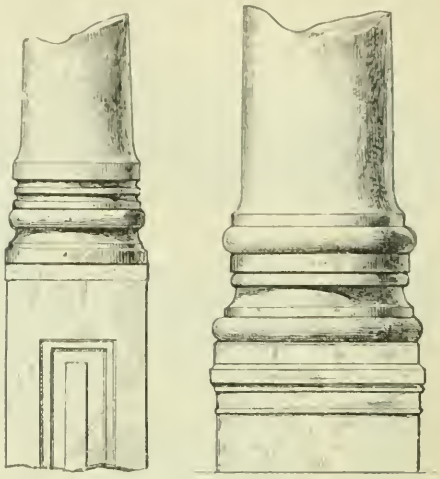
3165. — Piédestal de colonne à Saint-Jean-de-Latran.
D'après Holtzinger, *op. cit.*, p. 38, fig. 31.

marbre, portant le graffite : *Secundilla in pace* et, au sommet, le buste d'une orante [3].

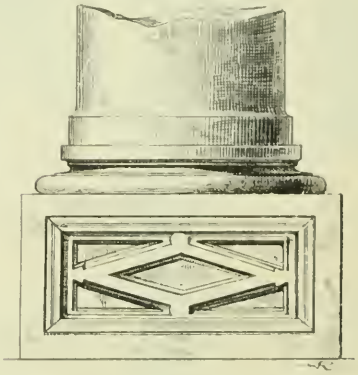
Ce motif était d'ailleurs déjà pratiqué par l'art païen, pour les petits objets [4], et pour les monuments

3166. — Colonne de base pyramidale à degrés (Saint-Vital de Ravenne).
D'après Holtzinger, *op. cit.*, p. 145, fig. 228.

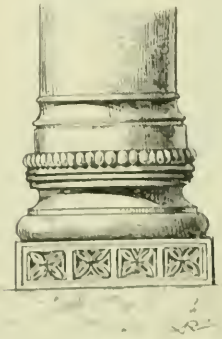
triomphaux comme la colonne Trajane. L'époque chrétienne connaît aussi de telles colonnes de dimensions exceptionnelles : celle qu'on appela « pilier des Goths » (dans le Sérail) et le Kyz-Tach ou colonne de Marcien (près la mosquée du conquérant Mohammed) furent érigés pour supporter des statues. Un



3167. — Bases de colonnes de Damous-el-Karita.
D'après *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1911, p. 567, fig. 1.



3168. — Bases de colonne de Refadi.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 111.

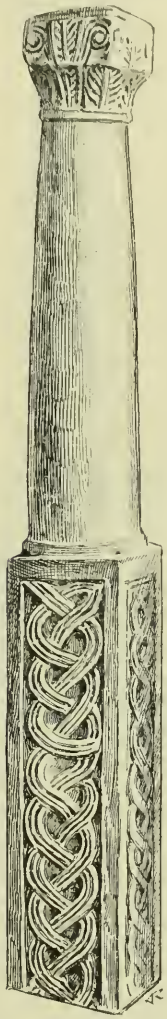


3169. — Base de colonne à Saint Apollinaire *in Classe*, à Ravenne.
D'après Holtzinger, *op. cit.*, p. 71, fig. 72.

vieux plan de Constantinople (fig. 1757) en représente plusieurs autres. La première élevée dans cette ville

[1] Lampe de Carthage. *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, 1900, t. VI, p. 113. — [2] Sarcophage du Latran. Marucchi, *I monumenti del museo Pio-Lateranense*, pl. XXIX, 2 a. Une colonne monumentale ainsi faite se dressait à Jérusalem. — [3] *Bullettino di archeologia cristiana*, 1888-1889, sér. IV, t. VI, p. 74. — [4] Voir deux épingles d'or en forme de colonnette avec chapiteau surmonté d'une Aphrodite debout (IIIe-IVe siècle). F. H. Marshall, *Catalogue of the jewelry... in the British Museum*, London, 1911, n. 3031.

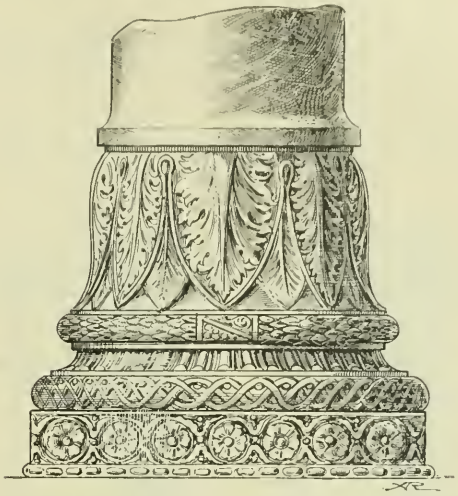
fut peut-être celle de Constantin, dont elle devait soulever l'effigie dans les airs; il en reste encore le fût, dénommé « pierre brûlée » par les Turcs, à cause des traces qu'un incendie y a laissées. Les plus célèbres étaient celles de Théodose Ier et d'Arcadius, décorées, comme les colonnes Trajane et Aurélienne, d'une spirale continue de panneaux sculptés. Celle de Théodose [1] fut détruite par Bajazet II (1481-1502);



3170. — Colonnette du campanile de Sainte-Marie-in-Cosmedin.
D'après Rivoira, *Le origini dell' architettura lombarda*, p. 151, fig. 144.

le fût rappelait les triomphes du basileus; la base le montrait recevant des hommages [2] (fig. 3174). La seconde était sur la voie triomphale entre la Porte d'or et le palais impérial. Endommagée par un tremblement de terre, elle fut déplacée en 1719; des dessins antérieurs à cette date en donnent la physionomie primitive [3]. Elle a beaucoup souffert; il n'en reste plus que la base et la partie inférieure du fût [4].

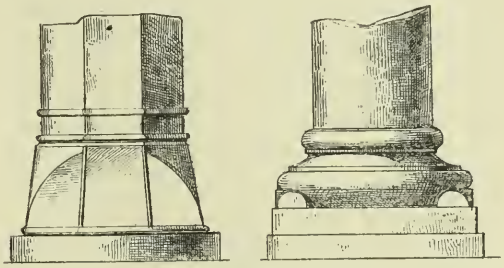
De la soi-disant colonne de Pompée, à Alexandrie, l'origine demeure très incertaine, mais le monument appartient sûrement au même groupe; il fut consacré au culte chrétien par Théodose II et peut être opposé comme tel au Sérapéum qui était dans le voisinage [5]. Les aigles de marbre trouvés près de la base rappellent ceux de la colonne de Marcien.



3171. — Base de colonne à Sainte-Praxède.
D'après Adamy, *Architektonik der altchristlichen Zeit*, p. 42, fig. 13.

Cette dernière est mieux connue depuis que l'incendie de Stamboul du 23 août 1909 l'a rendue accessible en dégageant la cour particulière où elle se trouvait au secret : le fût est un puissant monolithe de granit gris, entièrement lisse, reposant sur une base attique et un soubassement cubique de marbre. N'y ont été sculptés que la base et le chapiteau [6]

L'inscription gravée sur la base d'une colonne de porphyre, élevée en dehors de l'église Sainte-Irène [7],



3172. — Bases de colonnes à l'église Saint-Thomas de Bergame.
D'après Adamy, *op. cit.*, p. 231, fig. 108.

se réfère à une statue d'argent d'Endoxie, femme de Théodose II, qu'avait érigée le préfet de Constantinople, Simplicius. Enfin, dans l'Augustéum de cette ville, sur une base de marbre à sept degrés, se dressait une colonne de bronze qui portait une statue équestre de Justinien tenant le globe en main [8].

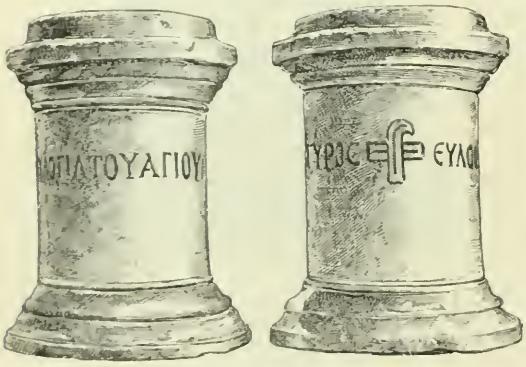
[1] Cf. Eug. Müntz, dans *Revue des études grecques*, 1888, t. I, p. 318-325. — [2] J. Strzygowski, dans *Jahrbuch des deutschen archæologischen Instituts*, 1893, t. VIII, p. 243, fig. 8. Cf. Gurlitt, *Antike Denkmalsäulen in Konstantinopel*, München, 1909. — [3] Cf. celui de Melchior Lorich (1557-1559); Strzygowski, *ibid.*, p. 230 sq., 241, fig. 7 (fragment); et la publication de Sandys (1610), *ibid.*, p. 231, fig. 1 (silhouette d'ensemble). — [4] Strzygowski, *ibid.*, p. 237, fig. 6. — [5] G. Botti, *Fouilles à la colonne Théodosienne*, Alexandrie, 1897. — [6] J. Ebersolt, dans *Revue archéologique*, 1909, t. II, p. 1-4; cf. p. 2, fig. 1. — [7] *Corpus inscriptionum græcarum*, n. 8614. — [8] Procope, *De ædificiis*, Bonn, p. 181-182; Malelas, p. 482.

Les deux énormes colonnes encore debout sur l'acropole d'Édesse (Mésopotamie), faites de vingt et un tambours en pierres de taille, qui mesurent près de deux mètres de diamètre, avaient sans doute pour destination de porter les statues des princes d'alors, Justinien et Théodose, car leurs chapiteaux sont également surmontés d'un dé de pierre qui devait former piédestal[1].

On ne voit guère dans quelle catégorie faire entrer la colonne de saint Syméon, dont le tambour inférieur est encore en place[2], ou celles de ses imitateurs. Voir STYLITES.

VIII. BIBLIOGRAPHIE. — Nous avons trouvé, éparpillés dans les nombreux ouvrages cités, les éléments du sujet; aucun n'en traite spécialement.

Victor CHAPOT.



3173. — Colonne votive.
D'après Kaufmann, *Die Menasstadt*, pl. 64.

IX. LES CONSTRUCTIONS ROMAINES ET LES COLONNES A L'ÉPOQUE MÉROVINGIENNE, PUIS CAROLINGIENNE : Observations comparées au point de vue archéologique et métrologique. — Comme on l'a vu précédemment, les anciens avaient introduit dans l'architecture un système de proportions savantes que l'on peut encore admirer dans les monuments antiques. L'unité de proportion dont ils se servaient était l'épaisseur de la colonne représentée par le diamètre de sa circonférence. C'est ce que les Romains appelaient et ce que nous appelons encore le module (*modulus*), qui sert à établir les parties d'un ordre. La colonne devant avoir tant de modules ou de fractions de module, le chapiteau tant d'autres, on déterminait la hauteur de la colonne et l'on divisait cette hauteur en un nombre de parties qui était fixé par le canon des proportions de l'ordre (*modulatio*). A l'aide de ce module, on pouvait donner aux entre-colonnements toutes les proportions canoniques et augmenter à volonté la longueur et la largeur de l'ordonnance, mais la hauteur en restait invariable. Nous avons eu l'occasion de montrer, dans une étude spéciale, quelles indications techniques on pouvait puiser pour la mesure des colonnes antiques dans un formulaire métrologique qui remonte à l'époque de l'empire romain[3]. Mais les proportions usitées dans l'architecture romaine cessèrent assez rapidement d'être mises en pratique vers l'époque de la décadence de l'empire, et surtout pendant les temps barbares qui suivirent. On vit se répandre l'usage de construire des basiliques avec des colonnes d'emprunt, et dès la fin du IXe siècle on constate, à Rome même, ce nouvel usage, comme à Saint-Paul-hors-les-Murs, dont une partie des colonnes fut prise au mausolée d'Hadrien. Les constructeurs chrétiens introduisirent des formes disparates dans

3174. — Colonne de Théodose.
D'après *Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts*, 1893, t. VIII, p. 243, fig. 8.

les colonnes qu'ils dressèrent dans les monuments du culte; ils mêlèrent les différentes espèces de marbre, joignirent ensemble des colonnes à fût lisse et des colonnes cannelées, trouvant aussi très simple, lorsqu'ils élevaient un édifice, « d'aller chercher, parmi les débris des monuments antiques, des fûts de colonnes et de les dresser dans leurs nouvelles constructions, sans tenir compte de leur grosseur ou de leurs proportions, plutôt que de tailler à grand'peine, dans les carrières, des pierres de grande dimension et de les amener à pied-d'œuvre... Les yeux s'habituèrent à ne plus établir ces rapports entre *les diamètres et les hauteurs des colonnes*, à ne plus éprouver le besoin de l'observation des règles suivies par les anciens[4]... » Il en fut de même des motifs de décoration tirés de l'architecture, qui ornent différents monuments de sculpture de l'époque de la décadence. Pour en donner un exemple concernant la Gaule, les sarcophages d'Arles, qui appartiennent pour la plupart au IVe ou au Ve siècle, sont souvent

[1] Texier et Pullan, *L'architecture byzantine*, p. 204-205.
[2] Vogüé, *op. cit.*, p. 149, fig. 45. — [3] Voyez dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1896, t. LVII, p. 277-324, l'article intitulé : *La mesure des colonnes à la fin de l'époque romaine, d'après un très ancien formulaire* (tirage à part). Cf. *Un nouveau texte des traités d'arpentage et de géométrie d'Épaphroditus et de Vitruvius Rufus*, publié d'après le ms. lat. *13084* de la bibliothèque royale de Munich, par V. Mortet, avec une introduction de Paul Tannery, dans *Notices et extraits des mss.*, t. XXXV, 2e partie, p. 518, 547-548, et tirage à part, p. 12, 41, 42. — [4] Viollet-le-Duc, *Dictionnaire raisonné de l'architecture française*, t. III, art. *Colonne*, p. 492.

décorés d'arcatures portées sur des colonnettes dont les fûts ont été *diminués*, il est vrai; mais cette diminution a eu lieu sans proportion régulière et parfois elle a été fort exagérée [1]. « De matériaux de démolition ou d'ornements tout faits, l'architecte mérovingien formait des agencements plus ou moins maladroits... Les raccords n'avaient rien de délicat; une colonne était-elle trop longue, on enterrait la base ou bien on sciait un morceau; trop courte, au contraire, on l'allongeait, soit par un tronçon de fût ou par un socle, ou bien en surmontant le chapiteau d'une pierre taillée en forme de pyramide tronquée renversée. Cette dernière disposition plut tellement qu'aux VIe et VIIe siècles, d'expédient qu'elle était elle devint une mode : on l'employa systématiquement dans les basiliques de Ravenne et de Damas et à Saint-Laurent de Grenoble [2]. »

A l'époque carolingienne, comme au commencement de l'époque romane, le système des proportions usitées dans l'antiquité romaine ne put se relever. Il y aurait eu cependant, durant la période carolingienne, quelques exemples d'une imitation recherchée d'édifices construits à l'époque romaine : tel aurait été le porche de l'abbaye de Lorsch [3], dans la Hesse, non loin de Worms, que l'on avait orné de colonnes à fûts *diminués* et qui aurait été bâti vers 774. Mais les plus récentes et les plus précises recherches faites au sujet de ce monument tendent à démontrer que cette œuvre ne serait pas carolingienne [4], mais bien plutôt romane, et qu'ainsi le porche de Lorsch, dont l'imitation romaine est évidente, ne serait pas antérieur à l'incendie de 1090 [5]. La diminution, autrement dit le rétrécissement des fûts de colonnes antiques, était un détail de l'art trop délicat pour être apprécié par des constructeurs nullement raffinés; aussi, lorsque les architectes romans élevèrent des colonnes, ils les taillèrent le plus souvent suivant la forme cylindrique parfaite, c'est-à-dire qu'ils leur donnèrent le même diamètre dans toute leur hauteur [6].

Si la recherche minutieuse dans le choix des proportions, si bien observée dans l'antiquité romaine, ne préoccupa point les constructeurs chrétiens pendant le haut moyen âge, ceux-ci ne furent pas indifférents à l'ornementation variée des colonnes qu'ils dressèrent dans les monuments construits par leurs soins. C'est ainsi qu'à l'époque carolingienne, pour ne parler ici que du fût des colonnes, « il a dû être parfois couvert de feuillages et de rinceaux entremêlés d'animaux... Un des plus beaux manuscrits de Saint-Gall a reproduit des fûts de ce genre. On remarque aussi, ajouterons-nous, une ornementation très recherchée des colonnes dans des miniatures de manuscrits germaniques se rapportant à l'époque carolingienne [7]. D'autres fûts étaient peints [8]... » Il ne faut pas perdre de vue non plus qu'à cette époque on trouve moins de colonnes que de piliers, et par conséquent moins de chapiteaux que d'impostes. « Les chapiteaux carolingiens imitent en général ceux de l'antiquité, notamment le chapiteau corinthien et même le chapiteau ionique qui ne sera presque plus imité dans les périodes suivantes, mais cette ornementation s'éloigna de plus en plus des modèles antiques, tant par le fait d'une maladresse croissante que par celui d'une influence de plus en plus grande de l'art byzantin et peut-être aussi des nombreux travaux de bois [9]. »

Tels sont les principaux résultats auxquels nous conduit directement l'examen archéologique de divers monuments appartenant aux époques que nous venons de passer en revue. Il nous reste à voir, d'autre part, ce que nous apprennent d'une façon indirecte, sur l'objet qui nous occupe, les documents écrits, à savoir, certains textes d'auteurs ecclésiastiques, où il est question de l'emploi des colonnes dans l'architecture. Nos recherches sur ce point [10], qui sont surtout du ressort de ce que l'on est convenu d'appeler l'histoire littéraire, nous montrent comment, dans la première partie du moyen âge, des écrivains ayant un caractère encyclopédique ont commenté des textes anciens relatifs à la mesure de la colonne, c'est-à-dire du membre le plus important de l'architecture antique.

Au VIIe siècle, dans cette sorte d'encyclopédie qui porte le titre d'*Origines* ou *Etymologiæ*, Isidore de Séville a consacré quelques paragraphes à l'architecture, et par suite aux colonnes antiques. Le passage de cet ouvrage où il est question de celles-ci est très sommaire, ainsi qu'on peut s'y attendre : *Columnæ pro longitudine et rotunditate vocatæ, in quibus totius fabricæ pondus erigitur. — Antiqua ratio erat columnarum altitudinis tertia pars latitudinum. — Genera rotundarum quatuor : Doricæ, Ionicæ, Tuscanicæ, Corintheæ, mensura crassitudinis et altitudinis inter se distantes. Quintum genus est earum quæ vocantur Atticæ, quaternis angulis, aut amplius, et paribus laterum intervallis. — Bases futuræ sunt columnarum, quæ a fundamento consurgunt, et superpositæ fabricæ sustinent pondus. Basis autem nomen petræ est fortissimæ Syro sermone. — Capitolia dicta quod columnarum capita, quasi super collum caput. — Epistolia sunt, quæ super capitella* [11] *columnarum ponuntur sint et est Græcum.*

On voit qu'Isidore de Séville distingue ici quatre espèces de colonnes usitées chez les Romains : les colonnes d'ordre dorique, ionique, toscan et corinthien. Mais son texte est si bref qu'il n'indique pas clairement les rapports de hauteur et de largeur qui servent à les différencier les unes des autres. Le paragraphe relatif aux proportions générales des colonnes est même inintelligible. A quelle source a donc puisé

[1] Voir les planches de l'ouvrage de Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles*, 1878; cf. J. de Malafosse, *Les colonnes gallo-romaines de l'église Notre-Dame-la-Daurade*, dans l'*Album des monuments et de l'art ancien du Midi de la France*, 1897, t. I, p. 107 sq. (avec fig.). — [2] C. Enlart, *Manuel d'archéol. française*, t. I, *Architecture religieuse*, p. 134. — [3] Cf. une vue en élévation de la partie antérieure de ce portique dans le bel ouvrage de Dehio et von Bezold, *Die kirchliche Baukunst des Abendlandes*, Stuttgart, 1892, vol. I, II, fig. CCXIII, pl. CCXIII, fig. 1. — [4] Voy. déjà le mémoire critique d'A. Ramé, *De l'état de nos connaissances sur l'architecture carolingienne*, dans *Bull. du Comité*, 1882, p. 185, dans lequel l'auteur montre, à propos de Lorsch, qu'on ne peut affirmer, comme on l'a fait, que « nous possédons là un type certain de l'art au VIIIe ou au IXe siècle. » *Ibid.*, p. 186. — [5] Voy. sur cette question le remarquable ouvrage de M. Robert de Lasteyrie, *L'architecture religieuse en France à l'époque romane, ses origines, son développement*, 1912, p. 171. — [6] V. Mortet, *Observations comparées sur la forme des colonnes à l'époque romane, dans divers monuments du Midi de la France et de pays étrangers*, extr. de la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1898, t. LIX. — [7] Voy. l'évangéliaire d'Erlangen (*Univ. Bibl. cod. 141*) et celui de Wurzbourg (*Univ. Bibl. MP. Theol.*, fol. 66), dans E. H. Zimmermann, *Die Fuldaer Buchmalerei in Karolingischer und Ottonischer Zeit*, Wien, 1910, tir. à part du *Jahrbuch* publié par la *K. K. Zentral-Kommission für Kunst und historische Denkmale*. — [8] R. de Lasteyrie, *L'architecture religieuse en France à l'époque romane, ses origines, son développement*, p. 197-198, fig. 177. — [9] Enlart, *Manuel d'archéologie française*, t. I, *Architecture religieuse*, p. 187. — [10] V. Mortet, *La mesure et les proportions des colonnes antiques, d'après quelques compilations et commentaires antérieurs au XIIe siècle*, extr. de la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1898, t. LIX. — [11] *Isidori Hispalensis, episcopi, Etymologiæ sive Origines*, éd. Lindsay, 1911, l. XIX, c. X, § 22 à 24, p. 592. Les quelques variantes intéressantes de ce passage qui sont données dans cette édition sont : d'abord les formes *capitalia, capitula, capitella*, puis *epistelia*.

Isidore de Séville en rédigeant son commentaire sur les colonnes dans l'antiquité? Ce n'est pas Vitruve, comme on pourrait le croire au premier abord, c'est Pline l'Ancien qu'il a mis à contribution et qu'il a aussi passablement défiguré. Voici, en effet, le texte de cet écrivain, qui nous sert à compléter et à rectifier celui d'Isidore de Séville : *Columnæ eædem densius positæ crassiores videntur. — Genera earum quattuor : quæ sextam partem altitudinis in crassitudine ima habent Doricæ vocantur, quæ nonam Ionicæ, quæ septimam Tuscanicæ. Corinthiis eadem ratio quæ Ionicis, et differentia, quoniam capitulis Corinthiarum eadem est altitudo quæ colligitur crassitudine ima, ideoque graciliores videntur, Ionicis enim capituli altitudo tertia pars est crassitudinis. — Antiqua ratio erat columnarum altitudinis tertia pars latitudinum delubri. — In Ephesiæ Dianæ æde*[1] *quæ prius fuit primum columnis spiræ subditæ et capitula addita, placuitque altitudinis octava pars in crassitudine, et ut spiræ haberent crassitudinis dimidium septumæque partes detraherentur summarum crassitudine. Præter hæc sunt quæ vocantur Atticæ columnæ quaternis angulis, pari laterum intervallo. — Item postea Dianæ constituere ædem quærentes novi generis [speciem], iisdem vestigiis ad muliebrem transtulerunt gracilitatem, et fecerunt primum columnæ crassitudinem altitudinis octava parte, ut haberet speciem excelsiorem.*

Observons, à propos de l'avant-dernier de ces paragraphes, que les colonnes du temple de Diane à Éphèse présentent dans leurs fûts des proportions qui répondent par leur huit modules à celles que nous donne la première formule d'un Formulaire[2] antique que nous avons publié, et auquel nous avons déjà eu l'occasion de renvoyer nos lecteurs. On sait que la renommée architecturale du temple d'Éphèse[3] fut très grande autrefois, et que, d'après le traité de Philon de Byzance, ce monument était compté au moyen âge parmi les sept merveilles du monde[4].

Le terme *epistylium* employé par Isidore de Séville mérite d'attirer l'attention. Cet écrivain lui conserve encore la signification classique d'architrave posée par-dessus les chapiteaux d'une colonne à l'autre. Or, suivant la remarque de J. Quicherat[5], dans la basse latinité où Du Cange a omis de recueillir ce mot, il se trouve opposé à *basis*, avec le sens de chapiteau de la colonne; et cela à une époque où le système des colonnes architravées passe pour avoir été déjà abandonné en Gaule, c'est-à-dire depuis le VIe siècle au moins. Les exemples cités par Quicherat à l'appui de ce changement de signification, sont tirés de la chronique de Saint-Pierre-le-Vif, de Sens, ainsi que des annales de Lobes (ancien diocèse de Cambrai), et ils se rapportent au Xe siècle. A ces exemples on peut en joindre un autre non moins précis et un peu plus ancien, puisqu'il remonte à la fin du IXe siècle; il est relatif à la vie d'Andrade, archevêque de Narbonne, mort en 893 : *Fecit autem idem beatus pontifex Andradus eidem ecclesiæ ex magno et candidissimo marmore aram miro sculpturæ opere cælatam quinque nihilominus marmoreis stipitibus, quibus erant bases et epistylia marmorea, locis opportunis ac congruis fultam*[6]. On ne doit pas conclure, dit Quicherat[7], qu'une basilique ou une église — ou bien encore, ajouterons-nous, un autel — a eu des colonnades architravées, parce qu'un auteur aura mentionné parmi ses ornements des *epistylia*. Ce terme conserva au moyen âge, pendant toute la durée de l'époque romane[8], la signification de chapiteau de colonne, signification qu'il n'avait jamais eue pendant l'antiquité romaine.

Un court extrait d'un opuscule de Bède nous amène, à proprement parler, à la mesure des colonnes antiques, sans qu'il soit question de leurs proportions. Cet écrivain du VIIIe siècle, dans son étude sur le Temple de Salomon (*De templo Salomonis liber*), a eu l'occasion de commenter le passage de la Bible qui est relatif aux colonnes de cet édifice fameux. Voici comment il s'exprime à ce sujet : *Capitella autem quæ erant super capita columnarum, quasi opere lilii fabricata erant in porticu, qualuor cubitorum*[9]. *... Ubi notandum juxta litteram, quia cum opus lilii in capitellis quatuor cubitorum esse memoratur, neque addidit latitudinis aut altitudinis, lectoris utique judicio, utrum in altitudine an in latitudine intelligi debeat, relictum est. Constat autem absque ulla prorsus dubietate, quia columna, quam duodecim cubitorum restis ambiebat, quatuor habebat cubitos grossitudinis. Omnis etenim circulus quantum habet spatii in diametro, tantum habet ter in gyro*[10]...

Ainsi, dans ce passage, Bède, rappelant le principe que le rapport d'une circonférence à son diamètre est constant, déduit régulièrement de la mesure du circuit de la colonne la mesure de son épaisseur. On sait que ce rapport n'est pas tout à fait égal à 3, mais à un nombre irrationnel 3 et une fraction (1/7 environ), comme Archimède l'avait découvert pour la première fois deux cent cinquante ans avant notre ère[11]. Mais il ne faut pas s'attendre à trouver, à l'époque de Bède, la précision mathématique, qui n'a pas toujours été appliquée ni dans les traités de métrologie ancienne, ni dans la pratique de l'architecture. Constatons, en outre, que l'antique terminologie architecturale continua à se défigurer dans la latinité de cet écrivain. Il emploie, par exemple, l'expression *capita columnarum* pour désigner le dessus des colonnes. Ce que Vitruve aurait appelé *capita scaporum*, c'est-à-dire la partie supérieure des fûts de colonne au-dessous des chapiteaux, Bède le nomme *summitas columnarum*. Il oppose ailleurs *caput* et *capitellum*. Le manque de précision dans l'emploi des termes techniques ne fera que s'accentuer avec le temps. Il apparaîtra d'une façon frappante dans un fameux manuscrit de Schlestadt du Xe siècle, que nous avons eu l'occasion d'étudier de très près[12],

[1] Cf. *Natur. hist.*, XXXVI, § 56, éd. L. Jahn, 1878. Cf. Vitruve, *De architectura*, l. IV, II, p. 86. — [2] V. Mortet, *La mesure des colonnes à la fin de l'époque romaine, d'après un très ancien formulaire*, 1896, § 2. — [3] Voy. notamment Wood, *Discoveries at Ephesus*, including the site and remains of the great Temple of Diana, 1877. Voy. les planches de Wood, p. 272 (colonnes ioniques à cannelures, avec ou sans personnages à la base du fût). — [4] *Septimum* [*miraculum*] *est Templum Dianæ*. Omont, *Les sept merveilles du monde au moyen âge*, dans la *Bibl. de l'Éc. des chartes*, 1882, p. 1. — [5] *Mélanges d'archéologie*. De l'architecture romane, p. 119. — [6] *Schriftquellen zur Geschichte der Karolingischen Kunst*, v. J. von Schlosser, 1892, p. 234. — [7] *Mél. d'arch.*, Fragm. d'un cours d'archéologie, p. 389. — [8] Voy. V. Mortet, *Recueil de textes relatifs à l'histoire de l'architecture en France au moyen âge* (XIe-XIIe s.), 1911. Glossaire, p. 192, au mot *Epistylium*. — [9] III Reg., VII, 19. — [10] Bède, *Exegetica genuina, De templo Salomonis liber*, *P. L.*, t. XCI, col. 781. — [11] « Le rapport de la circonférence au diamètre est supposé égal à trois dans les *Heronis mensuræ*, § 7, mesure d'un bois rond, comme dans les problèmes I et II de Didyme, bois rond et demi-rond. » Paul Tannery, *Les mesures des marbres et des divers bois de Didyme d'Alexandrie*, extr. de la *Rev. archéol.*, mars 1881. Cf. la réimpression de cet article dans les *Mémoires scientifiques* du même, publ. par J. L. Heiberg et H. G. Zeuthen, *Sciences exactes dans l'antiquité*, Paris-Toulouse, 1912, t. I, p. 153, n. 1. — [12] Ms. *1153 bis* de la bibliothèque de Schlestadt. Nous avons publié les dessins d'architecture que renferme ce manuscrit dans notre étude déjà citée sur *La mesure et les proportions des colonnes antiques*.... pl. I, II, III. Pour la terminologie archéologique usitée dans ce manuscrit, voy. notre commentaire, *ibid.*, § III, p. 54 sq. de notre tirage à part.

parce qu'il renferme, entre autres choses intéressantes, des données sur les proportions des colonnes antiques, données d'autant plus précieuses, à vrai dire, qu'elles sont accompagnées de curieux dessins dignes d'attirer l'attention des archéologues. Malheureusement, l'auteur de ces dessins, qui sont des entablements, des chapiteaux, des profils de bases, ne nous a pas transmis de copie de monuments appartenant à l'antiquité; il a voulu, sans y réussir, se conformer au texte de Vitruve qu'il compilait maladroitement, et ses croquis imparfaits, qui trahissent une main inexpérimentée, tout en donnant une idée de ce que le dessinateur voulait rendre, manquent de justes proportions et de sûreté dans l'exécution.

Victor Mortet.

COLONNES HISTORIQUES. — I. Colonne de Jovien (?). II. Colonne de Marc-Aurèle. III. Colonne de Marcien. IV. Colonne d'Arcadius. V. Colonne de Théodose. VI. Colonne serpentine. VII. Colonne de Constantin.

I. Colonne de Jovien (?). — A Ancyre, métropole de la première Galatie, dans la partie basse de la ville, s'élève une colonne de marbre unique par la bizarrerie de son exécution (fig. 3175). Elle est portée sur un piédestal qui lui-même surmonte une grande plinthe de marbre. Ce singulier monument se trouvant sur un terrain en pente a été excavé dans sa partie inférieure, de sorte que toutes les fondations sont exposées au jour, mais rien ne peut donner de certitude sur la destination de cette colonne que nous avons lieu néanmoins de regarder comme triomphale ou comme élevée à une époque où ces sortes de distinctions étaient communes. Le piédestal, d'un seul bloc de marbre grisâtre, n'a jamais porté d'inscription. En examinant de près les moulures, on y reconnaît un certain caractère persan qui n'est pas commun dans les monuments des autres contrées. Le fût de cette singulière colonne, qui a 9m19 de haut et 1m127 à sa base, est composé de neuf tambours striés horizontalement par des moulures très bizarres et qui se répètent à chaque tambour. Le détail de ces moulures, relevé avec le plus grand soin, fera comprendre mieux que toute description le caractère original de ce monument. Le chapiteau a tous les caractères du chapiteau byzantin. Il se compose de quatre palmes placées aux quatre angles, et entourant, sur chaque face, quatre médaillons circulaires en forme de bouclier. Chacun de ces médaillons est percé de quatre trous qui retenaient probablement un aigle de bronze, appliqué en relief. Ce chapiteau est couronné d'un abaque carré qui supportait sans doute une statue. Quelle que soit l'indécision sur le personnage auquel ce monument fut élevé, on ne saurait avoir de doute sur son époque, qui est du IVe siècle. Pococke est disposé à le regarder comme un monument érigé en l'honneur de l'empereur Julien, lorsqu'il passa à Ancyre, au retour de son expédition contre les Parthes. Un événement bien plus notable dans l'histoire d'Ancyre fut l'élévation de Jovien à la pourpre impériale dans cette ville, après la mort de Julien. La colonne aura pu être élevée en commémoration de ce fait [1].

II. Colonne de Marc-Aurèle. — Voir Pluie (*Miracle de la*).

III. Colonne de Marcien. — Le 23 août 1908, un incendie détruisit plusieurs quartiers de Stamboul et livra enfin l'accès de la colonne de Marcien qui se dressait dans la cour d'une propriété privée et dont on n'apercevait des rues avoisinantes que le sommet. La partie supérieure de la colonne, le chapiteau et l'entablement aux quatre coins duquel se détachent des aigles ont été étudiés et reproduits par les voyageurs modernes, Salzenberg [2] et Kondakov [3]. Depuis cette époque, la partie supérieure de la colonne a beaucoup souffert. A la suite d'un tremblement de terre, le chapiteau et l'entablement ont pivoté autour de la barre de fer qui les relie au fût de la colonne. Au pied du monument gisent plusieurs fragments, un morceau de chapiteau, un coin de l'entablement avec deux griffes d'aigle et un fragment d'aile. Le fût de la colonne, en granit gris, porte dans la partie inférieure une cassure.

« Le fût repose sur une base et un soubassement cubique en marbre, qu'a étudié le premier M. J. Ebersolt [4], à qui nous empruntons ces détails (fig. 3176). Sur trois des côtés du soubassement, on aperçoit une couronne tressée encerclant un bouclier, sur lequel se détache une croix à six branches. Sur le côté nord apparaît un relief qui fut dessiné, en même temps que la colonne, par Jacques Spon, à la fin du XVIIe siècle [5]. Ce dessin sans caractère et inexact présente cependant un détail intéressant. Sur le soubassement de la colonne, l'auteur a figuré deux Victoires ailées tenant une couronne, sur laquelle est tracée une croix. A cette époque, le relief était encore intact; depuis, il a beaucoup souffert. A gauche, apparaît aujourd'hui une seule Victoire; celle qui lui faisait face a disparu et on ne distingue sur le marbre qu'un fragment d'aile. Au milieu, deux bandelettes indiquent la place de la couronne, qui devait être semblable à celles qui ornent les autres côtés du soubassement. La Victoire qui subsiste a été mutilée; la tête, le bras droit et les pieds ont disparu; mais le corps, bien proportionné, reste, en une attitude vivante. La jambe gauche en avant, elle semble s'élancer pour prendre son vol. Sous les plis de la draperie soigneusement indiqués, les formes du corps apparaissent. Le mouvement, l'attitude gracieuse de cette Victoire attestent que les sculpteurs du Ve siècle, à Byzance, étaient restés fidèles aux traditions de la statuaire antique. »

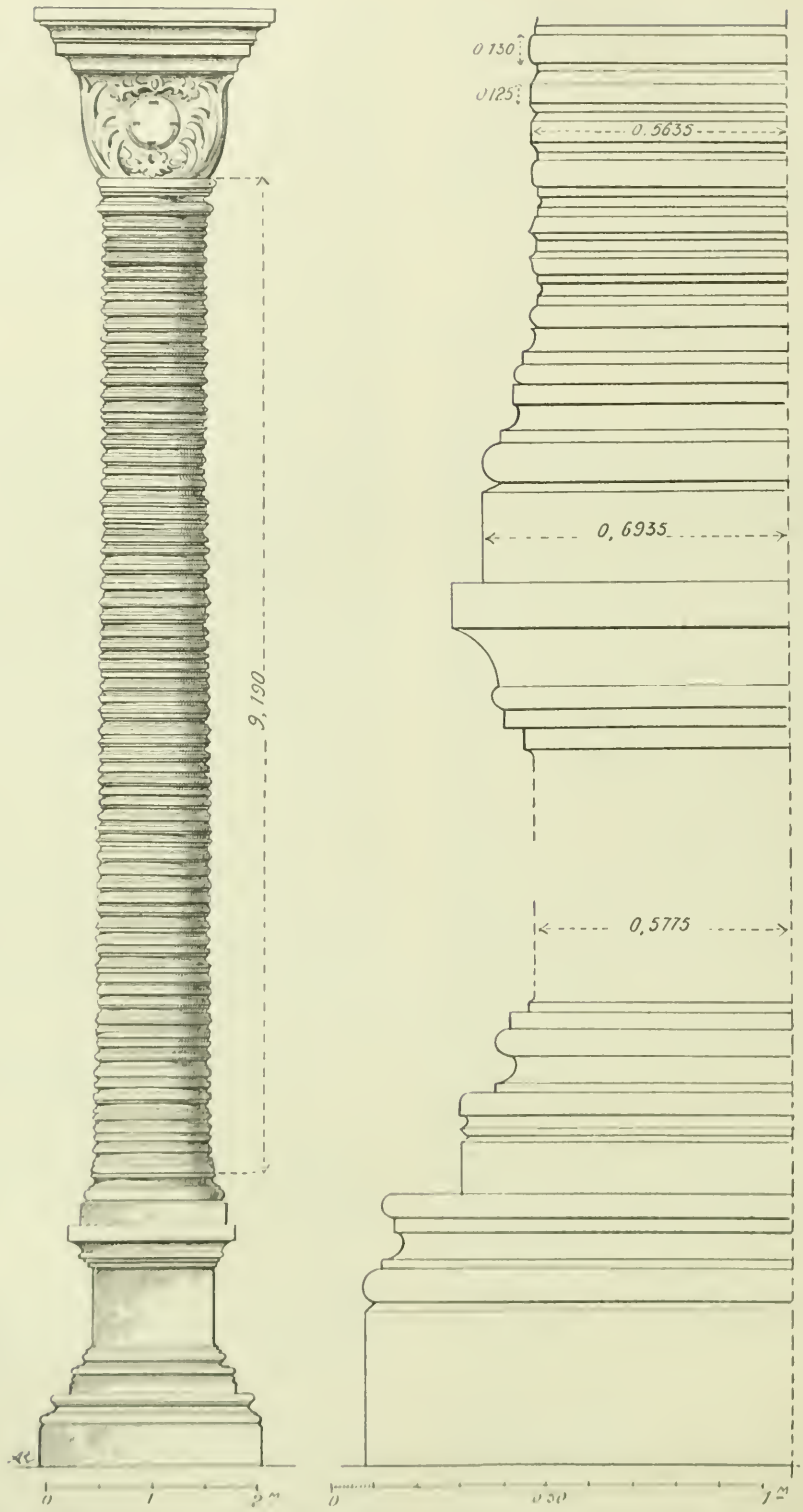
Au-dessus des Victoires, on lit l'inscription suivante [6] :

*pr*INCIPIS HANC STATVAM MARCIANI
ꝑ CERNE TORVMQVE ꝑ
*prae*FECTVS VOVIT QVOD TATIANVS
OPVS

Aujourd'hui, les quatre dernières lettres du mot *Tatianus* ont disparu. Tatien fut créé patrice par Marcien et exerça la charge de préfet de Constantinople, en l'année 451.

Le fût de la colonne consiste en un monolithe en granit de Syène de 10 mètres de hauteur. Le chapiteau est en marbre corinthien, un seul aigle subsiste des quatre qui en marquaient les angles. Probablement, à l'époque où cette colonne fut érigée, elle portait la statue de l'empereur Marcien, mais son

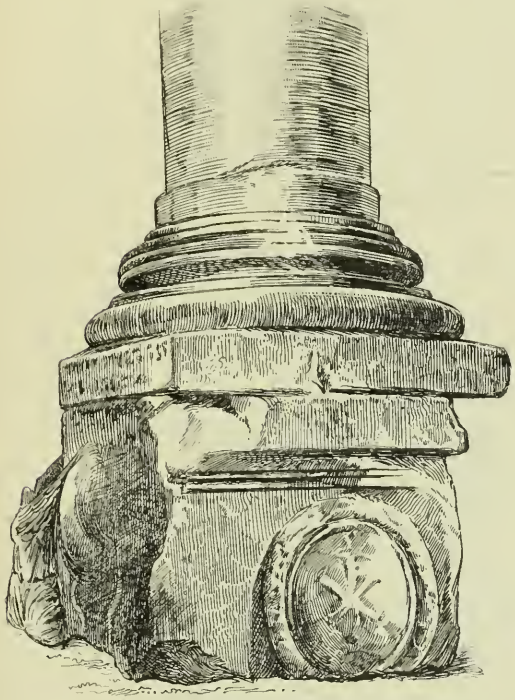
[1] Ch. Texier, *Description de l'Asie Mineure*, in-fol., Paris, 1839, t. I, p. 200, cf. p. 195. — [2] Salzenberg, *Altchristliche Baudenkmale von Constantinopel*, in-fol., Berlin, 1854, p. 34-36; *Album*, pl. I, fig. 5. — [3] Kondakov, *VizantijskijaTserkvi i Pamjatniki Konstantinopolja. Trudy VI archeologiceskago sjezda v Odessje*, Odessa, 1887, p. 214, pl. 47. — [4] J. Ebersolt, *Une mission à Constantinople (1907-1908)*, dans *Revue archéologique*, 1909, IVe série, t. XIV, p. 1-4. Anciennement la colonne de Marcien a été signalée par Lechevalier, *Voyage de la Propontide et du Pont-Euxin*, Paris, 1800, p. 159; Pertusier, *Promenades pittoresques dans Constantinople et sur les rives du Bosphore*, Paris, 1815, t. II, p. 11-12; l'auteur de la *Constantiniade*, Constantinople, 1846, p. 70; Hammer, *Constantinopolis und der Bosporos*, Pesth, 1822, t. I, p. 218; Mordtmann, *Esquisse topographique de Constantinople*, Lille, 1892, p. 8, 71. — [5] J. Spon et G. Wheler, *Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce et du Levant fait aux années 1675 et 1676*, in-12, La Haye, 1724, t. I, p. 134; ce dessin est reproduit dans Banduri, *Imperium orientale*, Venise, 1729, t. II, p. 498. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. III, part. 1, n. 738.



2175 — Colonne de Dorylen à Auvergne. D'après Ch. Texier, *Description de l'Asie Mineure*, 1839, t. 1, pl. 70.

souvenir ne s'est conservé qu'entre archéologues, car depuis longtemps le peuple appelle ce monument la *colonne de la Virginité* et il prétend qu'elle désignait les jeunes filles ayant commis une faute. Cette croyance est le résultat d'une confusion : il existait autrefois une autre colonne placée sur la colline voisine et surmontée de la statue d'Aphrodite; devant cette colonne avait lieu l'épreuve de la virginité; elle fut transportée plus tard dans la Suléïmanié et la colonne de Marcien hérita de son attribution.

IV. Colonne d'Arcadius. — En 403, l'empereur Arcadius substitua à un ancien temple d'Apollon, dit Xérolophos, sa statue colossale supportée par une colonne; les tremblements de terre périodiques à Constantinople ne l'épargnèrent pas : en 512, Arcadius devint manchot; en 740, il fit une chute de quarante mètres, on devine avec quel résultat. La colonne ne valait guère mieux, mais enfin elle tenait bon et demeurait debout, jusqu'à ce qu'en 1719 un dernier tremblement de terre en eût raison; après quoi, on enleva le tronçon qui restait [1]. Cette colonne était une des deux que les chroniqueurs byzantins et les voyageurs du moyen âge appellent *cochlides* et que les premiers empereurs d'Orient avaient élevées à Constantinople sur le modèle de celle de Trajan à Rome, avec des bas-reliefs extérieurs en spirales. L'une aurait été dressée en 386, par Théodose le Grand, dans la septième région, sur la troisième colline; l'autre est celle qu'Arcadius aurait érigée en 403, en souvenir d'une campagne de son père, contre les Goths Gruthunges du Danube [2]. Les écrivains du moyen âge distinguent à grand' peine — quand ils les distinguent — ces deux colonnes l'une de l'autre; mais la théodosienne s'écroule avec fracas au commencement du XVIe siècle, l'arcadienne n'a qu'un répit de deux siècles, et quand on la détruit, le piédestal est épargné et demeure en place jusqu'à nos jours sur l'ancienne place d'Awret-bazar ou « marché des femmes ».



3176. — Soubassement de la colonne de Marcien.
D'après la *Revue archéologique*, t. XIV, p. 2, fig. 1.

En 1550, Pierre Gilles visite et décrit la colonne, mais plutôt avec les préoccupations d'un géomètre qu'avec celles d'un artiste [3]; il donne les mesures de chaque assise, celles de chaque degré de l'escalier à vis. Deux cent trente-trois degrés en tout; cinquante-six fenêtres pour éclairer l'intérieur; hauteur totale de la colonne : cent quarante-sept pieds. Des sculptures qui ornent le fût, pas même une ligne : *Scapus pugnis variis sculptus*, et c'est tout. Le piédestal est décrit avec moins de concision. L'abaque ou tailloir qui surmonte le piédestal présente, dit-il, une vaste guirlande par-dessus laquelle sept petits génies en tiennent de plus petites qu'ils se transmettent; en dehors et au-dessus de chaque angle de ce tailloir, un aigle se dresse; au-dessus de l'abaque, vient la plinthe de la colonne, puis un tore formant une puissante couronne de feuilles de lauriers reliées par un ruban oblique. Au sommet du fût, au-dessous du chapiteau, des cannelures spirales s'espacent. En 1610, Sandys donne une gravure figurant la colonne en élévation, conforme à la description de Pierre Gilles, mais de plus, le piédestal offre des représentations intéressantes. Ce ne fut qu'en 1892 qu'on commença à pouvoir se faire une idée des bas-reliefs du fût, après la découverte d'un dessin de Melchior Lorich [4] (fig. 3178), au bas duquel on lit ces mots : *Antique zu Constan*[*tinopel*] *gemacht*, et la date 1559. Comme à cette date la colonne théodosienne avait disparu, il ne peut s'agir que de l'arcadienne et ce sont deux spirales de cette dernière que le célèbre graveur hollandais nous a conservées, et il est plus que vraisemblable que, grâce à l'efficace protection de l'ambassadeur impérial Busbecq, le dessinateur a pu entreprendre le dessin en question dont nous trouvons une sorte d'attestation dans une lettre de Busbecq où il rend compte du début de son séjour à Constantinople et, parlant de la colonne d'Arcadius, écrit ces mots : *ea penes me depicta est* [5]. Autre attestation, Georges Dousa, autre Hollandais, écrit en 1599, dans son *Iter Constantinopolitanum*, que la colonne d'Awret-bazar est semblable à celle qui est à Rome au Champ de Mars : *quantam ex pictura conjectare possum*. Quelques pages plus haut, l'auteur citait avec éloge un plan de Constantinople par Melchior Lorich, il est difficile de croire que le dessin dont parle Dousa n'a pas été exécuté par Lorich et que le dessin partiel découvert en 1892 n'en est pas une réduction ou un détail.

La Bibliothèque nationale de Paris possède, dans les collections de Roger de Gaignières, sous le n. *6514*, un volume de très grand format in-folio, désigné : *Topographie de pays étrangers* [6]. C'est un dessin lavé tracé sur plusieurs feuilles, du XVIIe siècle; le dessin

[1] J. Strzygowski, *Die Säule des Arkadius in Konstantinopel*, dans *Jahrbuch des kaiserl. deutschen archäolog. Instituts*, 1893, t. VIII, p. 230-249. — [2] Théophane, *Chronographie*, édit. de Bonn, t. I, p. 110, 121; Cedrenus, édit. de Bonn, t. I, p. 566. 567; Codinus, *De signis*, édit. de Bonn, p. 38, 42. Cf. A. Geffroy, *Di un disegno inedito probabilmente rappresentante la colonna d'Arcadio in Costantinopoli*, dans *Rendi conti della reale accademia dei Lincei, Classe di se. mor., stor. e filolog.*, 1895, Ve série, t. IV, p. 67-68; *La colonne d'Arcadius à Constantinople*, dans *Fondation Eugène Piot. Monuments et Mémoires*, 1895, t. II, p. 99-130, pl. X-XIII. — [3] Dans Gronovius, *Thesaurus antiq. græcar.*, 1735, t. VI, et dans Banduri, *Imperium orientale*, 1711 et 1729, t. I. — [4] Michaëlis, dans *Jahrbuch, d. deuts. arch. Instit.*, 1892, p. 91-92. — [5] *Iter Constantinopolitanum*, édit. de 1582, p. 41. — [6] H. Bouchot, *Inventaire des dessins exécutés pour Roger de Gaignières et conservés aux départements des estampes et des manuscrits de la Bibliothèque nationale de Paris*, 1891.

3177. — Colonne d'Arcadius. Dessin de la collection de Gaignières.

D'après *Fondation Eug. Piot. Monuments et Mémoires*, 1895, t. II, pl. XVIII.

mesure 2m12 de hauteur et 0m43 de largeur[1]. On lit au bas ces mots : *Dessein de la colonne historiale du costé de la Tramontane* (fig. 3177). Les sculptures y apparaissent ruinées, surtout aux spirales inférieures; une partie même du fût semble menacer ruine, et est enserrée dans une armature de plusieurs cercles de fer. Une comparaison sommaire de la description de Pierre Gilles, du dessin de Melchior Lorich, de la gravure de Sandys et de l'aquarelle Gaignières suffit à démontrer que tous concordent et se rapportent sans hésitation possible à un seul et même monument.

« L'identité apparaît encore plus évidente si l'on compare le dessin de Melchior Lorich avec les deux spirales supérieures du dessin de Gaignières. Les deux artistes n'ont pas considéré précisément la même section de chacune de ces deux spirales; tant mieux, puisque, de la sorte, chacun d'eux doit ajouter quelque chose au champ que l'autre embrasse. Le dessin de Lorich nous montre, à l'extrémité de la dernière spirale, une nymphe des eaux (représentant peut-être la Corne d'Or), étendue à terre et appuyée sur une urne, tandis que notre dessin, empiétant un peu plus vers la droite, ne nous offre au même endroit que les eaux par lesquelles se termine l'angle final. D'autres différences sont plus énigmatiques, puisqu'elles ne paraissent pas s'expliquer par la diversité des aspects. Il n'est pas probable, par exemple, qu'il y eût, sur la face opposée de l'avant-dernière spirale, un second groupe de quatre ou cinq prisonniers; pourquoi alors le dessin de Gaignières ne montre-t-il pas, entre eux, comme le dessin de Lorich, cette femme tenant, ce semble, des cordes dans sa main droite abaissée? Elle prend place, dans le dessin de Lorich, entre les trois premiers captifs et le quatrième, tandis que le dessin Gaignières offre simplement cinq prisonniers. L'avant-dernier, toutefois, au lieu d'avoir, comme les autres, les mains liées derrière le dos, les a libres, comme la femme représentée par Lorich. Peut-être est-ce une raison de croire que Lorich a mieux vu, puisqu'on ne s'expliquerait pas cette différence entre le quatrième personnage et les autres. La spirale qui est au-dessous présente un combat, mais plus furieux et quelque peu différent pour la composition dans le dessin de Lorich. Il n'en est pas moins évident que les deux artistes ont voulu reproduire le même modèle[2]. »

C'est donc dans les derniers temps de son existence que la colonne a été dessinée et à ce moment sa dégradation semble avoir fait de rapides progrès. En 1547, M. d'Aramon remarque « une colonne de marbre blanc fort haute et belle; » en 1610, la gravure de Sandys commence à montrer quelques crevasses et une forte entaille au tailloir supérieur; en 1672, Thomas Smith dit que *mutilationem passa est hæc ingens olimque magnifica moles*[3]; en 1675, Tavernier dit que les bas-reliefs sont fort dévastés, que les têtes sont brisées, qu'on a laissé croître les broussailles autour du piédestal[4]; en 1680, Grelot témoigne que l'Awret-bazar est rempli d'échoppes dont quelques-unes s'appuient au piédestal même et en cachent les sculptures qui sont fort ruinées; en 1685, Cornelio Magni atteste la ruine des sculptures par l'âge et le feu[5], il ajoute que le fût de la colonne, très ravagé dans les spirales du milieu, menace de s'écrouler; en 1686, Gravier d'Ortières dit que « la plus grande partie des figures sont rompues[6]. » Un manuscrit de la

[1] A. Geffroy, *La colonne d'Arcadius à Constantinople*, en a donné une réduction encore considérable. — [2] A. Geoffroy, *op. cit.*, p. 108. — [3] Th. Smith, *Epistolæ duæ*, in-12, Oxonii, 1672. — [4] Tavernier, *Relation du serrail*, 1675. — [5] Cornelio Magni, *Quanto di più curioso... per la Turchia*, Bologna, 1685, p. 184. — [6] C'est évidemment vers cette date que, craintes d'écroulement, le gouvernement turc fit placer l'armature en fer figurée sur le dessin de Gaignières.

Bibliothèque nationale, fonds français *7176*, contient une *Description de Constantinople*, où se trouve tout un paragraphe intitulé : *De la colonne blanche, dite vulgairement la colonne historialle* [1]. Le voici : « Cette colonne a esté, dit-on, eslevée à l'honneur des empereurs Arcadius et Honorius. Cependant, on ne voit rien ni dans sa base, ni ailleurs qui le marque. Elle est toute de marbre blanc, dans lequel sont sculptés des bas-reliefs séparés seulement par une petite bande tournante depuis le bas jusqu'en haut, et ces bas-reliefs sont au nombre de 13 de chaque costé. La plus grande partie des figures en sont rompues. De celles qui restent, il y en a qui représentent des sièges de villes et d'autres des combats de mer. Les figures ne sont pas d'un excellent dessin. Elles sont habillées à la romaine; mais la disposition de ce bas-relief est faite avec tant de justesse et de proportion que les figures qui sont en haut de la colonne paraissent de la même grandeur que celles qui sont au bas. Au dedans de la colonne, il y a un escalier à vis qui est rompu en beaucoup d'endroits. Cette colonne estoit apparemment dans une place; mais il n'y en a plus, estant entourée de maisons. Le pied d'estail a 18 pieds de large et 22 pieds de haut. Il y a dans le milieu de ses faces une croix enfermée d'une bordure ronde, soutenue et portée par deux anges. Au-dessus du pied d'estail il y a un socle... orné d'un grand feston, sur lequel est représentée une troupe de cupidons dansant et tenant dans leurs mains des guirlandes de fleurs, et aux deux angles au-dessous du feston sont deux fleuves couchés. La base de la colonne est composée d'une plinthe et d'un gros tore orné de fleurs et de fruits de chesne. Cette colonne a 12 nervures qui forment les 13 bas-reliefs. Elle est un peu diminuée, du tiers inférieur en haut. Elle est composée de 20 assises, compris la base et le chapiteau, et chaque assise a 4 pieds et demi. Au-dessus de la colonne il y a une élévation faite aussi de marbre blanc, mais tout lisse et d'un plus petit diamètre que la colonne, couvert d'un abaco quarré, ayant une gorge avec des canelures... [2]. »

3178. — Fragment de la colonne d'Arcadius. Dessin de Melchior Lorich. D'après *Fondation Eug. Piot*, t. II, p. 104, fig. 2.

L'interprétation des bas-reliefs, en s'aidant des dessins et des textes, demeure, malgré tant d'auteurs, assez difficile à pénétrer.

Les deux chambres ménagées dans le piédestal conduisent à l'escalier central [3]; on y a relevé le chrisme

[1] Ce même manuscrit contient la correspondance de Gravier d'Ortières, publiée par extraits dans la *Revue d'histoire diplomatique*, 1893, p. 195-246. — [2] Cf. Geffroy, dans *Fondation Eug. Piot. Monuments et Mémoires*, t. II, p. 110, note 1. — [3] Ces deux chambres ont été décrites par Pierre Gilles et par Strzygowski.

☧ dont nous avons parlé ailleurs[1] et qui reparaît par-dessous chacun des angles du premier tailloir qui domine le fût; détail que nous devons au dessin de Gaignières. Le caractère chrétien du monument est donc bien affirmé.

Pour le piédestal, la comparaison entre la gravure de Sandys, le dessin de Gaignières, les deux dessins de Cassas, ne permettent pas de douter de la division en quatre assises coïncidant avec quatre registres sculptés sur lesquels tous les personnages sans exception sont debout. Au registre inférieur, des piliers séparent différentes scènes; au-dessus, un prisonnier, vêtu de la longue dalmatique, a les mains liées derrière le dos; au second registre, on croit reconnaître une entrevue de deux groupes guerriers; au registre supérieur, deux anges debout, ailes repliées, soutiennent un bouclier orné de la croix. Les autres faces ont offert une ordonnance analogue et même identique au registre supérieur. Il n'y a pas lieu de soupçonner, aux troisième et quatrième côtés, des variantes considérables; les quatre registres des quatre faces n'ont dû offrir que des personnages debout.

Quant au fût, la question d'interprétation est plus difficile encore. « Plaçons ici d'abord une remarque qui intéresse, quant au sens général, les sculptures de la colonne d'Arcadius, en les rattachant à celles de la colonne de Théodose.

« Les *Fastes* d'Idace nous apprennent qu'en l'année 386, les Gruthunges furent battus par Théodose et Arcadius, et que les prisonniers barbares ornèrent le retour triomphal des deux empereurs célébré dans Constantinople, le 12 octobre. Or nous savons que Théodose érigea dans la même année sa colonne de Tauros, et le dessin attribué à Gentile Bellini, figurant un entier et solennel triomphe, paraît nous enseigner que Théodose avait voulu fixer d'abord le souvenir d'une récompense également glorieuse pour son fils et pour lui-même, en attendant que ce fils consacrât, par la colonne de 403, les seuls exploits qu'il pût invoquer en son propre nom, c'est-à-dire les victoires auxquelles Théodose avait voulu l'associer malgré son bas âge. Les deux empereurs, se posant en émules de leur compatriote Trajan, reproduisaient à leur profit le célèbre trophée romain. La colonne d'Arcadius a visiblement emprunté à la colonne Trajane sa forme et sa décoration générale. On y retrouve la guirlande et les aigles, le tore en couronne tressée, les cannelures verticales au sommet du fût. A plus forte raison, la colonne théodosienne, d'une date antérieure, a-t-elle dû trahir la même imitation. Cedrenus nous dit d'ailleurs que les deux colonnes étaient, pour l'ensemble, tout à fait semblables. »

La colonne d'Arcadius offrait-elle une allusion aux événements militaires qu'elle commémorait? D'après le récit de Zosime, subitement, pendant l'été de 386, les Goths Gruthunges se présentèrent en foule sur la rive gauche du Danube et réclamèrent impérieusement le libre passage du fleuve et la concession de terres sur la rive droite. Mais le chef des garnisons romaines contint leur effort et usa d'un stratagème pour les attirer sur la rive convoitée où les rameurs romains se précipitent sur les débarquants et les rejettent dans le fleuve. Est-ce la scène interprétée sur les septième et neuvième spirales du dessin de Gaignières? On y voit une poursuite acharnée contre des ennemis précipités dans les eaux, mais il faut avouer que les traits caractéristiques sont difficiles à distinguer.

Une expédition contre l'usurpateur Eugène occupe la dernière année du règne de Théodose. Au début de cette campagne, l'empereur, raconte Cedrenus, ne se confia pas en ses propres forces. Il invoqua le moine Jean d'Égypte qui accueillit sa prière et lui envoya son manteau et son bâton. Vêtu de l'un et armé de l'autre, l'empereur n'aurait qu'à s'avancer à la tête de son armée, il était invincible. Il en fut ainsi, et les Alexandrins élevèrent une statue représentant Théodose armé de la sorte. Faut-il voir une allusion à ce récit légendaire dans le bas-relief de la sixième spirale, où se montre un cavalier couvert d'un vêtement qui, lui enveloppant la tête et le corps, n'a rien de l'appareil militaire?

Aucune de ces interprétations n'offre une solidité suffisante et les lacunes sont nombreuses qui ne reçoivent point d'interprétation. A la seconde spirale, un ange sort d'un vaste château et s'envole dans les airs. A la cinquième, un personnage au vêtement militaire porte sur la tête un énorme fardeau; à la sixième, deux personnages montrent d'un geste tragique, aux hommes armés dont un palmier les sépare, une scène ou un objet à droite.

Le costume militaire est rigoureusement celui des armées romaines, sauf, cela va sans dire, pour les prisonniers barbares. Sur la colonne théodosienne, les vaincus sont reconnaissables à leurs braies; sur la colonne arcadienne, ils portent la tunique longue, presque talaire, ce qui n'est guère un vêtement de combat. L'architecture est également toute romaine sur la colonne de Théodose ainsi que l'ornement et l'équipement; au contraire, sur la colonne d'Arcadius, elle offre une sorte d'aspect médiéval.

Il faut bien reconnaître, concluait A. Geoffroy, que nous sommes en présence de véritables énigmes, et nous avons besoin de nous rappeler sans cesse le témoignage irrécusable d'authenticité que donne au dessin de la collection Gaignières celui de Melchior Lorich. Le P. Menestrier n'a pas obtenu des deux panégyriques de Synésius et de Pacatus, qu'il a consultés, quelque réelle lumière pour l'interprétation de la colonne théodosienne; il est fort à craindre que, pour la colonne d'Arcadius également, une explication satisfaisante de ses bas-reliefs ne se fasse longtemps attendre. Quant au sens général, il n'est pas et ne peut pas être douteux, une étroite relation existe entre ces bas-reliefs et ceux de la colonne théodosienne, chacun des deux monuments devant figurer un des deux aspects d'un même souvenir glorieux : d'une part le triomphe, et d'autre part, les combats qui l'ont mérité. L'identification du combat contre les Goths Gruthunges serait un point important si elle était admise, puisque l'érection de la colonne a eu sans doute pour occasion cet épisode militaire demeuré célèbre.

M. N. Kondakoff croit qu'on pourrait, en creusant dans les alentours du piédestal, retrouver quelques fragments des bas-reliefs, les décombres ayant couvert la voie Triomphale; M. Aïnaloff a cru distinguer dans le musée de Constantinople un de ces fragments de marbre blanc, en forme de plaque polie de deux côtés.

V. Colonne de Théodose. — Élevée en 386, par Théodose le Grand, dans la septième région de Constantinople, sur la troisième colline, qu'on désignait par le nom de Tauros, cette colonne, rongée par les orages, secouée par les tremblements de terre, s'écroula au début du XVIe siècle. Quand Pierre Gilles arrive à Constantinople, en 1550, il apprend que ce désastre s'est produit une quarantaine d'années auparavant, le patriarche Constantius fixe même la date à 1517, sous Sélim Ier. De cette colonne nous possédons, en ce qui concerne les sculptures, une représentation vraisemblable dans le dessin conservé en deux copies, l'une au musée du Louvre, l'autre à l'École des beaux-

[1] *Dictionn.*, t. III, col. 1503.

arts et dont l'histoire a été faite [1]. Elles passent pour reproduire un original exécuté, suivant une tradition, par Gentile Bellini [2], quand Mahomet II le fit venir à Constantinople [3].

Cependant un premier examen convainquit E. Müntz que ce dessin original avait dû être exécuté, non au XVe, mais au plus tôt au XVIIe siècle; quant au recueil du Louvre, Villo, le revendiquait pour G. B. Franco, artiste du XVIe siècle.

La première mention de dessins représentant la colonne théodosienne remonte au 1er février 1676. Sous cette date, l'Académie de peinture et de sculpture reçoit en legs du sieur Accard « un grand dessaing à la plume, représentant la colonne de Théodose [4]. » Le 28 mars, l'Académie, ayant pris livraison de son legs, décida « de faire coller sur toile ledit dessain pour estre soigneusement conservé. » Six ans plus tard, on lit dans l'inventaire: « Plus un dessein contenant sept à huit toises ou environ fait d'un simple trait à la plume, représentant la colonne de Théodoze élevée de marbre en la ville de Contantinople (*sic*)... Le dessein mis dans une boete de noyer avec deux rouleaux pour le pouvoir voir de bout en bout [5]. »

En 1702, le P. Menestrier fit de ce dessin l'objet d'une publication spéciale et il racontait comment le dessin original du sieur Accard mesurait cinquante-deux pieds d'étendue, qu'on réduisit à trente-deux et dont le sieur Vallet fit seize planches gravées. « Et ayant voulu sçavoir par quel moyen on avait eu ces desseins, il [le sieur Vallet] apprit qu'un ambassadeur de Venise à la Porte du Grand Seigneur, y estant allé du temps de Mahomet II, avoit porté de fort beaux tableaux pour orner son palais de Constantinople, ce qui est une chose extraordinaire pour les Turcs, qui ne veulent point de peintures. » C'est donc avec le P. Menestrier que Gentile Bellini entre en scène, et il est fort possible que l'idée remonte à Félibien.

L'Académie entrait en possession de la copie exécutée par Paillet, sous la direction de Vallet [6], et c'est cette copie qui se conserve aujourd'hui à l'École des beaux-arts. En 1710, le rouleau fut prêté à M. Giffart « pour le graver et faire partie d'un ouvrage sur l'his-

3179. — Fragment de la colonne théodosienne à Constantinople. Dessin original conservé au Louvre.
D'après la *Revue des études grecques*, 1888, t. I, p. 318.

[1] E. Müntz, *La colonne théodosienne à Constantinople, d'après les prétendus dessins de Gentile Bellini conservés au Louvre et à l'École des beaux-arts*, dans *Revue des études grecques*, 1888, t. I. — [2] Menestrier, *Columna Theodosiana quam vulgo historiatam vocant ab Arcadio imperatore Constantinopoli erecta in honorem imperatoris Theodosii junioris a Gentile delineata, nunc primum ære sculpta et in XVIII tabulas distributa*, in-fol. oblong, 1702, et Banduri, *Imperium orientale*, 1711 et 1729, ont publié la gravure de cette image par Bellini, à propos de laquelle il y a encore bien des incertitudes. Séroux d'Agincourt, *Histoire de l'art par les monuments*, in-fol., Paris, 1823, *Sculpture*, pl. XI. — [3] E. Vinet ne mettait pas en doute cette attribution : *Catalogue méthodique de la bibliothèque de l'École nationale des beaux-arts*, Paris, 1873, p. 115 : « 16 dessins originaux de Gentile Bellini, in-fol. oblong, n. 1041 B. » — [4] A. de Montaiglon, *Procès-verbaux de l'Académie royale de peinture et de sculpture publiés d'après les registres originaux conservés à l'École des beaux-arts*, t. II, p. 68-69. — [5] Archives de l'École des beaux-arts, *Inventaire des tableaux, estampes*, etc., fol. 6, 7 v°. — [6] *Inventaire des titres, livres et estampes*, fol. 42 v°; cf. A. de Montaiglon, *op. cit.*, t. III, p. 349, 351.

toire byzantine [1]. » l'*Imperium orientale* de Banduri. En 1715, le rouleau était exposé dans une des salles de l'Académie au Louvre : « Au jour de la première croisée, après le salon, se voit un grand dessein de 52 pieds de long, qui se développe sur des rouleaux pour pouvoir être vu successivement d'un bout à l'autre [2]. » Vers la fin du XVIIIe siècle, la confusion se fait entre l'original et la copie réduite. Jusqu'en 1793, le précieux rouleau demeure au Louvre; à partir de ce moment, l'Académie est supprimée et nous perdons ses traces. Mais nous savons que la bibliothèque et les archives de l'Académie royale de peinture passèrent, à la Révolution, à l'École des beaux-arts, tandis que ses tableaux, sculptures, planches gravées, dessins — et parmi ces derniers le rouleau de 52 pieds attribué à Bellini — furent retenus par le musée du Louvre qui les jugea de bonne prise. Il suffit de comparer au meuble contenant le rouleau (installé à l'étage supérieur du Louvre) les descriptions des inventaires de l'Académie et de l'ouvrage de Guérin, pour se convaincre de leur absolue identité.

D'où il résulte que : 1° le sieur Accard légua une représentation de la colonne théodosienne à l'Académie royale, qui conserva le rouleau de 1676 à 1793, époque à laquelle il entra dans les collections du Louvre; 2° une copie réduite de ce dessin original fut exécutée en 1702, offerte à l'Académie, d'où elle passa en 1793 à l'École des beaux-arts; 3° rien n'autorise à attribuer l'original à Gentile Bellini.

Nous avons donné déjà trois figures de la colonne théodosienne, d'après Banduri, en nous plaçant principalement au point de vue de l'étude monumentale de Constantinople [3]; nous donnerons ici un fragment du dessin original conservé au Louvre (fig. 3179), nous associant au désir exprimé par E. Müntz de voir reproduire intégralement par un procédé mécanique ce document iconographique d'une importance capitale.

VI. Colonne serpentine. — Ce n'est qu'un tronçon de la colonne serpentine qui supportait autrefois le fameux trépied d'or, donné au temple d'Apollon de Delphes par les vainqueurs de Salamine et de Platée, 479 ans avant Jésus-Christ. La colonne de bronze repose sur un cube de pierre et représente trois corps de serpents enroulés l'un sur l'autre. C'est un monument de l'art grec le plus pur, d'une technique magistrale (fig. 3180) [4].

La colonne, haute aujourd'hui de 5 mètres, mesurait primitivement 8 mètres. Les têtes et les cous des trois reptiles, manquant aujourd'hui, s'élevaient dans l'air en forme de triangle et portaient un bassin d'or de 3 mètres de diamètre. Sur les torsions, sont gravés, en grec archaïque, les noms de trente et une tribus, dont les guerriers ont combattu contre les Perses. Constantin apporta cette œuvre d'art dans sa nouvelle capitale avec d'autres également prises à Delphes et lui assigna sa place dans l'hippodrome, aujourd'hui disparu, nivelé et remplacé par une place dite *At-Meidan*. Voir *Dictionn.*, au mot Hippodrome. C'est en 1856 seulement que fut opéré le déblayement du pied de la colonne [5] et la certitude enfin acquise de son origine, grâce à l'inscription encore lisible. Une sorte de puits, creusé autour de la colonne de bronze et protégé par une balustrade, permet de voir le monument tel qu'il subsiste; on ne peut malheureusement s'en approcher et il est difficile de l'étudier dans les détails.

Les anneaux des serpents, d'un très petit diamètre à leur extrémité inférieure, augmentent progressivement de grosseur comme dans la nature, puis les spirales s'enroulent quelque temps avec une dimension uniforme, elles diminuent à partir du vingt-quatrième tour, et enfin, à une hauteur de cinq mètres et demi environ de la base, une brisure les interrompt brusquement. De la grosseur des derniers tours on est autorisé

3180. — Colonne serpentine.
D'après H. Barth, *Constantinople*, 1906, p. 101.

à conclure que, dans l'état actuel, il ne manque pas un tour entier. Le bronze de la colonne serpentine n'offre aucune trace de soudure. L'épaisseur de la lame est de treize millimètres.

Au temps des Byzantins, la colonne serpentine fut transformée en fontaine ou en gargouille. Lors des fouilles faites à l'entour du monument, on découvrit, dans le creux du bronze, un tuyau en plomb d'un mètre de longueur, portant une inscription relative à la construction de la fontaine dont il fait partie; on a

[1] *Procès-verbaux*, t. IV, p. 101. — [2] Guérin, *Description de l'Académie royale de peinture et de sculpture*, 1715, p. 152.
[3] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 1401 sq., fig. 1760, 1761, 1762.
[4] F. Bourquelot, *La colonne serpentine à Constantinople*, dans *Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France*, 1865, t. XXVIII, p. 20-47; A. de Longpérier, *Observations sur la colonne serpentine de Constantinople*, dans *Bulletin de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1863, p. 190; Frick, *Das Plataeische Weihgeschenk zu Constantinopel*, in-8°, Leipzig, 1859. — [5] Grâce à l'initiative de M. Newton, consul d'Angleterre à Mételin; quarante soldats anglais furent employés à retirer les terres. Quinze spirales des serpents étaient visibles avant 1856, il y en a vingt-neuf aujourd'hui.

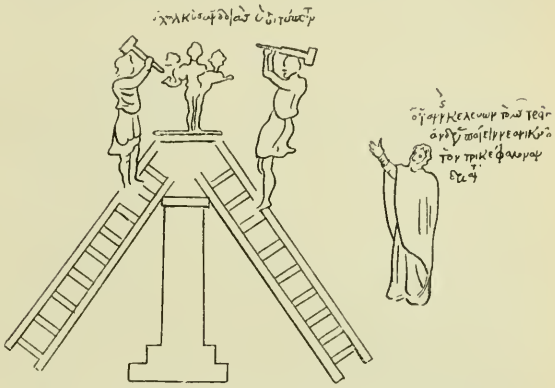
aussi constaté l'existence d'un conduit souterrain creusé à quelques pas de la base, et qui communiquait avec les conduits de la mosquée d'Achmet [1].

Cette colonne était considérée comme un talisman contre les invasions, ou bien contre l'épidémie [2]. Cela n'empêcha pas le monument d'être mutilé, ce qui n'eut guère lieu avant le commencement du XVe siècle, puisque Buondelmonte écrit : « ... on voit trois serpents d'airain, les bouches ouvertes, desquels sortaient, au temps des joutes, de l'eau, du vin et du lait [3]. » Ce serait, dit-on, Mahomet II, entrant en vainqueur dans Constantinople (1453), qui d'un coup de lance aurait fait sauter la tête d'un des serpents; d'autres attribuent l'exploit à Soliman ou à Mourad IV, et remplacent la lance par une canne ou même par le poing, enfin la destruction serait le fait des voleurs.

En 1543, un Vénitien signale dans l'hippodrome « une colonne de bronze en forme de serpent avec trois têtes [4]. » D'Aramon (1547-1549) mentionne la « colonne de bronze en forme de serpent avec trois testes [5]; » en 1550, Pierre Gilles [6] dit que la triple tête dépasse notablement le sommet de la colonne elle-même; en 1556, André Thévet [7] signale la colonne de cuivre en forme de serpent « ayant trois têtes; » vers 1560, Busbecq parle sans précision des *gemini serpentes ænei* de l'hippodrome [8]. En 1572, pour la première fois, il est question de la destruction des têtes des serpents; c'est dans la *Relation du voyage au Levant* de du Fresne-Canaye : « ...trois serpents enroulés ensemble, dont les têtes séparées, s'en allant l'une d'un côté, l'autre de l'autre, forment le trépied. Ces serpents ont la gueule ouverte, et le sultan Soliman a brisé la mâchoire inférieure de l'une d'elles, en courant à côté, la lance à la main [9]. » En 1578, Seb. Schweigger attribue cette destruction d'une mâchoire à Mahomet II [10]; en 1640, du Loir [11] parle d'une « maschoire » rompue par un grand seigneur; en 1665, Thévenot tient pour Mahomet II [12]; en 1678, Jacques Spon tient pour sultan Mourat [13].

Au début du XVIIIe siècle, ce sont les trois têtes qui ont disparu. En 1699, La Mottraye, dans ses *Voyages*, parlait des trois têtes de serpents « écartées en triangle [14]; » au mois de juin 1700, il écrit : « La colonne serpentine, à laquelle il restoit encore deux têtes de ses serpens cordelez et entrelacez, les ayant perdues pendant une nuit obscure... les Francs soupçonnèrent quesques-uns des gens de l'ambassade d'Allemagne de les avoir rompues et emportées [15]. » En 1702, Tournefort écrit à son tour : « ... On dit que le sultan Mourat avoit cassé la tête à un de ces serpens : la colonne fut renversée et les têtes des deux autres furent cassées en 1700, après la paix de Carlowitz. On ne sait ce qu'elles sont devenues, mais le reste a été relevé [16]. » En 1732, Jehannot écrit : « Les têtes des serpens ont été cassées et ne paraissent plus; » en 1748, Otter parle d'un « groupe de serpens de bronze entrelassez, dont les Turcs ont coupé les testes. » Pococke confirme l'assertion de Tournefort. On peut s'en tenir là.

Un fait est certain; la colonne serpentine a conservé ses trois têtes jusqu'en 1700; cependant, une miniature du manuscrit de Skylitzès (fig. 3181) nous montre une scène fort curieuse et qui se rapporte peut-être à notre colonne. Skylitzès raconte que l'iconoclaste Janis, qui s'occupait de sorcellerie, pour atteindre les trois chefs d'un peuple ennemi, fit décapiter une statue à trois têtes qui se trouvait dans l'*euripus* de l'hippodrome. La colonne serpentine se trouvait également dans l'hippodrome, sur la *spina*, mais il n'est pas certain que nous ayons ici un lieu unique. Dans certains cirques [17], l'intervalle qui sépare les *metæ* placées aux extrémités de la *spina* est occupé par deux bassins remplis d'eau qui reçoivent de plusieurs écrivains le nom d'*euripus* [18]. Sans doute l'hippodrome comptait nombre de statues, mais la colonne à trois têtes est une particularité remarquable et le croquis de Skylitzès favorise la possibilité d'une identification, car il est évident qu'il ne faut pas en exiger



3181. — Janis fait marteler une statue dans l'hippodrome.
D'après de Beylié, *L'habitation byzantine*, p. 106.

la rigoureuse exactitude d'une épreuve photographique [19]. En ce cas, les têtes brisées auraient été rétablies sous un empereur après Janis; nombre de statues ont connu bien d'autres avatars dans l'antiquité et au moyen âge.

VII. Colonne de Constantin. — Au Divan-yolou, à Constantinople, Constantin fit amener cette colonne du temple d'Apollon à Rome; elle portait sa statue de bronze, sous les traits d'Apollon saluant l'astre du jour à son lever. L'Apollon était un véritable Apollon amené d'Héliopolis, en Phrygie, mais décapité pour recevoir un chef au masque impérial; de plus, le nimbe comprenait les clous de la Passion remplaçant les rayons du soleil. La colonne dorique était, à l'origine, haute de 57 mètres depuis le sol jusqu'au sommet de la statue et était formée de neuf blocs cylindriques posés les uns sur les autres de façon que les joints fussent cachés par des couronnes de laurier taillées dans la pierre et qui emboîtaient le tam-

[1] Cette destination hydraulique est d'ailleurs confirmée par le récit de plusieurs voyageurs : Buondelmonte dit que, suivant les circonstances, les serpents lâchaient de l'eau, du vin ou du lait; même témoignage chez Jean Carlier de Pinon, en 1579. — [2] Pococke, *Voyages*, traduits de l'anglais, Paris, 1772, t. V, p. 351; *Voyages du sieur du Loir, contenus en plusieurs lettres écrites du Levant*, in-4°, Paris, 1654, p. 53-54. — [3] Biblioth. nationale, ms. lat. *4824*, fol. 44 r°. — [4] *Viaggi fatti da Venetia alla Tana, in Persia, in India et in Constantinopoli*, Venegia, 1545. — [5] Et encore en 1551, *Les navigations, pérégrinations et voyages de Nic. de Nicolay*, in-4°, Anvers, 1576, l. II, c. XVI, p. 94. — [6] *De topographia Constantinopoleos*, 1562, l. II, c. XII, p. 90; cf. Banduri, *Imperium orientale*, 1711, t. II, p. 377. Onofrio Panvinio, *De ludis circensibus*, in-fol., Patavii, 1642, p. 59, 60, ne fait que s'approprier Pierre Gilles. — [7] *Cosmographie du Levant*, in-4°, Lyon, 1556, c. XVIII, p. 64. — [8] *Iter Constantinopolitanum*, 1582, p. 10. — [9] Bibliothèque nationale, fonds Dupuy, vol. *238*, fol. 37 v°. — [10] *Reyssbeschreibung nach Konstantinopel*, in-8°, Nürnberg, 1608. — [11] *Voyages du sieur du Loir*, 1654, p. 53-54. — [12] *Relations d'un voyage fait au Levant*, in-4°, Paris, 1665, p. 41-42. — [13] *Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce et du Levant*, 1678, t. I, p. 234. — [14] *Voyages*, La Haye, 1727, t. I, p. 225. — [15] *Voyages*, 1727, t. I, p. 278. — [16] *Voyage du Levant*, 1717, t. I, p. 511, 512. — [17] Voir la mosaïque de Lyon. — [18] Saglio, *Dictionn. des antiq. grecq. et rom.*, t. I, p. 1192. — [19] De Beylie, *L'habitation byzantine*, in-4°, Paris, 1902, p. 106.

bour sur lequel elles posaient. Les anciens qui ignoraient cet artifice ne le soupçonnaient pas et croyaient avoir devant eux un monolithe. Depuis, l'illusion est devenue impossible, les jointures sont à jour.

A Constantin succédèrent, sur le faîte de la statue, Julien, puis Théodose; en 1081, la foudre jeta à terre la statue impériale avec le chapiteau et une partie de la colonne. Manuel Comnène plaça un nouveau chapiteau et une croix dorée sur les sept tambours subsistant. En 1701, la colonne, complètement calcinée à sa partie supérieure et décolorée par un incendie, menaçait ruine, Mustafa II fit envelopper le soubassement de marbre et le piédestal d'une enveloppe informe de maçonnerie montant jusqu'au deuxième cylindre de pierre. A l'heure actuelle, le torse de la colonne, encore haut de 10 mètres, a subi un dernier outrage, on l'a ceint de cercles de fer destinés à maintenir ensemble les blocs qui se disjoignaient peu à peu, d'où son nom de « colonne aux cercles », de « colonne brûlée ». Le pied du monument est fortement enfoncé dans le sol et cette triste ruine menace de plus en plus de s'effondrer.

VIII. Colonnes de Bielle [1]. — Voir Graffites.

H. Leclercq.

COLONNETTE. Après l'étude consacrée aux colonnes, nous ne croyons pas devoir accorder un travail séparé aux colonnettes. Celles-ci ne remplissent dans l'architecture chrétienne qu'un rôle utilitaire ou décoratif : utilitaire, en ce cas, la colonnette n'est qu'une colonne de dimensions réduites ou bien un trumeau aminci, arrondi, dissimulé de façon quelconque; décoratif, en ce cas, la colonnette est irréelle comme sur les architectures fantastiques de la peinture catacombale, ou bien elle est inutile et lourdement plaquée sur une muraille.

Nous rappellerons un autre usage de la colonnette en étudiant le mot Crédence, et nous n'avons pas à revenir sur les colonnettes de Saint-Marc, à Venise. Voir Ciborium, col. 1597 sq.

H. Leclercq.

COLOSSES. Colosses [2] était une ancienne ville de Phrygie située sur les bords du Lycus, affluent du Méandre, et distante de seize kilomètres environ de Laodicée et de vingt kilomètres environ d'Hiérapolis [3], trois villes qui fermèrent le champ d'activité apostolique du Colossien Épaphras [4]. Les Églises fondées dans ces trois cités appartiennent à la période la plus primitive de la prédication évangélique, sans qu'il soit possible d'assigner des dates à l'arrivée des prédicateurs et à l'installation d'une communauté; toutefois il faut y faire une part à Timothée qui eut certainement des relations personnelles avec l'Église naissante de Colosses [5]. Jadis une des villes les plus importantes de la partie sud-ouest de la Phrygie, à cheval sur la route commerciale de Sardes à Apamée Kelainai, Colosses déclinait, tuée par le voisinage de Laodicée plus avantageusement située et n'ayant pas les conditions favorables qui permettaient à Hiérapolis de soutenir son rang. Quatre siècles avant notre ère, Colosses était qualifiée de ville « populeuse, prospère et spacieuse; » au temps où écrivait Strabon, elle était assez déchue pour ne plus mériter que l'épithète de « petite ville », πόλισμα, et Pline la classait avec Célènes, Andria, Carina, parmi les villes « historiques ». Le christianisme a seul préservé son souvenir, mais sans retarder sa décadence. L'auteur de l'Apocalypse compte Laodicée parmi les sept grandes Églises d'Asie Mineure [6] et la considère comme représentant les Églises établies dans la vallée du Lycus [7].

Le pays de Colosses, Hiérapolis, Laodicée est célèbre par ses tremblements de terre, ses pétrifications, ses rivières souterraines, ses sources thermales, ses manifestations volcaniques de toute espèce [8]; la proximité du mont Cadmus ajoutait une splendeur de plus à ces beautés naturelles; mais saint Paul avait trop à faire pour introduire dans ses voyages des préoccupations de touriste et il ne paraît pas être jamais venu à Colosses, bien qu'il ait traversé la Phrygie. Sans doute la grande route commerciale l'eût amené à Colosses, mais rien n'indique qu'il l'ait suivie et il a pu préférer une route plus au nord s'écartant de la vallée du Lycus [9]; d'ailleurs, cette question ne saurait être abordée ici, elle appartient à d'autres études.

De la communauté primitive de Colosses nous connaissons, outre Épaphras, Philémon et Apphia qui était probablement sa femme [10], Onésime, esclave de Philémon [11], Archippe [12]. C'est à cette jeune Église que saint Paul écrivit une lettre pendant son premier séjour à Rome, à la nouvelle que des tendances s'y manifestaient en faveur des observances juives et du culte idolâtrique des anges [13].

Déchue sous le haut-empire, Colosses retrouva une sorte de prospérité à l'époque byzantine. Une bonne forteresse élevée à Chonæ lui servait de porte-respect. Il est vrai qu'alors Colosses avait disparu et se continuait dans la ville de Chonæ qui n'est mentionnée que depuis le VIIIe siècle. Justinien y avait élevé probablement un château fort [14]. En 787, au second concile de Nicée, l'évêque porte le double titre de Φονοῦντος ἤτοι Κολασσαέων [15], ce qui montre qu'il portait encore le titre d'évêque de Colosses, bien qu'en réalité il fût évêque de Chonæ, et là se trouvait aussi sa résidence. Au concile de 869, il n'est même plus question de Colosses et l'évêque porte simplement le titre de Chonæ, c'est aussi ce qu'on constate dans la *Notitia*. Au IXe siècle, Chonæ devint archevêché [16].

Saint Paul mettait en garde les Colossiens [17] contre le culte des anges qui comportait alors dans cette région des pratiques d'un ascétisme inconsidéré et dans lequel on croit retrouver l'influence de certaines prédications agnostico-judaïques. Malgré les remontrances de l'apôtre, le culte subsista et s'aggrava au

[1] P. Raymond, *Mémoire sur les inscriptions des colonnes de l'église de Bielle (Basses-Pyrénées)*, dans *Mémoires de la Soc. nat. des antiquaires de France*, 1874, t. XXXV, p. 35-67.

[2] Κολοσσαί, monnaies, inscriptions, Tischendorf, Westcott-Hort; Κολοσσαι, mss postérieurs, auteurs byzantins. Peut-être existait-il un rapport entre ce nom et Kolos, lac voisin de Sardes; on aura précisé le vocable primitif pour se rapprocher de Κολοσσαί. La forme Κολοσσηνός était employée par les gens de bonne éducation, le menu peuple se contentait de Κολοσσαεύς. — [3] Sur le site de Colosse, cf. W. M. Ramsay, *The cities and bishoprics of Phrygia*, in-8°, Oxford, 1895, t. I, p. 208-212. — [4] Coloss., IV, 12, 13, 15; cf. II, 1. — [5] Coloss., I, 1. — [6] Apoc., I, 11; III, 14. — [7] Pour la discussion du texte d'Hérodote, VII, 30, relatif à la vallée du Lycus, cf. W. M. Ramsay, *The Church in the Roman empire*, c. XIX, *The cities and bishoprics of Phrygia*, t. I, p. 210 sq. — [8] E. Renan, *Saint Paul*, in-8°, Paris, 1869, p. 357-359. — [9] W. M. Ramsay, *The Church in the Roman empire*, t. I, p. 94.

[10] L'Église grecque honore le 22 novembre les martyrs Philémon, Apphia, Archippe et Onésime, victimes de la persécution de Néron; la source de cette affirmation n'est pas connue. — [11] Philem., II, 10. — [12] Philem., II; Coloss., IV, 17; cet Archippe est-il fils d'Épaphras? — [13] E. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, in-8°, Paris, 1908, t. I, p. 315 sq.; *Dictionn. de théologie catholique*, t. III, col. 380. — [14] On n'en a pas la preuve, mais on peut l'induire de ce *Justinianopolis Khona*, qui rappelle le souvenir de Chonæ; W. M. Ramsay, *Cities and bishoprics*, t. I, p. 213, note 2, ajoute : *Perhaps, however, Khonai may have been created by the Arab wars of the seventh and eighth centuries*. — [15] Dans la plupart des sessions on trouve simplement Χωνῶν. En 692, le nom est simplement πόλις; Κολοσσαής. — [16] H. Gelzer, dans *Jahrbücher für protest. Theol.*, t. XII, p. 533; W. M. Ramsay, *op. cit.*, t. I, p. 214. — [17] Coloss., II, 18. Cf. A. L. Williams, *The cult of angels at Colossæ*, dans *Journal of theological studies*, 1909, t. X, p. 413-438.

point que, vers la fin du IVe siècle, les réunions auxquelles il donnait lieu pouvaient être considérées comme schismatiques et suspectes d'idolâtrie. Le concile de Laodicée se vit obligé de rappeler solennellement des prohibitions déjà anciennes [1] et notamment il interdisait la coutume de désigner les anges par des noms. A son tour, Théodoret, commentant l'épître aux Colossiens [2], signalait le lien existant entre les exhortations de saint Paul et la prescription du concile; même, à ce propos, il parlait d'oratoires construits dans le pays de Colosses et les pays voisins en l'honneur de l'archange saint Michel.

Un de ces sanctuaires va nous occuper quelques instants. Directement au sud de Colosses et sur les pentes de la belle montagne du Cadmus, s'élève le village actuel de Khonas, lequel a succédé au siège épiscopal de Chonæ. C'était un lieu de pèlerinage des plus célèbres. Il y avait là une source miraculeuse et une basilique splendide en l'honneur de saint Michel. Voici comment on racontait l'origine du sanctuaire et du pèlerinage [3].

« Les apôtres de la contrée, saint Jean et saint Philippe, passant un jour par cet endroit, qui s'appelait alors Chæretopa, s'y mirent en prières et annoncèrent au peuple que le prince de la milice céleste ne tarderait pas à y faire éclater sa puissance. En effet, peu après leur départ, on vit sourdre une fontaine dont la vertu curative devint bientôt célèbre. Un habitant de Laodicée, dont la fille, muette de naissance, y avait recouvré la parole, construisit une petite chapelle près de laquelle, quatre-vingt-dix ans plus tard, vint s'installer un solitaire ascète nommé Archippe. Les païens, encore nombreux dans le pays, témoignaient souvent de leur hostilité contre la source miraculeuse. Ils s'avisèrent un jour de détourner de ce côté deux des plus forts torrents du Cadmus, et creusèrent à cet effet un canal de dérivation qui devait jeter leurs eaux sur l'oratoire et noyer la fontaine sacrée. Déjà l'on entendait gronder ce déluge artificiel; le pieux solitaire, prosterné devant son autel, implorait le secours d'en-haut. C'est alors que saint Michel intervint : Archippe s'entendit appeler au sommet d'un rocher voisin; il s'y rendit, vit une apparition fulgurante dont ses yeux ne pouvaient soutenir l'éclat. L'archange le rassura. Déjà les eaux battaient le rocher; elles n'avaient plus qu'à le tourner pour engloutir le petit sanctuaire. Une main céleste brilla dans la nuit : le rocher s'ouvrit et le torrent s'engouffra dans l'abîme; la source, l'oratoire étaient sauvés [4]. »

L'éditeur laisse flotter la rédaction de cette légende entre le Ve et le VIIe siècle et on ne saurait découvrir des indices permettant plus de précision. « Le fond de l'histoire, c'est la vogue d'une source miraculeuse, son conflit avec une fraction de la population voisine, et une fraction assez puissante pour entreprendre des travaux d'art comme ce détournement de rivière, enfin son triomphe devant l'opinion, à la suite de l'échec de cette entreprise, échec entouré de circonstances où l'on voit une intervention céleste, celle de l'archange lui-même. La source de Chonæ était un des lieux du culte interdits par le concile de Laodicée. L'autorité ecclésiastique de Colosses, impuissante à déraciner une dévotion qui se recommandait de guérisons miraculeuses, provoqua l'entreprise de travaux hydrauliques qui devaient supprimer le sanctuaire. Ces travaux, mal conduits ou contrariés, échouèrent; la population vit là une intervention de l'archange en faveur de son lieu saint. Il fallut composer. Une fois tout le monde d'accord et le sanctuaire autorisé, fréquenté par le clergé comme par le populaire, il devint nécessaire d'effacer la trace du dissentiment primitif. On mit sur le compte des païens l'opposition au culte de l'archange et le détournement des torrents [5]. » Ceci n'est qu'une conjecture, mais elle est vraisemblable.

Le sanctuaire de Saint-Michel garda longtemps sa célébrité et fut considéré comme un des plus illustres d'Asie Mineure; ce qu'on croit être les ruines de l'édifice formait encore en 1881 un amas considérable et se trouvait situé sur la rive nord du Lycus, un peu plus haut que l'entrée de cette gorge par laquelle il coule de la vallée haute dans la vallée basse.

H. Leclercq.

COLUM VINARIUM. Voir Passoire.

COLYBES [6]. — I. Signification. II. Préparation. III. Symbolisme. IV. Origine et histoire. V. Commémoraisons générales. VI. Commémoraisons individuelles. VII. A l'Athos. VIII. Controverse des colybes. IX. Bibliographie.

I. Signification. — Sous le nom de colybes, τὰ κόλυβα ou κόλλυβα (on rencontre aussi les formes κόλβα, κόλβια, etc.) les grecs désignent une sorte de gâteau fait principalement de froment bouilli, qui, à certains jours, est offert à l'église, soit en l'honneur d'un saint, soit en mémoire des défunts, béni par le prêtre selon un rituel liturgique spécial et distribué aux assistants. Cet usage étant manifestement un reste des anciens repas funèbres, il ne sera pas sans intérêt de le décrire ici avec quelques détails. On pourra rapprocher ces renseignements des indications sur les banquets funèbres. Voir *Dictionn.*, au mot Agape, t. I, col. 775 sq.

II. Préparation. — La préparation de ce gâteau exige beaucoup de soins et son symbolisme est multiple. On fait d'abord bouillir des grains de froment; puis on les retire du feu et on les expose quelque temps en plein air, après avoir exprimé l'eau qui s'y est introduite. Quand l'évaporation est complètement achevée, on mélange ces grains avec de la farine à demi roussie au feu (ἀρτσά); on saupoudre le tout de plusieurs pincées de sucre, puis on y ajoute des raisins secs, des amandes, des dragées, etc., sans omettre les herbes odoriférantes, comme le persil, le sésame, la cannelle, le basilic. Quand ces différentes substances ont été comme pétries en une seule pâte, on les met dans un bassin, en les saupoudrant encore de farine roussie et de sucre fin, jusqu'à ce qu'elles paraissent ne former qu'une masse homogène entièrement blanche. Alors, suivant la destination du colybe, on dessine à la surface, en traits de sucre ou de confitures sèches, l'image du saint patron dont on célèbre la fête,

[1] *Conc. Laodic.*, 380 (?), can. 35. Cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, 1907, t. I, part. 2, p. 989. — [2] Théodoret, *Comment. in Epist. ad Coloss.*, II, 18, *P. G.*, t. LXXXII, col. 613. — [3] Le récit nous est parvenu dans trois rédactions dont la plus ancienne a été publiée par M. Bonnet, *Narratio de miraculo a Michaele archangelo Chonis patrato*, in-8°, Paris, 1890. L'éditeur y a joint un remaniement du Métaphraste. Ces deux pièces grecques avaient été publiées dans *Analecta bollandiana*, 1889, t. VIII, p. 287 sq.; 1890, t. IX, p. 201-203; une troisième rédaction paraît être une homélie de Sisinnius, patriarche de Constantinople, à la fin du Xe siècle, on la trouve dans *Acta sanct.*, 29 septembre. — [4] L. Duchesne, dans *Bulletin critique*, 1890, t. XI, p. 442. — [5] *Ibid.*, p. 443. La pièce désigne sous le nom de Chæretopa un lieu au nord du Cadmus, et il y avait une ville de ce même nom au sud de la montagne; rien n'empêche que deux localités peu éloignées aient porté le même nom. Les torrents détournés, disent les manuscrits, se dirigeaient vers la Lycie, ce qui est inadmissible, une variante permet de corriger ἐπὶ τὰ μέρη Λαοδικείας, correction qui cadre bien avec la topographie. D'après L. Duchesne, l'auteur de la légende est familier avec les moindres détails du pays; d'après W. M. Ramsay, il n'a jamais vu les lieux dont il parle. — [6] L. Petit, dans *Échos d'Orient*, 1899, t. II, p. 321-331.

ou les initiales du nom du défunt en mémoire duquel on offre le gâteau. Dans ce dernier cas, on représente toujours, au-dessus des initiales, une croix de Malte et, assez souvent, deux ἐξαπτέρυγα[1], de chaque côté de la croix.

III. Symbolisme. — Le colybe[2], d'après les écrivains grecs, est le symbole du corps humain, dont le froment forme la nourriture par excellence, tandis que les sucreries figurent les vertus des saints ou des simples mortels, dont on fait mémoire[3]. D'après d'autres, le grain de froment, qui est jeté en terre et se corrompt pour puiser dans le sol une nouvelle vigueur, est le symbole de la résurrection réservée à nos corps au jugement dernier.

IV. Origine et histoire. — Les colybes festivaux et les colybes mortuaires ont une commune origine. Les chrétiens ne répudièrent pas l'institution des repas funèbres que faisaient les païens, mais cherchèrent à la sanctifier. Après la mort de quelqu'un des leurs, ils apportaient sur son tombeau, à des intervalles déterminés, du pain, du vin et d'autres aliments de toutes sortes, en vue de venir en aide, par une offrande volontaire, aux pauvres ou aux ministres du culte dont ils sollicitaient les prières. Saint Augustin parle de cet usage[4]. A l'origine, ces repas avaient lieu sur le tombeau de tous les défunts indistinctement. Peu à peu la piété instinctive des foules rangea les morts en deux catégories : les saints et les simples fidèles. Dès lors, il y eut, à côté des festins joyeux en l'honneur des premiers, les repas tristes et silencieux, « où l'on versait des larmes avec des prières » pour le soulagement des autres. Cette distinction se trouve formulée dans la tradition grecque depuis saint Athanase[5] jusqu'au moderne Nicodème l'Aghiorite[6]. Aujourd'hui encore cette coutume se perpétue par l'offrande, aux fêtes des saints et aux simples anniversaires, de colybes festivaux ou de colybes mortuaires.

En principe, toute fête d'une certaine importance peut être marquée par une distribution de colybes.

Au mont Athos, c'est l'ἑβδομέριος ou prêtre hebdomadier qui, le matin, à l'issue de la messe, se charge de cette opération dans le narthex. D'autres distributions ont lieu la veille après les vêpres, le matin à la fin des matines, et le jour même, après le repas de midi, dans le réfectoire. Dans les simples paroisses, les colybes festivaux ne paraissent d'ordinaire qu'à la solennité du patron de la paroisse elle-même ou d'une corporation établie sur son territoire, comme celles des bijoutiers, des tailleurs, des cordonniers, des herblantiers, etc. On bénit alors deux bassins de colybes, l'un la veille, après l'ἀρτοκλασία[7], l'autre le jour de la fête, à l'issue de l'*orthros*.

V. Commémoraisons générales. — En Grèce, les colybes en mémoire des morts sont de beaucoup les plus fréquents. Une offrande générale, en mémoire de tous les défunts de l'orthodoxie, a lieu deux fois par an, le premier samedi du carême et la veille de la Pentecôte.

La première commémoraison se rattache à un grand souvenir historique, dont Nicéphore Calliste et bien avant lui Nectaire de Constantinople nous ont laissé le récit[8]. L'empereur Julien l'Apostat avait défendu de mettre sur le marché public aucune denrée, pain, viande, légumes, fruits, etc., sans l'avoir préalablement offerte aux idoles ou aspergée avec le sang des victimes. C'était du même coup placer les chrétiens dans l'alternative de mourir de faim ou de faire acte d'idolâtrie. Mais Dieu intervint. Dans un songe merveilleux, Théodore Tyron, mort martyr le 17 juillet 306, invita l'évêque d'Euchaïtes, Eudoxius, à substituer à toute autre nourriture du froment bouilli que les Euchaïtains désignaient sous le nom de colybes, ἃ ἐν Εὐχαΐτοις κόλλυβα εἰώθασι λέγειν, selon l'expression de Nicéphore Calliste. Cette révélation eut lieu le samedi de la première semaine de carême, en 362, c'est-à-dire le 16 février, veille de la solennité de saint Théodore.

Comme on le voit, si cette histoire était authentique, l'office des colybes est très ancien dans la liturgie grecque.

« Le témoignage de Nectaire, écrit le P. Petit, serait assurément fort grave s'il était authentique, chose qui reste encore à établir, même après Baronius et Gallandus[9]. Morcelli a soupçonné les grecs d'avoir forgé après coup toute cette légende, par amour pour saint Théodore, fort vénéré chez eux[10]. Comme la fête de ce saint, fixée au 17 février, tombait souvent dans le carême, ce qui obligeait à la supprimer[11], on la *mobilisa*, pour ainsi dire, en la transportant, du 17 février, au premier samedi du carême, quelle qu'en fût la date. L'hypothèse de Morcelli, sans être certaine, n'a rien que de très plausible[12]. » Cependant l'office des colybes au premier samedi de carême a une origine assez ancienne.

Dès la veille, on procède, à l'issue des vêpres, à une première bénédiction. Après le chant des tropaires : Μετὰ πνευμάτων δικαίων, le prêtre prononce sur les colybes placés devant lui la collecte générale : Ἐλέησον ἡμῶν ὁ Θεός, etc., où sont mentionnées les diverses catégories de défunts. Le samedi matin, à la fin de l'orthros et de la messe, on renouvelle la même cérémonie. La veille de la Pentecôte, on suit le même ordo[13].

VI. Commémoraisons individuelles. — En dehors des commémoraisons générales (μνημοσύνα κοινά), il y a les commémoraisons individuelles (μνημοσύνα μερικά), qui se célèbrent pour le repos de l'âme d'un défunt en particulier. C'est seulement pour le service du troisième jour après la mort (τὰ τρίτα), que l'on prépare des colybes. La veille du service, on les porte à l'église, et le prêtre en fait la bénédiction à la fin des vêpres[14]. Le jour même du service, à l'issue de la messe, nou-

[1] Un ἐξαπτέρυγον est un éventail dont l'écran circulaire, fixé à l'extrémité d'une hampe, affecte la forme d'une tête de chérubin entourée de six ailes. On porte cet instrument aux deux entrées de la messe, aux processions, aux enterrements. — [2] On écrit indifféremment κόλλυβα, κόλλιβα, κόλιβα, κόλυβα. Comparer le slave : *chleb*, *chlèba*, pain, et le grec, κόλλιξ, petits pains, dont se nourrissaient les athlètes. — [3] Gabriel de Philadelphie, Περὶ τῶν κολλύβων, édité par Richard Simon, dans son *Fides Ecclesiæ orientalis*, Paris, 1671. — [4] L. Petit, *op. cit.*, p. 322, donne les références suivantes : *Confessions*, l. VI, c. II, *P. L.*, t. XXXII, col. 719; *Epist.*, XXII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 91-92; *Epist.*, XXIX, *ibid.*, col. 114-120; *Enarrat. in ps.* CXXXVI, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1782; *Contra Faustum*, l. XX, c. XX-XXI, *P. L.*, t. XLII, col. 383-386. — [5] Balsamon, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 41. — [6] Nicodème l'Aghiorite, Θεσμικὰ πίνακα, Venise, 1819, p. 17. — [7] Cérémonie qui consiste dans la bénédiction de cinq pains, et d'une certaine quantité d'huile et de vin, distribués ensuite aux assistants. Voir la prière de bénédiction des colybes dans Goar, Εὐχολόγιον *sive Rituale græcorum*, Paris, 1647, p. 658; Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Rome, 1873, p. 331; Ἱερατικόν, Constantinople, 1895, p. 160. — [8] Nicéphore Calliste, *Hist. eccl.*, *P. G.*, t. CXLVI, col. 173-174; Nectaire, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1821-1840. — [9] Baronius, *Annales*, ad ann. 362, n. 42-43; Gallandus, *Veterum Patrum bibliotheca*, t. XIX, *Append.*, p. 6, dans *P. G.*, t. XXXIX, col. 1819. — [10] Morcelli, *Kalendarium Constantinop.*, t. I, p. 301; et Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ*, 2e édit., t. II, p. 99. — [11] La liturgie grecque ne tolère de fête, en carême, que le samedi et le dimanche. — [12] L. Petit, dans *Échos d'Orient*, 1899, t. II, p. 324. — [13] On trouve cette Ἀκολουθία dans le Ἱερατικόν, Constantinople, 1895, p. 158. — [14] A ces deux commémoraisons générales, les prêtres lisent à tour de rôle le ὁρθόφωνον, ou liste des défunts dont on doit faire la mémoire; c'est du moins ce qui se passe au mont Athos.

velle distribution. Ces colybes du troisième jour sont chose absolument sacrée; pas une famille n'oserait s'en dispenser. On les appelle τὰ τρίμερα, ils ont même donné lieu à une imprécation très commune : νὰ φάγω τὰ τρίμερά σου : puissé-je manger tes trimera (colybes du troisième jour) !

Des distributions analogues ont lieu aux services du neuvième jour (τὰ ἔννατα) et du quarantième (τὰ τεσσαρακοστά). On se sert, dans cette dernière circonstance, des grains crus envoyés à l'église le jour même de la mort et conservés sous la table de l'autel.

Les familles aisées préparent, pour le neuvième et surtout pour le quarantième jour après la mort, une sorte de ragoût qui ne doit pas être confondu avec les colybes et que l'on appelle κολοβόζωμα, bouillon aux colybes. C'est un mélange de froment bouilli et de farine roussie, augmenté de sucre, de miel, ou de *petmès*, et distribué de maison en maison par les enfants du défunt ou ceux d'un de ses parents [1].

VII. A L'ATHOS. — Au lieu d'être échelonnés à de longs intervalles, les services pour un défunt se célèbrent au Mont-Athos pendant quarante jours consécutifs. En outre, tous les samedis, à moins qu'on n'en soit empêché par quelque fête, a lieu un service régulier, avec offrande de colybes et station au cimetière de toute la communauté réunie.

La messe se célèbre, ce jour-là, dans la chapelle du cimetière. Quant aux colybes, on en bénit, une première fois, le vendredi soir, après les vêpres, et une seconde fois, le samedi matin, à l'issue de la messe. Ces commémoraisons du samedi n'ont pas lieu seulement dans les grands monastères; elles se célèbrent encore, sur tous les points de la sainte montagne, dans les skytes ou ermitages isolés [2]. Ce furent ces services hebdomadaires des skytes qui provoquèrent, au XVIIIe siècle, la grande querelle des colybes, que nous allons résumer en quelques lignes.

VIII. CONTROVERSE DES COLYBES [3]. — Aux environs de 1754, on se mit à bâtir, au skyte de Sainte-Anne, une nouvelle église. Les offrandes affluèrent. La liste des bienfaiteurs défunts à lire au service du samedi s'allongea bientôt. Or, c'était le jour où les skytiotes descendaient au marché de Caryès pour y débiter les objets fabriqués dans la semaine. Ils renvoyèrent donc au dimanche le service du samedi pour sauvegarder à la fois le devoir de la reconnaissance et leurs propres intérêts. Devant cette innovation, tous les caloyers de l'Athos entrèrent en lice pour la réprouver comme un abus : car le dimanche étant institué pour commémorer la résurrection du Christ, il excluait, d'après eux, par sa nature même, tout souvenir, toute image de la mort. La querelle gagna peu à peu les îles de la mer Égée et menaça l'orthodoxie tout entière. Trois lettres du patriarche œcuménique, Théodose II (1769-1773), invitant les deux partis à la concorde, ne réussirent point à rétablir la paix. Une encyclique du patriarche Sophronios, en 1776, permettant les services funèbres chaque jour, suspendit pour un temps les hostilités. Mais en 1800, la publication du *Pidalion* ranima la querelle. Ce recueil officiel des canons rédigé par Nicodème, ce partisan résolu des anciennes traditions, avait été modifié par Théodoritos l'Aghiorite, correcteur des épreuves, qui y avait ajouté certains paragraphes contre les sabbatistes [4]. Le combat reprit donc. Mais en 1802, le patriarche Néophyte intervint et ordonna aux pieux orthodoxes de biffer les passages interpolés. Dès ce moment, la querelle n'exista plus qu'à l'Athos, et ce fut Grégoire V qui, à deux reprises [5], en 1807 et 1819, mit complètement fin à la lutte en se prononçant pour la liberté la plus absolue. Depuis, presque tous les services funèbres avec offrande de colybes se célèbrent après la messe du dimanche. De la sorte, on n'a pas à suspendre, un jour de semaine, la marche des affaires courantes.

IX. BIBLIOGRAPHIE. — L. Petit, *La grande controverse des colybes*, dans les *Échos d'Orient*, 1898-1899, t. II, p. 321-331, travail complet où l'on trouvera toutes les références désirables. Nous reproduisons ici les principales : Syméon de Thessalonique, *P. G.*, t. CLV, col. 688-692; Gabriel de Philadelphie, Περὶ τῶν Κολύβων, opuscule édité par Richard Simon, avec plusieurs autres du même prélat, dans le recueil intitulé : *Fides Ecclesiæ orientalis*, Paris, 1671, p. 23-30 (voir à la page 265 la note de l'éditeur); Goar, Εὐχολόγιον *sive Rituale græcorum*, Paris, 1647, p. 658-661; Nicolas Comnène Papadepoli, *Prænotiones mystagogicæ*, Pavie, 1697, p. 137-139; Tournefort, *Relation d'un voyage au Levant*, Paris, 1717, t. I, p. 155-158; Théophile de Campanie, Ταμεῖον ὀρθοδοξίας, c. LXXXI, p. 161-163 de la 5e édition, Tripoli, 1888 (la première édition est de 1780); Nicodème l'Aghiorite, Ὁρολογία πίστεως δικαιοτάτη ἤτοι ἀπολογία, Venise, 1819, p. 8-50; P. Meyer, *Die Athosklöster*, II, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1890, t. XV, p. 560 sq.; Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ*, 2e édition, Innsbrück, 1897, p. 96-100, 379-381.

A. GAUDIN.

COLYMBETHRA. Voir BAINS, t. II, col. 72 sq.; BAPTISTÈRE, t. II, col. 382 sq.

COLYMBIUM. Voir BÉNITIER, t. II, col. 758 sq.

CÔME. Les réparations entreprises en 1864 à la basilique de *San Abbondio extra mœnia*, à Côme, ont permis de vérifier une opinion locale qui voulait que cette église ait été construite au VIIIe siècle sur les ruines d'un édifice consacré anciennement aux apôtres saint Pierre et saint Paul. Les travaux ont mis à jour une partie du tracé de l'ancienne église et quelques inscriptions.

Côme avait possédé aussi une basilique dédiée à saint Carpophore qui a conservé également quelques textes épigraphiques. Ce sont ces textes que nous allons énumérer et commenter brièvement.

Les plus anciennes de ces inscriptions à date certaine ne remontent que vers le milieu du Ve siècle, en 453 et 457, exception faite pour une inscription rédigée en grec, datée de l'année 401. La voici [6] :

P
A ✱ Ω
ΕΝΘΑ ΚΕΙΤΕ ΟΕΥΜΥΡΥΤΗϹ
ΕΝ ΠΑϹΙΑΝΝΥΛΕΙΑΡΒΗΛΟ
Υ·ΚΩΜΗϹ^ΙΜΕΝΕΙΟΥϹΟΡ
5 ΩΝΑΠΑΜΙΩΝΖΗϹΑϹΜΙΚΡΟ
ΠΛΟΥϹΕΤΩΝϹΞΗΚΟΥΝΤΑΕΤΕΥΛ
ΕΥΤΗϹΕΝΥΠΑΤΙΑΙΒΙΚΕΝΤΙΟΥΚΑΙΦΡ
ΥΑΒΙΤΟΥΤΩ̄ΛΑΜΠΡΑΤΑΤΩΙΙΙΙΙϹΕΡ
ΤΙΝΜΗΝ∘ΝΟΕΝΒΡΙΩΙΙΟΨ ΙΙ Ι ΝΛ

Ἔνθα κῖτε ὁ εὐμυρύτης ἐν πᾶσι Ἀννυλεί (?) Ἀρβήλου κώμης Ἀ[ρ]μενείους (?) ὅρων Ἀπαρ[ί]ων, ζήσας μικρόπλους ἐτῶν [ἑ]ξήκουντα· ἐτε<υ>λεύτησεν ὑπατίαι Βικεντίου καὶ Φραβίτου τῶ(ν) λαμπρατάτων... μηνὸ(ς) Νοεμβρίῳ(?)

[1] Il ne faut pas non plus confondre la μακαρία avec les colybes. On appelle μακαρία un repas que l'on prend au retour du cimetière dans la chambre du mort, et où chacun dit, en prenant sa part : μακαρία ἡ μνήμη τοῦ κεκοιμημένου : «Bienheureuse la mémoire du défunt !» — [2] L. Petit, *op. cit.*, p. 326. — [3] Sur cette controverse, voir S. Commitas, Ἐπίτομος ἐκκλησ. ἱστορία, Dante, 1861, p. 239; Nicolénie, *op. cit.*, p. 10-14; C. Sathos, Μισαιωνικὴ βιβλιοθήκη; Venise, 1872, t. III, p. 290, et surtout L. Petit, *op. et loc. cit.* — [4] *Pidalion*, Leipzig, 1800, p. 184. — [5] Man. Gédéon, Κανονικαὶ διατάξεις, Constantinople, 1889, t. II. — [6] L. Biraghi, dans De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1864, t. II, p. 78; S. Balestra, dans *Rivista archeologica di Como*, 1873, t. IV, p. 16; Mommsen, dans *Corp. inscr. lat.*, t. V, p. 1060; G. Kaibel, *Inscript. græc. Siciliæ*, 1890, n. 2300.

Le consulat de Vincent et Fravita et la date du 15 novembre 101 font de cette épitaphe une des plus anciennes de toutes celles qui ont été trouvées en Italie, portant la mention de l'indiction. Cette date est d'ailleurs en parfait accord avec la chronologie générale, puisque Vincent fut proclamé consul à Rome au début de janvier, et son nom ne se lit sur des monuments romains qu'à partir du mois de février [1]; quant à Fravita, nommé à Constantinople, il fut proclamé à Rome au mois de mars; à partir de cette époque, l'année courante fut désignée sous les noms des deux consuls en charge. L'usage de l'indiction avait commencé en Égypte [2], d'où il passa en Orient et s'introduisit enfin en Occident où il devint général. Le défunt était en effet oriental et originaire de la région d'Apamée. Nous possédons quelques autres épitaphes, offrant la mention d'Apaméens établis à Rome [3], à Pavie [4], à Trèves [5], et on s'est demandé quelle était la vraie lecture : τῶν ὁρῶν ou bien τῶν ὅρων, *des environs* ou de *la montagne*; enfin, comme il existait trois Apamée, de laquelle de ces villes il est question; c'est probablement Apamée dans la Célé-Syrie, laquelle avait, au dire de Ptolémée, imposé son nom à une région nommée l'Apamène.

Un autre fragment grec a été trouvé à Côme *in regione S. Rocchi inter rudera ecclesiæ S. Protasi*, on n'en peut pas tirer grand'chose [6] :

ΚΑΛΟΚΟΙΜΗΤΟC
ΠΤΩΒΙΩ

C'est à San Carpophoro que nous trouvons également la plus ancienne des inscriptions latines datées : *in diversi pezzi di marmo riuniti ed incastrati nella parete del descenso al sotterraneo di S. Felice* [7] :

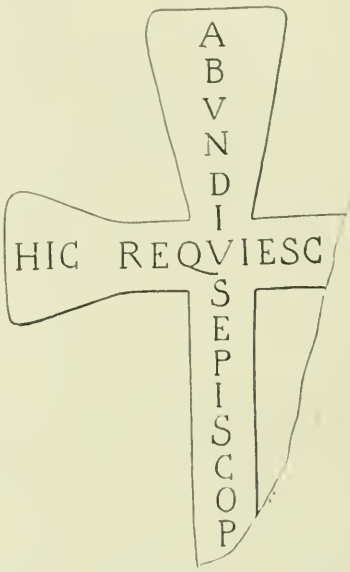
GERONTIVS V·C·FILIVS GERONTI
V·C. QVI VIXIT IN HOC·SECVLO AN
NOS PL·M·LXV·M.I·D·I· RECESSIT
SVB DIE PRD · IDVS MAIAS P·C·
5 HERCVLANI V·C· IND·VI

Ce Gérontius appartenait à l'ordre sénatorial et mourut en 453, *post consulatum Herculani v. cl. indict. VI*. Ainsi, au mois de mai 453, on comptait encore d'après le consulat de 452, ce qui s'explique par les troubles de cette année 452 qui vit Attila à Milan [8], en sorte que, six mois après la proclamation à Rome du consul de 453, on n'en avait pas encore avis officiel dans la Haute-Italie.

A San Abbondio, la récolte est plus abondante, mais ne présente pas un intérêt bien particulier. La formule de style à Côme pour le début des épitaphes chrétiennes est : HIC REQVIESCIT IN PACE [9] ou plus simplement : HIC REQVIESCIT [10], précédée parfois des lettres B. M [11] ou encore d'une ou de trois croix [12]. L'orthographe présente peu de particularités, par exemple : HIC RECYESCET [13];... CVM BEATESSEMA VXVRE [14],...LABVRE [15],...FAMOLA [16],... PENETENS [17].

La hiérarchie locale est représentée par deux évêques, deux prêtres, deux sous-diacres, un exorciste et un portier (voir ce mot) [18].

En 1586, on trouva sous l'autel majeur de San Abbondio une croix qui s'y voyait encore en 1829 [19] (fig. 3182) :



3182. — Inscription à San Abbondio.
D'après *Corpus inscript. latin.*, t. v. n. 5402.

Telle est la copie de Borsieri que J.-B. De Rossi tient pour sincère. Cet évêque Abundius mourut en 489. L'épitaphe de l'évêque Euticius nous reporte à l'année 539 [20] :

B M
HIC REQVIESCIT IN PACE SC M
EVTICIVS EPS QVIXIT IN NOC (*sic*)
SECVLO ANNVS PL MS LVII
5 DEPOSITVS SVB DIAE NONAS
IVNIAS INDICTIONE CVN (*sic*)
DA PC IOHANNIS $\overline{VC}$

Retirée du pavement de San Abbondio, cette épitaphe a été transportée au musée Giovio, où se voit également l'épitaphe du prêtre Aventinus [21] :

HIC REQIESCIT $\overline{BM}$
AVENTINVS $\overline{VR}$ $\overline{PR}$s
QI VIXIT IN SECVLO
ANN s $\overline{PL}$M s LXXSII
5 DPS Ds PRIDs KL FEBRs
IND XIII OLEBRIO $\overline{V}$|c

[1] De Rossi, *Inscript. christ.*, 1861, t. i, p. 212, n. 194, 195. — [2] *Ibid.*, t. i, p. XCVII sq. — [3] *Ibid.*, t. i, p. 289, n. 668, en 431. — [4] Muratori, *Nov. thes. veter. inscript.*, p. 411, n. 1, en 471. — [5] Le Blant, *Inscript. chret. de la Gaule*, t. i, p. 324, date incertaine. — [6] Barelli, dans Fiorelli, *Notizie degli scavi*, 1881, p. 266 sq.; Kaibel, *op. cit.*, n. 2301. — [7] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1864, p. 79-80; *Corp. inscr. lat.*, t. v, n. 5414. — [8] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ*, 1861, t. i, p. 333, 334. — [9] *Corp. inscr. lat.*, t. v, n. 5403, 5406, 5408, 5410, 5411, 5412, 5415, 5416, 5417, 5418, 5419, 5423, 5425, 5426, 5427, 5428, 5429, 5433, 5435, 5438, 5440. — [10] *Ibid.*, t. i, n. 5402, 5404(?), 5405, 5420. — [11] *Ibid.*, t. v, n. 5403, 5410, 5411, 5412, 5415, 5416, 5417, 5418, 5419, 5423, 5427, 5428. — [12] *Ibid.*, t. v, n. 5408, 5415, 5418, 5419, 5429. — [13] *Ibid.*, t. v, n. 5408. — [14] *Ibid.*, t. v, n. 5416. — [15] *Ibid.*, t. v, n. 5418. — [16] *Ibid.*, t. v, n. 5417, 5419. — [17] *Ibid.*, t. v, n. 5420. — [18] U. Monneret de Villars, *Valentinus Ostiarius*, dans *Revue Charlemagne*, 1912, t. ii, p. 127. — [19] Borsieri, ms. Paris *8957*, fol. 9; *ex ipso lapide*; J. Bernasconi, *Le antiche lapide cristiane di Como*, in-8°, Como, 1861, p. 64 : *Si vedeva ancora nel 1829 sotto l'altar maggiore, ora è smarrita*; *Corp. inscr. lat.*, t. v, n. 5402. — [20] Borsieri, ms. Paris *8957*, fol. 10; Allegranza, dans Mansi, *Antichissima leggenda cristiana scoperta ultimamente*, in-8°, Firenze, 1763, p. 12; 1773, p. 15; Rovelli, *Storia di Como*, in-8°, Mediolani, 1784, t. i, p. 336; J. Bernasconi, *op. cit.*, p. 24; *Corp. inscr. lat.*, t. v, n. 5410. — [21] J. Allegranza, dans Mansi, *Antichissima leggenda cristiana scoperta ultimamente*, in-8°, Firenze, 1763, p. 7; 1773, p. 7; Rovelli, *Storia di Como*, 1784, t. i, p. 323; Bernasconi, *Le antiche lapide cristiane di Como*, in-8°, Como, 1861, p. 9; De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. i, p. 458; *Corp. inscr. lat.*, t. v, n. 5405. Le deuxième prêtre est Severus, mort à l'âge de quatre-vingt-dix ans, en 519. *Corp. inscr. lat.*, t. v, n. 5426.

Cette inscription est de l'année 526; celle du sous-diacre Marcellianus, également au musée Giovio, est de 556 [1] :

B + M
HIC REQVIESCIT IN PACE FAMLVS
XPTI MARCELLIANVS VR s SVBDIAC s
SCE MEDIOL s ECCL s QVI VIXIT IN HOC
5 SECVLO ANNs PLs Ms LV DEPs SVB DsV
KALs MAIs ANNs XV PC BASILI VCs INDIC
QVARTA IPSE ETIAM SVA INDVSTRIA ET
LABVRE NEC SINE MAXIMA EXPENSA HVNC
CASTRVM FVNDABIT ++

Quelques inscriptions mentionnent des *famulæ Christi*, ce sont : Fugitiva [2], Guntelda [3], Eu[genia?] [4], Politta [5], Valeria [6], et aussi des *famuli Christi* : Agnellus, fils de Calendio [7], en 556; Johannes [8], Procopius [9], un dont le nom manque [10], Vincent l'exorciste [11].

La plupart de ces épitaphes sont rédigées d'après un formulaire à peu près immuable; on voit reparaître sur le plus grand nombre des *tituli* la formule : VIXIT IN HOC SAECVLO [12] ou plus simplement VIXIT IN SAECVLO, et une fois seulement [13] :

hic r]EQVIESCIT IN PACE
]OPLIA QVI VIXIT ONESTE
IIII

DEPOSITVS(= TA) est également fréquent [14]; RECESSIT ne se trouve qu'une fois [15].

Parmi les épitaphes qui s'écartent un peu de la banalité routinière, celle-ci se lit encore à San Abbondio [16].

+ + +
hC RECYIESCET
EN PACE BONO
MEMORIO EIOY
5 BIANOS RETOS

L'inscription la plus curieuse, la seule vraiment importante de l'épigraphie comasque, est celle que nous avons déjà mentionnée à diverses reprises [17] et dont voici le texte [18] :

+ + +
agneau ? calice agneau
H

B M
HIC REQVIESCET IN PACE
FAMVLA XPI GVNTELDA
5 SP F QVI VIXIT IN HOC SE
CVLO ANNVS PS MS L
DEPS S D III KL SEPTE
ITER · HIC REQVIESCVNT
BASILIVS FILIVS IPSIVS VNAC
10 FILIO SVO GVNTIONE QVI VIXIT
IN HOC SECVLO ANNVS PL M · L
ADIVRO VVS OMNES XPIANI ETTE
CVSTVDE BEATI IVLIANI+DO ET+TRE
MENDA DIE IVDICII VT HVNC SEPVLCRVM
15 NVNQ{VAM VLLO TEMPORE VIOLETVR
SED COSERVET VSQVE AD FINEM MVNDI
VT POSIM SINE IMPEDIMENTO IN VITA
REDIRE CVM VENERIT QVI IVDICATVRVS
EST VIVOS ET MORTVOS
20

Cette inscription, ainsi que nous avons eu déjà l'occasion de le faire remarquer, témoigne explicitement de la croyance des fidèles à la résurrection des corps, à condition toutefois qu'on ne violât pas le tombeau. Grâce aux papiers de Peiresc, nous possédons encore une copie complète de ce monument dont la portion la plus intéressante est effacée sans retour. E. Le Blant estime que ce marbre peut appartenir aux dernières années du VIe siècle; d'après lui, « en tête du marbre est gravée, entre deux vases, l'image d'un agneau soutenant une longue croix latine [19]; » d'après Mommsen il s'agit d'un vase entre deux agneaux [20].

H. Leclercq.

CÔME-ET-DAMIEN (Basilique des Saints-). — I. Le plan de Rome. II. Les trois constructions. III. Le *templum sacræ Urbis*. IV. L'église de Félix IV. V. La décoration. VI. La mosaïque. VII. Le vocable *in silice*. VIII. Épigraphie. IX. Bibliographie.

I. Le plan de Rome. — L'église dédiée aux saints Côme et Damien, à Rome, est un édifice composé de trois membres distincts, c'est-à-dire de la réunion de trois salles antiques, dont deux carrées et une ronde. Les anciens archéologues avaient méconnu son importance; l'étude du ms. Vatic. *3439* de Fulvio Orsini [21] avait déjà retenu et mis sur la voie d'une explication définitive J.-B. De Rossi [22], quand la trouvaille insigne de quelques débris de l'antique plan de Rome, faite à droite de l'église des Saints-Côme-et-Damien située sur la voie Sacrée, proche du Forum, amena l'illustre archéologue à approfondir tout ce qui se rapportait à cette découverte [23].

L'église proprement dite est précédée d'une rotonde qui lui sert de vestibule; à droite de l'abside, se voit la sacristie dont le mur extérieur fut construit à une époque ancienne, avec des briques, mais sans grande perfection, encore qu'il soit plus soigné que les murs de la basilique toute voisine de Constantin. Ce mur,

[1] Bernasconi, *op. cit.*, p. 32; *Corp. inscr. lat.*, t. v, col. 5418. Le deuxième sous-diacre est Barbatianus. Cf. Allegranza, *op. cit.*, 1773, p. 28; Rovelli, *op. cit.*, t. I, p. 329; Bernasconi, *op. cit.*, p. 47; *Corp. inscr. lat.*, t. v, n. 5407; cette inscription a été rapportée du monastère des bénédictines au museo Giovio. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. v, n. 5412. — [3] *Ibid.*, t. v, n. 5415. — [4] *Ibid.*, t. v, n. 5417. — [5] *Ibid.*, t. v, n. 5419. — [6] *Ibid.*, t. v, n. 5427. — [7] *Ibid.*, t. v, n. 5403. — [8] *Ibid.*, t. v, n. 5416. — [9] *Ibid.*, t. v, n. 5423. — [10] *Ibid.*, t. v, n. 5427. — [11] *Ibid.*, t. v, n. 5428. — [12] *Ibid.*, t. v, n. 5403, 5405, 5411, 5414, 5415, 5416, 5417, 5418, 5419, 5420, 5423, 5424, 5427, 5428, 5435, 5437. — [13] *Ibid.*, t. v, n. 5438. — [14] *Ibid.*, t. v, n. 5403, 5405, 5410, 5411, 5415, 5416, 5417, 5418, 5419, 5420, 5424, 5425, 5426, 5427, 5428, 5431, 5435, 5437, 5440. — [15] *Ibid.*, t. v, n. 5407. — [16] *Ibid.*, t. v, n. 5408 : Jovianus Rætus (?) — [17] *Dictionn.*, t. I, col. 482, 535, et la bibliographie donnée dans ces deux passages. — [18] Dans l'église Saint-Julien, transférée au musée Giovio; Borsieri, ms. Paris *8957*, fol. 16 : *ex Fulvio Peregrino*; J. Allegranza, dans Manni, *op. cit.*, 1763, p. 12, et in add., p. 166; Rovelli, *Storia di Como*, 1784, t. I, p. 329; Bernasconi, *op. cit.*, p. 49; *Corp. inscr. lat.*, t. v, n. 5415. Les caractères couchés sont conservés par la seule copie, d'ailleurs digne de confiance, de Borsieri. Les copies données par Allegranza et par Rovello sont informes. — [19] *Les persécuteurs et les martyrs*, in-8°, Paris, 1893, p. 262; *L'épigraphie chrétienne en Gaule*, in-8°, Paris, 1890, p. 54. — [20] *Corpus inscript. latin.*, t. v, n. 5415 — [21] Ce manuscrit a été maintes fois étudié. Cf. Bunsen, *Beschreibung*, t. III, part. 2, p. 38; Borghesi, *Œuvres complètes*, t. VII, p. 134; Nibby, *Roma antica*, t. II, p. 711; Canina, *Foro*, p. 199, *indic.*, p. 28; De Rossi, *Inscr. christ. urb. Rom.*, t. I, p. XVII; Henzen, dans *Corp. inscr. lat.*, t. VI, p. LII, n. 44; Tredelemburg, dans *Annal. dell' Instit. di corrisp. archeol.*, 1872, p. 66 sq.; Jordan, *Forma urbis Romæ*, p. 2 sq. — [22] De Rossi, *L'ara massima ed il tempio d'Ercole nel foro Boario*, dans *Monum. dell'Instituto*, 1854; E. Beurlier, *Temple de Romulus, fils de Maxence*, dans *Le culte impérial*, in-8°, Paris, 1891, p. 343-345; L. Duchesne, dans *Mélanges d'archéol. et d'histoire*, 1885, t. VI, p. 27 sq.; *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, in-4°, Paris, 1884, t. I, p. 279. — [23] De Rossi, dans *Bullettino di archeologia cristiana*, 1867, p. 61-72.

on n'en peut douter, grâce à de nombreux vestiges, avait été revêtu de plaques de marbre; une fouille profonde fit retrouver plusieurs fragments du fameux plan de Rome gravé sur des marbres, sous Septime Sévère et Caracalla, retrouvé en partie au XVIe siècle et conservé aujourd'hui au *Museo Capitolino*[1]. Ces nouveaux fragments se trouvaient au pied même du mur dont ils avaient été détachés, à l'endroit précis où avaient été découverts les importants fragments rencontrés au XVIe siècle, parmi lesquels quelques-uns étaient alors encore fixés à la muraille. Le plan ne servait donc pas, comme on l'a cru, de pavement à la rotonde et Panvinio[2] l'avait noté en son temps : *Severi imperatoris principatu, ut ex marmorea inscriptione liquet, lapideis tabulis accuratam totius Urbis ichonographiam inciderunt, quæ POSTICO TEMPLI URBIS ROMÆ LONGO TEMPORE AFFIXA cum imperii et Urbis interitu ignis vi conscissa corruit. Cujus infinita pæne marmorea frustula et aliquot tabulas triennio ante in campo, qui basilicæ SS. Cosmæ et Damiani adjacet, quam Urbis templum fuisse præter scriptorum auctoritatem eo etiam testimonio confirmari potest, ruderibus alte egistis casu aliquot fossores terræ viscera lucri causa perscrutantes invenere*[3]. Le fait de la découverte à *droite* de l'église des Saints-Côme-et-Damien est confirmé par des témoignages contemporains[4]; mais ce qui est peut-être plus décisif que tout le reste, ce sont les empreintes encore visibles des tranches du marbre sur le mur qui les soutenait, mur extérieur et derrière l'église, lequel n'a, par conséquent, pas reçu ces revêtements en vue d'orner la basilique et à une époque tardive.

II. LES TROIS CONSTRUCTIONS. — On a admis longtemps que l'église dédiée aux saints Côme et Damien était composée de deux édifices; un temple païen en forme de rotonde que les chrétiens auraient adapté à leur usage en y soudant une grande salle bâtie au début du VIe siècle, sous le pontificat de Félix IV[5]. Cette explication avait le tort de considérer l'église telle que les remaniements d'Urbain VIII (1630) l'avaient laissée et non telle qu'elle existait primitivement, c'est-à-dire quand elle fut consacrée par Félix IV au culte chrétien. C'était, nous l'avons dit, un assemblage d'édifices tous antiques; dans la salle principale, le pape Félix fit construire une abside coupant la salle rectangulaire dans son milieu. Le mur hémisphérique de l'abside était, dans sa partie inférieure, percé de trois arcades ouvrant un passage dans la troisième salle située derrière le trône pontifical. Panvinio nous a laissé une précieuse description de ce qu'il put voir de son temps[6] (fig. 3183) :

Diaconia SS. Cosmæ et Damiani composita ex tribus vetustis templis. Habuit olim ante se porticum ad quam ascendebatur, nunc descenditur, quæ octo columnis ab exteriori parte, quattuor ab interiori basilicæ adjunctis substentabatur, pulcherrimis capitellis corinthiis ornatæ, in quorum peristiliis adhuc supersunt litteræ MAXIMO... ME, *ab alia* CONSTANTIN, *in ea sunt quinque piti elegantissimi pro sepulcris, habet portam lapideam duplicem, quarum interior marmorea miro artificio, exterior duabus columnis porphyreticis cum capitellis corinthiis substinet pulcherrimum et elegantissimum architrabem minutissimis incisionibus decoratum; fores sunt æreæ, ex utraque parte porticus erant quatuor nichi in muro lateritio cum statuis suis, post sunt ille* (sic) *4 columnæ, quarum una deest versus capitolium cum illa porticus fronte. Intra templum sphericum est cum rotundo foramine ut pantheum nec habet aliunde lumen, totum ornamentis suis decrustatum, unum nunc est in eo christianorum altare b. Virginis, sepulchrum... conca marmoris ægyptii... delubrum SS. Cos. et Dam. et in eo puteus cum... magno marmoreo, ora b. Virginis sub simulacro porphyretico pede ac eleganti, multis marmoribus exornatus locus, pavimentum omne marmoreum.*

Ex templo spherico in aliud quadratum antiquum cum semicirculo et abside moderna itur per portam maximam vi et scalpello, ut videtur, factam. Primum hoc templum quadratum habuit fenestras altas et maximas circum circa; nunc pro majori parte sunt muratæ, in medio est paries intermedius lateritius, quattuor columnis arcus frontis substentatur cum quattuor fenestris prolungatis usque ad summum quod tecto tegitur et imbricibus coopertum est, fuit totum elegans et elaboratis marmoribus et tabulis maximis sectis incrustatus (sic) *quæ erant albi et alii* (sic) *coloris tam puris quam emblematibus incisis quarum major pars sublata est. Absida musivo ornata est cum xpo SS. p. p. Cos. et Dam. Felice et S. Theodoro cum his versibus* (les vers manquent), *pavimentum omne marmoreum fuit, nunc pars major avulsa habetur* (?), *in medio chorum cum duobus pulpitis marmoreum tessellato opere et porphireticis ac serpentinis lapidibus ornatum, sunt tria altaria marmorea, maius et duo orientem versus, hic est campanile ara* (?) *sanctis reliquiis et corporibus referta. Sub absida retro aram maximam est sedes ut in aliis. Retro absidam quæ tribus arcubus forata erat est tertium templum quadratum suis ornamentis spoliatum, est in eo imago b. Virginis in alteri miraculis clara, pavimentum omne fuit tessellatum, nunc pars convulsa fuit et crustis marmoreis ornatus* (sic) *sed omnia ablata, pauca quædam supersunt, haud magnas habuit fenestras, altare majus quatuor habet columnas quæ marmoreum ciborium substentant nigri albique coloris ingentis valoris, sub eo sunt corpora sanctorum Cosmæ et Damiani, Antimi, Leontii et Euprepii.*

A latere ecclesiæ versus Capitolium erat diaconia nunc tota diruta conjuncta pantheo, quod est lateritium templum; medium est lateritium cum angulis marmoreis, ultimum videtur totum marmoreum porticumque a dextera habebat cujus adhuc extant vestigia et capitella parieti inclusa. 3 (c'est-à-dire *tertium*) *est antiquius. 2 m* (= *secundum*) *posterius, 1* (= *primum*) *ultimum.*

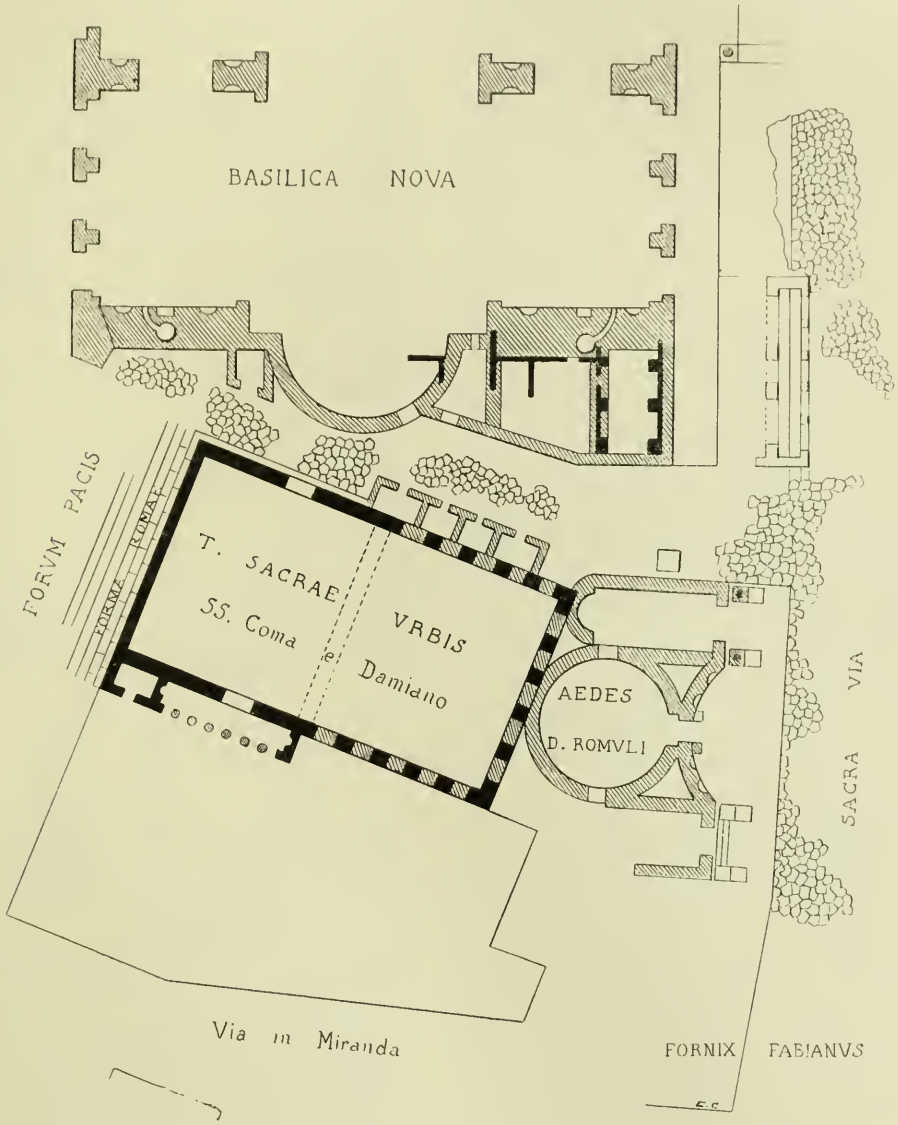
Ainsi : 1° la rotonde flanquée d'autres constructions et pourvue d'une façade ornée de colonnes sur l'*epistylium* desquelles on lisait le nom de Constantin; 2° une chambre carrée plus anciennement construite que la rotonde et dont le fond fut transformé en abside lors de l'introduction du culte chrétien; 3° une dernière chambre carrée, la plus ancienne de toutes, dont un des côtés était orné d'un portique et dont le mur du fond supportait les dalles de marbre du plan de Rome.

III. LE *TEMPLUM SACRI URBIS*. — Les deux chambres carrées formant une belle salle rectangulaire avaient leur entrée sur une voie latérale reliant la *via Sacra* au *Forum pacis*, la rotonde s'avance jusqu'à la bordure de la *via Sacra*, sur la ligne de séparation des IVe et VIIe régions. Quand J.-B. De Rossi don-

[1] Depuis le XVIe siècle jusqu'à la découverte de E. Luigi Tocci en 1867, pas le moindre débris du plan n'avait été rencontré. — [2] Panvinio avait formé le projet de composer un recueil d'antiquités romaines. Cf. De Rossi, dans *Annali dell'Instituto di corrispondenza archeologica*, t. XXXIX, p. 239, 240. — [3] A. Mai, *Spicileg. romam.*, t. VIII, p. 651. — [4] Recueillis, discutés et rectifiés par De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1867, p. 62, ce sont les témoignages de Flaminio Vacca, de Gamucci, de du Perac. — [5] L. Canina, *Dell'architettura dei templi cristiani*, in fol., Roma, 1846, pl. LIX, p. 97, un peu déconcerté par cette salle rectangulaire sans aucune division, ne se laissa pas décourager pour si peu, il ajouta deux rangées de colonnes, ainsi il obtint le type de la basilique classique. — [6] Cette description se trouve sur un feuillet inséré dans le ms. Vatic. *6780*, fol. 45. L'écriture est si négligée que De Rossi désespéra d'abord de la déchiffrer, mais peu à peu il y parvint, sauf quelques mots rebelles à toute lecture. Cf. *Bull. di archeol. crist.*, 1867, p. 63. Ce n'était évidemment qu'un brouillon hâtif que Panvinio se réservait de rédiger et de compléter.

nait, en 1867, son étude si sagace sur cet ensemble de constructions, nul ne soupçonnait que, douze années seulement plus tard, toutes les bâtisses modernes qui cachaient en grande partie l'édifice auraient disparu, que le sol aurait été rétabli au niveau primitif, que la porte de bronze reprendrait son ancienne place et que le monument ainsi déblayé se montrerait à nous tel que Panvinio et Ligorio l'avaient pu décrire et des-

restaura et, sur la façade en *opus lateritium* qui fait face au *Forum pacis*, fixa le grand plan monumental gravé sur marbre dont, nous l'avons déjà dit, les traces des dalles rectangulaires sont restées visibles jusqu'à nos jours. Le *Liber pontificalis* dit, en effet, de Félix IV : *Hic fecit basilicam sanctorum Cosme et Damiani in urbe Roma in loco qui appellatur via Sacra iuxta templum urbis Romæ* [1].



3183. — Plan du *Templum sacræ Urbis*. D'après *Bull. di Commiss. archeol. comun. di Roma*, 1882, pl. x.

siner vers le milieu du XVIe siècle. Malgré la fâcheuse réputation de Pirro Ligorio, il faut dire à sa décharge que la fidélité de ses croquis était si rigoureuse que non seulement ils concordaient avec le monument progressivement dégagé, mais encore qu'ils aidaient à diriger les travaux. Déterminer avec précision et formuler avec certitude le nom antique de cet édifice n'en était que plus difficile et plus méritoire. Cette identification fut faite néanmoins, l'édifice en question était le *templum sacræ Urbis* où se trouvaient installés les bureaux de la préfecture urbaine. Après l'incendie qui le dévasta sous Commode (198), Septime-Sévère le

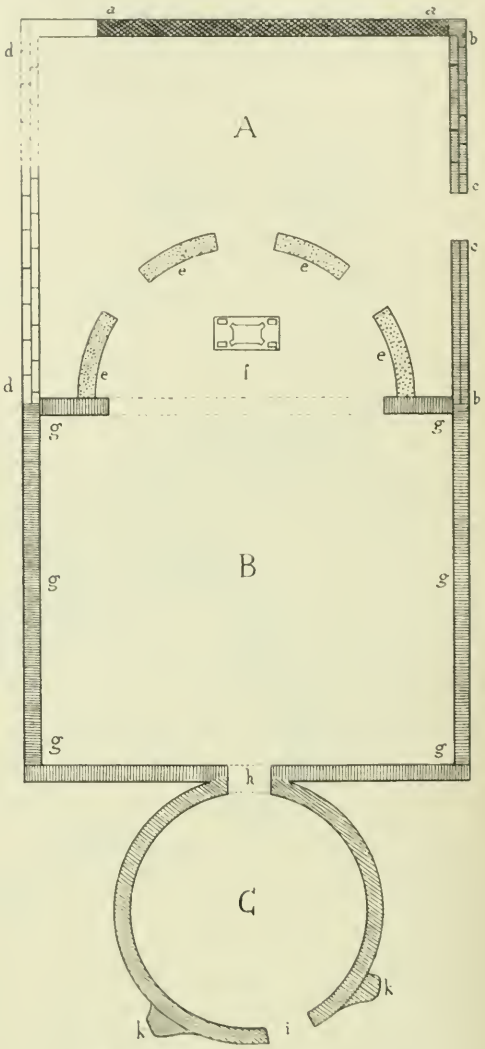
IV. L'ÉGLISE DE FÉLIX IV. — Panvinio affirme que, dans la salle dédiée par le pape Félix IV aux martyrs Côme et Damien, le pontife n'eut à faire que l'abside et la décoration de goût chrétien ; cette affirmation est pleinement corroborée par le fait de la salle rectangulaire différente du type basilical consacré et les constructions en briques et travertin aux angles. Quant au mur qui coupe la salle rectangulaire dans son milieu, *nulla posso dire*, écrivait J.-B. De Rossi [2],

[1] *Liber pontificalis*, édit. Mommsen, t. I, p. 138. — [2] *Bull. di arch. crist.*, 1867, p. 65.

non essendone rimasto vestigio, e dalle pauriniane parole non sapendo io raccogliere a quale tempo ed a quale scopo potremmo attribuirla. Sur la paroi du fond fut taillé et construit un grand arc dont les impostes portaient sur deux colonnes, à droite fut prise l'abside dont nous décrirons plus loin la décoration mosaïque.

La transformation d'un édifice païen en église, au moyen d'une adaptation plus ou moins heureusement réussie, n'était plus chose nouvelle à Rome au début du VIe siècle. Félix IV imagina d'utiliser non seulement le *templum sacræ Urbis*, mais encore l'édifice en forme de rotonde. On lui a donné tour à tour les vocables de « temple de Castor et de Pollux », et de « temple de Romulus et Remus ». Jean Diacre, qui rappelle le souvenir de Félix IV parmi les ancêtres de saint Grégoire le Grand, dit de ce pape: *Basilicam SS. Cosmæ et Damiani martyrum via Sacra juxta templum Romuli, sicut hactenus cernitur, venustissime fabricavit.* Des Actes de basse époque, ceux du martyr Pigmenius, mais antérieurs au IXe siècle, puisqu'ils ont été utilisés par Adon, mentionnent un *templum Romuli in clivo viæ Sacræ*, et la montée commence près de la rotonde. Une bulle du pape Innocent II, en 1139, désigne l'église des Saints-Côme-et-Damien *juxta templum Romuli* [1] et l'*Ordo* romain du chanoine Benoît rappelle que le pape *ascendit ante asylum per silicem, ubi cecidit Simon magus juxta templum Romuli* [2]. Vers 760, le pape Paul Ier dédia aux apôtres une église sur la *via Sacra*, en ce même lieu, et dans la plupart des manuscrits du *Liber pontificalis* on trouve la mention explicative *juxta templum Romuli*, dans quelques-uns *juxta templum Romæ*, dans le ms. de Lucques, *juxta templum Romis*. Il n'est pas question dans tout cela du *templum sacræ Urbis*, mais bien d'un édifice placé sous le vocable de Romulus. Toutefois, on risquerait d'éviter une erreur pour se jeter dans une autre, si on allait croire avec les derniers rédacteurs des *Mirabilia* qu'il s'agit d'un *ædes senatorum et Romuli, quæ cecidit quando Christus natus est* [3]. En réalité, cette rotonde était un monument honoraire, un *heroon*, dédié par Maxence à la mémoire de son fils Romulus [4], de même que celui du cirque de la *via Appia*. Rien de plus facile à comprendre au reste que Maxence ait voulu conserver la mémoire de son fils près de l'immense et splendide construction entreprise par lui [5]. Ce temple figure sur plusieurs médailles de consécration de Romulus. Sur deux de ces médailles, la porte est entr'ouverte et le temple, à coupole ronde, a six colonnes. Au-dessus de la coupole est placé un aigle. Sur quatre autres médailles, le temple a quatre colonnes et l'aigle. Après la mort de Maxence, ce temple circulaire et la majestueuse basilique voisine furent dédiés par le sénat à Constantin : *Cuncta opera quæ (Maxentius) magnifice construxerat Flavii (Constantini) meritis Patres sacravere* [6]. L'édifice changea de nom officiellement, mais l'usage courant n'en tint pas compte, cependant que, sur la voie Sacrée, chacun pouvait lire sur la façade l'inscription dédicatoire [7] :

Imp. Caes. Fl. CONSTANTINo MAXIMO *triu*MPhatori (ou bien *se*MPer victori) *augusto s. p. q. r.* Les mots *templum Romæ* et *templum Romuli* ont donc successivement désigné un même édifice. Cet édifice n'était pas l'église des Saints-Côme-et-Damien. Les textes, en effet, placent toujours l'église, non pas *in templo*, mais *juxta templum*. C'est un édifice voisin, la basilique de Constantin, qui s'appela d'abord *temple de Rome*, puis *de Romulus*. Le nom du fils de Maxence n'est pour rien dans la tradition et c'est



3184. — Plan des Saints-Côme-et-Damien.

D'après *Bull. di archeologia cristiana*, 1867, p. 64.

A a, Mur en brique à la partie extérieure duquel se voyait le plan de Rome.
b, Construction en grands blocs de paperino.
c, Porte flanquée de grands blocs de travertin.
d, Construction parallèle à *b*, démolie sous Urbain VIII.
e, Abside avec trois ouvertures construite par Félix IV.
f, Autel antique conservé dans le souterrain.
B g, Salle antique transformée en église par Félix IV.
h, Porte de communication entre B et C ouverte par Félix IV.
C Héroon du jeune Romulus.
i, Porte antérieure sur la *Via sacra*.
k, Vestiges de l'ancienne façade.

par pur hasard qu'il s'est trouvé appartenir véritablement au temple rond qui est entré dans la construction de l'église.

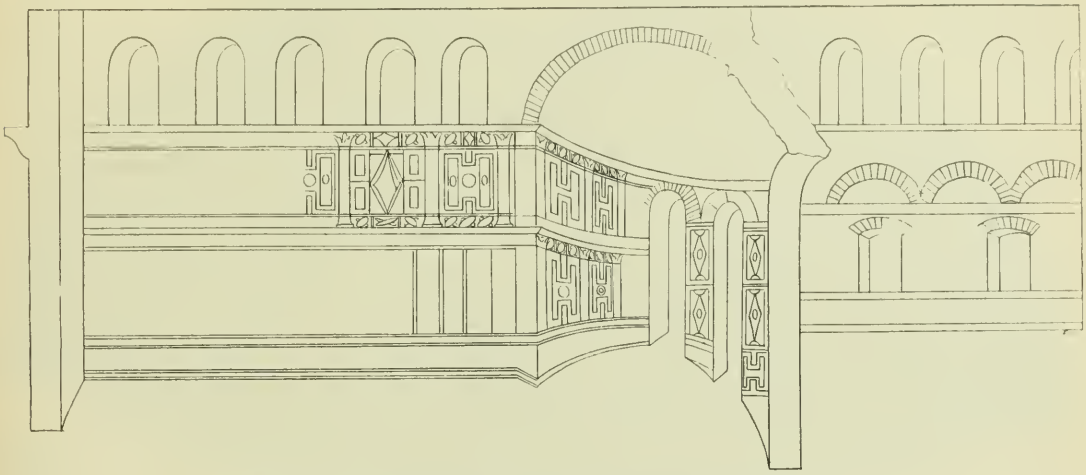
[1] A. Mai, *Spicil. roman.*, t. IX, p. 399. — [2] Mabillon, *Museum Italicum*, t. II, p. 144; dans les *Mirabilia urbis Romæ*, l'église des Saints-Côme-et-Damien est appelée le temple de l'Asile. — [3] Cf. Anonym. Magliabecchian., édit. Merklin, p. 23; ce qu'il y a à retenir, c'est la persistance du nom *Romulus*. — [4] L. Canina, *Edifici antichi*, t. I, p. 124. — [5] Canina tira aussi un argument de l'identité de construction entre l'édifice rond et la basilique dite de Constantin bâtie sous Maxence. — [6] La basilique de Maxence, plus connue sous le nom de basilique de Constantin. — [7] Aurelius Victor, *De Cæsaribus*, c. XL. — [7] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1867, p. 66.

Après l'édit de Théodose, le temple fut fermé. Le *templum sacræ Urbis* l'était peut-être déjà; le pape Félix IV, voyant ces édifices désaffectés et inutiles, obtint, en 526, de Théodoric l'autorisation de les occuper, de les réunir et d'en former une seule église en l'honneur des saints Côme et Damien, dont le culte était alors très populaire (fig. 3184).

Du temple circulaire, Félix IV fit le vestibule de la nouvelle église, qui avait alors le même niveau que le Forum actuel, et il construisit l'abside. Cet état de choses dura plusieurs siècles, jusque vers la fin du XIe siècle; quand le centre de Rome se transporta de l'autre côté du Capitole, vers la place Montanara, le Forum fut délaissé, on y éleva des châteaux d'allure féodale, peu à peu le sol s'exhaussa et les églises devinrent si humides qu'il fallut en élever le niveau. C'est ce qui fut fait dans l'église des Saints-Côme-et-Damien sous Urbain VIII (1630). Alors on mura l'entrée du temple de Romulus, on ouvrit une nouvelle porte plus en haut et à gauche de la porte primitive, l'ancien vestibule devint la crypte de l'église. Cet état de choses a duré jusqu'en 1880. Le Forum ayant alors été déblayé, on remit autant que possible le temple rond dans son état primitif, on rétablit la porte au niveau du Forum, et il resta pour l'église celle qui maintenant y donne accès[1]. La façade de la rotonde sur le Forum est celle même de Maxence. Les salles contiguës sont de l'époque de Félix IV. Dans le vestibule intérieur moresque et sur les parois des peintures du XIe et du XIIe siècle aujourd'hui méconnaissables. Dans la partie qui se trouve au-dessous de la salle rectangulaire, il reste des traces de l'ancien pavement, du *presbyterium* de l'autel restauré par Serge Ier (695), de mosaïques des marbriers romains du moyen âge. La décoration de l'église comportait des marqueteries de marbres sur les parois, comme nous l'apprend l'inscription dédicatoire de la mosaïque: *Aula Dei claris radiat speciosa metallis*; ce terme de *metalla* était employé pour désigner les marbres polis aussi bien que les cubes dorés, les émaux et les métaux engagés dans la mosaïque[2].

V. Décoration. — Ligorio a dessiné un plan à main levée de la basilique[3], plan très utile, mais où l'imagination trop féconde de cet architecte a eu sa part. Ignorant que l'abside centrale de la salle rectangulaire était l'œuvre de Félix IV, Ligorio l'a crue contemporaine de la construction entière et, en conséquence, a imaginé une entrée monumentale avec portique de huit colonnes sur un mur qui n'avait probablement jamais été percé même d'une simple porte avant l'adaptation au culte chrétien. L'héroon de Romulus obstruait cette face et Panvinio est fort clair, quand il écrit : *Ex templo spherico in aliud quadratum antiquum... itur, per portam maximam* VI ET SCALPELLO, *ut videtur, factam*[4], percement qui eut lieu quand la rotonde fut aménagée en vestibule de la nouvelle basilique[5].

La salle rectangulaire comptait en tout quinze fenêtres, cinq de chaque côté et cinq du côté opposé à la *via Sacra*. De ces dernières trois subsistent encore[6].



3185. — Coupe intérieure de la basilique des Saints-Côme-et-Damien.
D'après *Bullet. della Commiss. archeol. comunale di Roma*, 1882, pl. V-VI.

Le mur de séparation qui s'élevait entre les deux parties de la salle rectangulaire et dont parle Panvinio, mais qui n'a pas laissé de trace, paraissait des plus énigmatiques à De Rossi. Lanciani ne croit pas que Panvinio ait voulu parler d'un mur coupant la salle dans le sens de la largeur, mur dont ses croquis n'offrent aucune indication, il s'agirait *della parete laterizia che divide l'aula di mezzo da quella que le fa seguito verso oriente, dove stavano le quattuor columnæ arcus frontis substentantes.*

Le toit couvert de tuiles et orné d'antéfixes avait probablement été restauré — et plusieurs fois peut-être — quand Ligorio le figura sur son croquis.

Les revêtements et incrustations de marbre sur les parois, qui rappellent ceux de la basilique de Junius Bassus sur l'Esquilin, nous sont attestés par Fulvio, par du Perac : *ornato dentro di uarie pietre mistie*, par Ugonio : *nei muri vi restano vestigij di incrostature di tavole grandi di marmo, et qualche segno che il piano sia stato d'intarsia lavorato.* J.-B. De Rossi s'est demandé si cette décoration était l'œuvre de Félix IV

[1] O. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, 1902, t. III, p. 356-357. Avec les parties encore conservées, il est facile de reconstituer l'église des Saints-Côme-et-Damien, telle qu'elle était avant Urbain VIII. — [2] De Rossi, *Musaici*, pl. XV et commentaire. — [3] Reproduit par Lanciani, dans *Bullettino della Commissione archeologica communale di Roma*, 1882, pl. III-IV. — [4] Dans le ms. *3439*, fol. 30, Panvinio se contredit et parle du portique et des colonnes, il s'est laissé tromper par le dessin de Ligorio. — [5] C'est aussi ce que dit Ugonio, *Stazioni*, p. 175 : *Felice IV lo ruppe in capo per il mezzo et di la gli fabricò appresso una bellissima chiesa in onore di SS. Coma e Damiano.* — [6] Du Perac en dessine encore cinq; les deux qui ont été murées ont dû l'être sous le pontificat d'Urbain VIII.

ou si elle appartenait à l'édifice antique, et si la décoration était chrétienne ou profane. Lanciani croit avec raison que la salle rectangulaire était déjà décorée quand le pape en prit possession [1]. En effet, les vers dédicatoires de la mosaïque ne semblent laisser aucun doute :

Aula d[e]i claris radiat speciosa metallis
In qua plus fidei lux pretiosa micat.
Martyribus medicis populo spes certa salutis
Venit, et ex sacro crevit honore locus.

« Ce lieu, si magnifiquement décoré de marbres et si mémorable par lui-même, reçoit un nouvel éclat de sa consécration au culte chrétien. » Le dessin de Ligorio représentant la coupe de l'intérieur de la basilique (fig. 3185) nous montre ce qu'étaient ces incrustations existant encore au XVIe siècle. Les parois étaient divisées en trois zones horizontales au moyen de deux corniches. Dans la zone supérieure, des fenêtres, dans la zone inférieure une décoration très sobre, des revêtements monochromes. La décoration était réservée pour la zone intermédiaire. Six pilastres forment cinq champs correspondant aux ouvertures des fenêtres et présentant ces combinaisons géométriques sans grande nouveauté dont la couleur seule permettrait de juger l'harmonie, mais qui n'offrent rien de spécifiquement profane ou chrétien; une double bordure de boucliers encadre cette zone. Rien dans le croquis qui nous reste ne permet de supposer ici l'ouvrage d'un marbrier du VIe siècle, principalement les boucliers et les panoplies. Si l'abside offre les mêmes incrustations rectilignes, bien que construite sous Félix IV, c'est que sans doute le pape n'a pas voulu la laisser nue et aura commandé une décoration identique au reste de l'édifice, dont ses marbriers se seront tirés tant bien que mal [2]. Il existe entre les incrustations des parois et celles de l'attique du Panthéon [3] une ressemblance si frappante qu'on ne peut hésiter à leur attribuer la même époque, qui est celle de Septime-Sévère et de Caracalla [4].

Nous n'avons pas à nous attarder à la partie la plus ancienne, entièrement dépouillée de ses ornements dès le temps de Panvinio, utilisée pour des sacristies et autres réduits [5] et dont l'intérêt relève de l'archéologie profane.

VI. La mosaïque. — Le *Liber pontificalis*, dans la recension qui se termine par la notice de Félix IV, attribue à ce pape la construction de la basilique des Saints-Côme-et-Damien : *fecit basilicam sanctorum Cosmæ et Damiani martyrum in urbe Roma, in loco qui appellatur via Sacra, juxta templum urbis Romæ* (526-530). Aucune allusion à la décoration. Le même *Liber pontificalis* nous apprend encore que le pape Serge Ier fit l'ambon et le ciborium, vers l'an 695, que le pape Hadrien Ier restaura surtout le toit de l'église et que le pape Léon III *sarta tecta mirifice restauravit*. Au IXe siècle, Jean Diacre, biographe de saint Grégoire Ier, accorde quelques mots d'éloge à Félix IV et dit en passant quelques mots de l'élégance des ornements que ce dernier fit exécuter dans la basilique en question, ornements que Jean Diacre avait pu voir encore. C'est, en effet, Félix IV qui fit faire la mosaïque de l'abside et de l'arc triomphal, ainsi qu'en témoigne l'inscription métrique que ce pape fit tracer sur la bande inférieure de l'abside. Cette inscription a été lue et transcrite dans la plupart des anciennes collections épigraphiques du VIIe au IXe siècle [6], et le texte des manuscrits est d'accord avec celui que nous lisons aujourd'hui dans la basilique, sauf d'inévitables et insignifiantes variantes [7] (fig. 3186) :

AVLA DEI CLARIS RADIAT SPECIOSA METALLIS
IN QVA PLVS FIDEI LVX PRETIOSA MICAT
MARTYRIBVS MEDICIS POPVLO SPES CERTA
[SALVTIS
VENIT ET EX SACRO CREVIT HONORE LOCVS
5 OPTVLIT HOC DOMINO FELIX ANTISTITE DI-
[GNVM
MVNVS ET AETHERIA VIVAT IN ARCE POLI

Du IXe au XIVe siècle, aucune mention; au XVe siècle, Pierre Sabinus prend une nouvelle copie de l'inscription [8], en omettant néanmoins les lettres placées à côté des figures dont il ne donne pas la description. Le premier indice relatif à ce point important se trouve dans Onofrio Panvinio qui, sur un simple feuillet de papier [9], nota en caractères presque sténographiques, ce qu'il avait vu dans l'église des Saints-Côme-et-Damien; il décrit ainsi la salle principale à l'intérieur : *fuit elegans et elaboratis marmoribus et tabulis maximis sectis incrustatus quæ erant albi et alii* (sic) *coloris, tam puris quam emblematibus incisis, quarum major pars sublata est.* D'autres écrivains du XVIe siècle notèrent les traces de ces incrustations en marbre qui décoraient les parois de l'église [10] et devaient appartenir à ce genre de travaux en marqueterie, qui ornaient communément les basiliques romaines au IVe et au Ve siècle.

La façade de l'arc triomphal était soutenue par quatre colonnes et percée d'autant de fenêtres arrivant jusqu'au faîte, sur lequel reposait le toit. Panvinio ne dit rien de la mosaïque de cet arc, mais il mentionne les sept figures principales qui ornent la conque de l'abside : *absida musivo ornata est cum Christo, sanctis Petro et Paulo, Cosma et Damiano, Felice et S. Theodoro.* Ciacconio n'a reproduit [11] que l'image de saint Théodore avec le nom : S. THEODORVS, plus loin [12] il donne la moitié de l'abside, la partie gauche relativement au spectateur. A la place de Félix IV, on voit un pontife de style moderne, tiare en tête, clefs en mains, dont la présence s'explique par ce fait que l'image de Félix IV disparut sous le pontificat de Grégoire XIII. On la remplaça par une imitation de Grégoire le Grand [13], bien qu'il eût été facile de ne pas s'écarter de l'original, puisqu'on savait à Rome — Ugonio et Suarez en témoignent — que le cardinal Alexandre Farnèse conservait une copie de l'image qui avait péri et que Curzio de Franchis, chanoine de Saint-Pierre, assurait l'avoir vue; ce dernier ajoutait,

[1] Quand le pape Simplice occupa la basilique de Junius Bassus sous le vocable de Saint-André, il laissa intacte la décoration polychrome des parois bien qu'elle fût profane; Simplice construisit l'abside seulement et peut-être répara le toit tombant en ruines. Félix IV aura pu se comporter de même. — [2] Ligorio, ignorant la date tardive de l'abside et la croyant contemporaine de la salle rectangulaire, aura peut-être pris sur lui de prolonger la décoration des parois latérales; en tous cas, il n'a pas inventé cette décoration. — [3] Détruites sous Benoît XIV. — [4] Lanciani, *Notizie degli scavi*, décembre 1881. — [5] Cette utilisation n'est pas primitive et De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1867, p. 72, a probablement raison de voir, dans cette portion arrière de l'église des Saints-Côme-et-Damien, la place réservée aux femmes exclues de la nef unique. Quand la discipline devint moins rigoureuse sur la séparation des sexes à l'église, on peut croire que les femmes ne tardèrent pas à occuper la nef et à quitter la portion où elles semblaient vraiment en pénitence. — [6] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, part. I, p. 71-134, 152. — [7] De Rossi, *Musaici cristiani e saggi dei pavimenti delle chiese di Roma anteriori al secolo XV con cenni storici e critici*, in-fol., Roma, 1872-1899, pl. XV. — [8] *Cod. Marc. lat. X, 195*, fol. 300 v°. — [9] *Cod. Vatic. 6780*, p. 45. — [10] Andreas Fulvius, *Antiquitates urbis Romæ*, 1527, fol. LXXXII v°; de Perac, *Prospettive delle romane antichità*, 1575, pl. IV; Ugonio, *Stazioni sacre*, fol. 178 v°. — [11] *Cod. Vatic. 5057*, fol. 144. — [12] *Cod. Vatic. 5047*, fol. 205. — [13] Note de Suarez dans *codex Vaticanus 9127*, p. 169; Ugonio, *Stazioni sacre*, p. 178 v°.

en parlant à Ugonio, que la légende de l'image était S FELIX PAPA.

En 1590, Philippe de Winghe transcrivit l'inscription métrique et accompagna les deux croix qui séparent les distiques des lettres A et ω qui ne se voient plus de nos jours. Dans l'arc, il vit le monogramme ☧ [1]. Au lieu de VIVAT à la dernière ligne de l'inscription, il lisait SVMAT, mais la leçon *vivat* est celle des copies antérieures au IXe siècle, de celles du XVe et du XVIe siècle. Les lettres de ce mot avaient sans doute beaucoup souffert dans les dernières années du XVIe siècle, pour donner lieu à une leçon si différente de la véritable et l'inscription a dû subir des restaurations, lors des travaux dont nous allons parler.

Sous Urbain VIII, la basilique subit de graves réparations. La façade de l'arc fut alors rétrécie et la mosaïque mutilée. Le dessous de l'arc fut renforcé par une construction qui en couvre la mosaïque et c'est ce qui explique la disparition du monogramme vu par Philippe de Winghe. Au sommet de la conque, on perça une fenêtre qui prit la place de la main divine sortant des nuages et tenant la couronne suspendue sur la tête du Christ [2]. La mosaïque fut donc mutilée, elle ne fut pas retranchée et Grégoire le Grand continua d'y occuper indûment la place qui appartenait à Félix IV.

Ciampini raconte que le cardinal Francesco Barberini, sous le pontificat d'Alexandre VII, se chargea de faire restituer l'image de Félix IV. Il semble donner à entendre que cette restitution avait été faite sur la copie qu'en conservait le cardinal Alexandre Farnèse. Quelle que soit la valeur de cette copie, qui a échappé aux recherches de J.-B. De Rossi, la nouvelle image est une œuvre d'art moderne exécutée sur les conseils et les données de Suarez. Voici ses propres paroles : *Quando igitur Eminentia Vestra, maximi pontificis Urbani VIII patrui sui sectans vestigia, collapsum illud musivum reficit pia liberalitate Felicis IV memoriam restituens, exhibendus est ille Felix IV sicut in pictura S. Nicolai, stans tunicatus cum casula, ita ut lacinias utraque manu casulæ prehendens et superjecto pallio pontificio, quod e collo pendet, offeret Salvatori aulæ seu basilicæ a se constructæ simulacrum depressius. Erit autem, sicut et S. Theodorus, qui coronam offert cum laciniis chlamydis suæ; appingatur vero sublus lemma :* S· FELIX PAPA IV; *sicut est appictum lemma :* THEODORVS MARTYR; *et sicut olim lectum fuisse testatur Fabius apud Nardinum, p. 126, Alemannus in parietibus lateranensibus. Color autem vestium est luteus seu croceus et rubeus seu purpureus nempe casulæ atque clamydis; tunica vero sancti Felicis cærulea seu turchina, aut hyacinthina id est violacea* [3]. Ce qu'il y a de positif, c'est que, dans la mosaïque primitive, Félix IV présentait le modèle de l'église, semblable à celle de Pélage dans l'arc de la basilique de Saint-Laurent, *in agro Verano*. La figure de Pélage est accompagnée de la légende PELAGIVS EPISC. L'épithète de SANC appliquée, dans notre mosaïque, à Félix encore vivant et représenté dans l'attitude d'une pieuse oblation, manque de vraisemblance. Je l'attribue, disait De Rossi, à un caprice du restaurateur. Je n'ai pas non plus grande confiance dans la mémoire du bon chanoine de Franchis quant à l'exactitude de la légende S· FELIX PAPA. Marini suspectait aussi les lettres SANC THEODORVS [4] qu'il croyait modernes. J.-B. De Rossi ne croit pas ce doute justifié et remarque que les lettres actuelles sont une substitution exacte des anciennes. Le titre et l'abréviation SANC s'adaptent

3186. — Mosaïque des Saints-Côme-et-Damien. D'après De Rossi, *Musaici cristiani*, 1872, pl. XV.

[1] Copie de Claude Menestrier, fol. 220 v°. — [2] Cette main est restituée dans le dessin de Ciampini, *Vetera monimenta*, in-fol., Roma, 1699, t. II, pl. XVI, ainsi que la couronne de branches réunies par une pierre précieuse surmontée de la croix. Main, couronne, chrisme avaient été vus et copiés par le mosaïste Narcisso Spina. — [3] L'image de Félix IV, *in pictura S. Nicolai*, citée dans ce passage par Suarez, était peinte dans le souterrain de Saint-Nicolas *in Carcere*; on en voit une copie sur les papiers de Ciacconio, *cod. Vatic. 5407*, fol. 37. Suarez a commis quelques inexactitudes, qu'il corrigera peut-être plus tard, par exemple dans la légende de saint Théodore, dans la citation de Fulvius et dans d'autres cas. Crowe et Cavalcaselle, *Geschichte der italienischen Malerei*, t. I, p. 17, disent que l'image de saint Paul est moderne, Paul est un *lapsus calami*, pour Félix IV. — [4] *Cod. Vatic. 9104*, fol. 115.

parfaitement au IVe siècle et furent probablement cause que le restaurateur répéta ce sigle mal à propos près du chef du pape Félix. En tous cas, le nom de Théodore est authentique. Panvinio, antérieurement à toute restauration, assure positivement que ce saint se voyait en dernier lieu sur notre mosaïque. Ciacconio vit aussi les lettres du nom de Théodore. Peu importe qu'il ait écrit S au lieu de SANC, l'exactitude épigraphique dans la reproduction des monuments qu'il faisait dessiner n'était pas son fort [1].

La composition est très claire et voici comment la décrit rapidement J.-B. De Rossi. Les apôtres Pierre et Paul présentent au Sauveur, debout sur des nuages, deux martyrs offrant leurs couronnes. Sur la tête du Sauveur, on voyait jadis suspendue la couronne triomphale que soutenait la main divine du Père invisible. La scène se passe aux bords du Jourdain dans la terre mystique de la promesse, qui nourrit les palmes de la vie éternelle et le phénix radié, symbole de la résurrection. Les martyrs sont les deux frères médecins Côme et Damien, comme le prouvent clairement le titre historique de l'église et le troisième vers de l'inscription :

Martyribus medicis populo spes certa salutis.

Il ne semblait donc pas nécessaire d'écrire leurs noms, on omit également ceux de Pierre et de Paul, reconnaissables à première vue à leurs caractères iconographiques. On aperçoit cependant, sous le pallium de celui des deux martyrs qui se trouve à la gauche du Sauveur, auquel il est présenté par l'apôtre Pierre, un objet en forme de bourse ou d'étui, pendant au bras gauche, qui n'échappa pas à Gaetano Marini, lequel se demande dans ses notes manuscrites s'il ne faudrait pas voir dans cet étui la trousse à l'usage des médecins [2]. Cette conjecture paraît certaine à De Rossi qui croit retrouver sous le bras gauche de l'autre martyr médecin l'extrémité d'une trousse. En effet, le bord en forme de carré long qui paraît sous le bras gauche n'est pas de la même couleur que le *pallium*, mais rougeâtre, ce qui marque probablement le revers de l'étui dont nous voyons, dans la figure opposée, le côté droit et le devant orné d'une croix [3].

La présence d'un saint Théodore peut surprendre à première vue, puisque aucun personnage de ce nom n'est connu pour se trouver en rapport, soit topographique, soit légendaire, avec les deux frères médecins, Côme et Damien. Ici, c'est un officier revêtu de la chlamyde bouclée sur l'épaule et ornée de l'ample carré de pourpre. Voir CHLAMYDE. Ce vêtement convient bien au martyr Théodore, que les grecs appellent στρατηλάτης, le distinguant ainsi de Théodore *tiro*, le premier est un officier, le deuxième une recrue. Tous deux auraient été enterrés à Eukaïtès, près d'Amasée, dans le Pont, mais c'est le cas de dire que les derniers seront les premiers, ce fut la recrue qui atteignit à la célébrité et dont le culte se propagea, au IVe siècle, dans toutes les parties du monde; à moins toutefois que l'officier et la recrue ne soient un seul personnage : par déférence, on promut la recrue au rang de capitaine et, cela fait, on eut bientôt une recrue et un capitaine. Notre mosaïque montre que, si ce doublement fut fait, il est antérieur à 830. Mais pourquoi Félix IV a-t-il associé Théodore aux deux saints médecins? sans doute pour rendre honneur à à quelque relique du martyr ou de son tombeau, arrivée jusqu'à la basilique romaine.

Le style des grandes figures de la mosaïque marque un pas décisif dans le sens de la transfiguration de l'ancien art chrétien en art byzantin. La géométrie dure et monotone de la composition en est le défaut dominant. Les figures prises individuellement ne sont cependant ni trop raides ni trop symétriques. Vitet en loue les proportions, ce qui ne peut venir que d'une indulgence excessive [4], et Rio découvre dans cette mosaïque « un des plus beaux types qui nous restent de l'école romano-chrétienne [5]. » Si les figures semblent dans les reproductions plus ramassées qu'elles ne le sont en réalité, ce défaut tient à ce que la surface plane entraîne une certaine réduction du développement que donne la courbe de l'abside. Les visages sont rudes et sombres, et d'un type qui tient plus du barbare que du Romain. Grégorovius y voit l'empreinte du temps des Hérules et des Ostrogoths en Italie, et l'impression que produisirent sur l'imagination des artistes romains ces barbares romanisés [6].

La mosaïque de la façade extérieure de l'arc représentait la scène apocalyptique de l'agneau divin placé sur le trône, entre les sept candélabres, entouré des anges et des symboles des quatre évangélistes, adoré des vingt-quatre vieillards vêtus de robes blanches et tendant leurs couronnes. Pour suppléer à ce qui manque aujourd'hui, il suffit de confronter les restes avec l'arc de la basilique de Sainte-Praxède, demeurée complète. Leur identité est telle que Martigny [7] les rapportait toutes deux au VIIIe-IXe siècle. L'observation des originaux ne permet pas de souscrire à cette manière de voir. Rien n'oblige à séparer la mosaïque de la conque de celle de l'arc des Saints-Côme-et-Damien, tandis que la mosaïque de l'arc de Sainte-Praxède est certainement du début du IXe siècle. Nous connaissons peu d'exemples anciens de la grande scène apocalyptique du triomphe de l'agneau, dont la première composition n'est probablement pas antérieure au Ve siècle.

VII. LE VOCABLE *IN SILICE*. — Les constructions des VIe, VIIe, VIIIe siècles, que l'on voit devant l'entrée des Saints-Côme-et-Damien, à droite et à gauche, ont pu appartenir à l'ancienne diaconie érigée par Félix IV ou à des oratoires. Il en existait un dédié à saint Pierre et appelé : *Oratorium sancti Petri in silice ubi cecidit Simon Magus (juxta templum Romuli)*. Nous aborderons plus tard l'histoire si embrouillée de Simon le Magicien et de ses rapports avec les apôtres; ici nous voulons seulement noter l'indication topographique qui a rejailli sur l'église des Saints-Côme-et-Damien. La légende qui semble la plus ancienne raconte que la chute du magicien eut lieu sur la voie Sacrée, au Forum; un peu plus tard, la scène change de place, mais le dénouement se maintient au Forum où le corps du magicien se brise en quatre morceaux et réunit en une seule quatre pierres qu'il a touchées. A quelque temps de là, Grégoire de Tours [8] parle d'une pierre sur laquelle priait l'apôtre

[1] La planche tout à fait fruste donnée par Ciampini a été reproduite par Mezzadri, *Disquisitio historica de sanctis martyribus Cosma et Damiano*, in-4°, Romæ, 1747; reproduction plus satisfaisante dans Gutensohn, Knapp et Bunsen, *Die Basiliken des christlichen Roms*, in-fol., München, 1843, pl. XLII. La planche chromolithographique des *Musaici* de De Rossi est une des mieux venues du recueil. Figure médiocre dans A. Michel, *Histoire de l'art*, 1905, t. I, p. 71, fig. 43. — [2] *Cod. Vatic. 9101*, fol. 115. — [3] Ciacconio, dans son dessin colorié de la moitié de l'abside, représenta une bourse ou étui avec un couvercle pointu à son extrémité, suspendu au bras du martyr, précisément comme dans l'image à la droite du spectateur. La seule différence, c'est que la petite croix ne s'y voit pas. Il est donc évident que les caractères distinctifs de cet objet périrent lors des restaurations de la mosaïque au XVIIe siècle. — [4] L. Vitet, dans le *Journal des savants*, 1863, p. 347. — [5] Rio, *De l'art chrétien*, in-8°, Paris, 1874, t. I, p. 18. — [6] Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, in-8°, Stuttgart, 1859, t. II, p. 326. — [7] *Dictionn. d'archéol. chrét.*, au mot AGNEAU. — [8] *De gloria martyrum*, c. XXVIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 728.

saint Pierre au moment de la punition du magicien et de l'empreinte des genoux de l'apôtre qui s'y est conservée; même récit dans le *Liber pontificalis*, d'après lequel, vers 760, Paul Ier *fecit noviter ecclesiam in via Sacra* JUXTA TEMPLUM ROMULI *in honorem sanctorum apostolorum Petri et Pauli, in loco in quo ipsi beatissimi principes apostolorum, tempore quo pro Christi nomine martyrio coronati sunt, dum Redemptori nostro fundebant preces, propria genua flectere visi sunt. In quo loco usque hactenus eorum genua pro testimonio omnis in postremo venturæ generationis in quodam fortissimo silice, esse noscuntur designata.* Au XIIe siècle, le chanoine Benoît mentionne encore la présence de cette pierre *in via Sacra juxta templum Romuli*, et ajoute que le pape passait devant quand il faisait procession sur le Forum. On s'est demandé quel pouvait être cet oratoire. Serait-ce la salle qui existe encore à droite de la rotonde? Serait-ce Sainte-Françoise-Romaine? Serait-ce quelque dépendance de la basilique de Constantin? Quoi qu'il en soit de l'opinion à laquelle on donne la préférence, nous savons que c'est seulement vers le XIVe siècle que la pierre célèbre fut transportée à Sainte-Marie-Nouvelle (ou Sainte-Françoise-Romaine); nous lisons dans un manuscrit écrit vers 1375 : *ibidem in uno altari est lapis signatus per genuflexionem S. Pauli, quando oravit in volatu Simonis Magi, qui ante eandem ecclesiam cecidit, ubi locus lapidibus est signatus*[1].

VIII. ÉPIGRAPHIE. — En 1880, on trouva, parmi les décombres entassés devant le *templum divi Romuli*, des fragments épigraphiques païens et chrétiens, provenant d'inscriptions dédicatoires ou funéraires sans aucun rapport avec la *via Sacra* et dont la présence ne s'y explique que par ce fait qu'au IXe siècle on transporta dans l'église des Saints-Côme-et-Damien les corps des martyrs Marc et Marcellien, venus de la voie Ardéatine. Par la même occasion, à cette époque, on transféra nombre de corps saints des catacombes et on emporta avec eux des inscriptions sépulcrales entières ou brisées dont on se débarrassa en chemin. Il n'y a pas d'autre raison pour expliquer la présence au Forum d'inscriptions chrétiennes et païennes, aujourd'hui fixées à l'intérieur de la rotonde, et ce fragment damasien de l'épitaphe d'Irène, ainsi qu'un fragment de l'éloge métrique des martyrs Marc et Marcellien.

Un premier fragment intéressant et facile à compléter se compose de quatre morceaux, gravés soigneusement au IXe siècle :

[*marty*]RIS AD NOMEN QVISQVIS HOC LIMINE TENDIT ☙
[*Cosmae*] ET DAMIANI DNI POS<*e*>E VIATOR ☙
[*opem a*]NTE FORES CVIVS MEMBRA LEONIS OPERTA ☙
[*hoc tu*]MVLO POSITA PACE QVIETA IACET ☙
5 [*quem nullus*]VIOLET ALIVS NISI CERTE IVGALIS ☙
[*nam morte*]NS NEMINI IVRA QVIETA DEDIT ☙
[*cui praes*]VL TRADIDIT CVVICVLARII NOMEN HONORIS

Ligne 2, POSTE, erreur évidente; la ligne devrait se terminer par *opem* pour rétablir le vers.

Le défunt était enterré près de la porte (*limen*) de l'église; le rédacteur de l'épitaphe ne s'est pas donné grande peine; il a composé un centon à l'aide d'hémistiches et de vers dérobés de côté et d'autre; le résultat est assez piètre, puisque ligne 1, il eût fallu *tendis* au lieu de *tendit*; ligne 2, supprimer *domini*; ligne 3, mettre *quorum* au lieu de *cujus* et ajouter un pied; ligne 5, mieux valait ne pas changer *forte* en *certe*, en copiant l'épitaphe d'Elpide[2] :

Ne qua manus bustum violet, nisi forte jugalis
Hæc iterum cupiat jungere membra suis.

ligne 6, *jura quieta* pour *jura sepulcri* est énigmatique autant que bizarre. Enfin, la dernière ligne, qui n'est d'ailleurs pas la meilleure, nous apprend que le défunt Léon reçut du pape le titre de cubiculaire honoraire. Un des *ordines romani* publiés par Mabillon[3] fait mention de cubiculaires tonsurés, d'où on peut induire qu'il en existait d'autres, simples laïques[4]. L'*Ordo romanus III* fait expressément mention de *cubicularii laici*[5].

Un fragment d'une autre épigraphe métrique, trouvé probablement sur le lieu même où elle fut placée jadis, est d'une paléographie correcte, du VIIe siècle environ :

☧ LIMI*na*
HVC RO
SERGII
CONS
5 AB

Le *Liber pontificalis* nous apprend que le pape Serge Ier (687-700) recouvrit de lames de plomb le *trullum* de l'église des Saints-Côme-et-Damien[6]; peut-être ce fragment épigraphique forme-t-il le début de l'inscription commémorative des travaux de ce pape, ou bien est-ce une simple mention de ces travaux sur une inscription funéraire, dans le cas où les deux fragments qui suivent appartiendraient à la même inscription :

(*a*). . . .I LLEPRIOR.....I.....
. . . .OPE BISSENA.....
. . . .VS HOC QV. . . . . .
. . . .TRI FAMV
5 . . . .KL APRIL
NSS
(*b*)*ob*IIT·IIII·NON*as*.....

Nous avons déjà parlé d'un fragment de l'inscription damasienne à l'honneur des saints Jean et Paul[7], nous aurons plus tard occasion d'étudier celle d'Irène, sœur de Damase.

IX. BIBILIOGRAPHIE. — *Acta sanct.*, 1760, septembr. t. VII, p. 428-469; 3e édit., p. 400-439. — Ciampini, *Vetera monimenta*, in-fol., Romæ, 1699, t. II, p. 49 sq. — W. E. Crum, *Place-Names in Deubner's Kosmas und Damian*, dans *Proceedings of the Society of the biblical archæology*, 1908, t. XXX, p. 129-136. — L. Deubner, *De incubatione capita quattuor*, in-8°, Lipsiæ, 1900; *Kosmas und Damian, Texte und Einleitung*, in-8°, Leipzig, 1907; cf. H. Delehaye, dans *Analecta bollandiana*, 1908, t. XXVII, p. 223-225; A. Dufourcq, dans *Rev. d'hist. eccles.*, 1909, t. X, p. 348. — L. Duchesne, *Le Forum chrétien*, in-8°, Rome, 1898; *Liber pontificalis*, in-4°, Paris, 1884, t. I, p. 279, 280; t. II,

[1] *Cod. Vatic. 4265*, fol. 213. — [2] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, 1888, t. II, p. 426. — [3] Mabillon, *Musæum Italicum*, t. II, p. 6. — [4] Sur les *cubicularii clerici*, cf. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 531-532. — [5] Mabillon, *op. cit.*, p. 53. — [6] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne. — [7] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 2865, n. VI.

p. 346. — R. Lanciani, *Degli antichi edificii componenti la chiesa dei SS. Cosma e Damiano*, dans *Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma*, 1882, IIe série, t. x, p. 29-54, pl. III-x; cf. 1881, t. IX, p. 8 sq.; *Notizie degli Scavi*, 1879, p. 119; 1880, p. 226-227; 1882, p. 220 sq. — O. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, in-8°, Rome, 1902, t. III, p. 355-361; *Le Forum romain et le Palatin*, 1903, p. 249-252. — Fr. B. Mezzadri, *Disquisitio historica de sanctis martyribus Cosma et Damiano in II part. distrib., in quarum Ia SS. martyrum Acta continentur, in altera expenduntur monumenta basilicæ*, in-4°, Romæ, 1747; *Dissertatio de actis... de monum. basilicæ*, Romæ, 1750. — E. Michon, *Inscription de l'année 1172 relative à une convention entre les églises des Saints-Cosme-et-Damien et de Saint-Jean della Pigna*, dans *Mém. Soc. antiq. France*, VIIe série, t. III, p. 1-22. — E. Müller, *Note sur les caractéristiques des saints Côme et Damien*, dans *Mémoires de la Soc. acad. de l'Oise*, 1891, t. XIV, p. 702-705. — F. A. Poma, *La diaconale basilica dei S. Cosma e Damiano nel Foro romano, detto volgamente Campovaccino, dei padri del terz' ordine di S. Francesco*, Roma, 1727. — Ch. Rohault de Fleury, *Les saints de la messe et leurs monuments*, in-4°, Paris, 1897, t. V (les planches seulement, et avec circonspection). — J.-B. De Rossi, *Di tre antichi edifici componenti la chiesa dei SS. Cosma e Damiano; e di una contigua chiesa dedicata agli apostoli Pietro e Paulo*, dans *Bull. di archeol. crist.*, 1867, p. 61-71; *Appendice sul matroneo della chiesa dei SS. Cosma e Damiano, e sull' appellazione di essa « in tribus fatis »*, dans même revue, 1867, p. 72; *Musaici cristiani e saggi dei pavimenti delle chiese di Roma anteriori al secolo XV, con cenni storici e critici*, in-fol., Roma, 1872-1899, pl. XV et commentaire; *Iscrizioni rinvenute dinanzi la chiesa dei SS. Cosma e Damiano nella via Sacra*, dans *Bull. di archeol. crist.*, 1888-1889, p. 134-145. — P. B. Whitehead, *Degli antichi edifici componenti la chiesa dei SS. Cosma e Damiano al Foro romano* dans *Nuovo bullettino di archeol. crist.*, 1913, p. 143-165, pl. V.

H. Leclercq.

COMÉDIE. Voir Théâtre.

COMES. Voir Lectionnaire.

COMMACINUS MAGISTER. Voir Magistri commacini.

COMMÉMORATION DES MORTS. Voir Liturgie funéraire.

COMMENDATIO ANIMÆ. Voir Recommandation de l'âme.

COMMENTARIENSIS. On rencontre à plusieurs reprises, dans les Actes des martyrs, la mention d'un personnage dont il est nécessaire de déterminer les fonctions. C'est le *commentariensis*.

Le commis désigné sous ce titre était chargé de la garde des Actes. Nous lisons dans des Actes de basse époque : « Ce que j'ai maintenant à vous dire vous affligera autant que les saints eux-mêmes en ont été douloureusement frappés. Un de leurs compagnons de combat, nommé Victor, avait faibli sous les premières tortures, et il s'épouvantait de celles qui l'attendaient encore; il aborda en secret le *commentariensis* et fit humblement appel à sa pitié, le suppliant de rayer son nom des *Acta* et de le délivrer; il lui offrait en récompense un petit fonds de terre qu'il possédait. Le *commentariensis* accepta, et, pendant la nuit, il fit sortir Victor de la prison [1]. » Les Actes de saint Cassien confirment ce témoignage : *Tum Pigratius (præfectus) jubet sibi afferri per Jacintum commentariensem gesta Canionis episcopi* [2]. A ce double témoignage s'ajoute celui d'une loi du Digeste, qui, en parlant de la délivrance des expéditions des *Acta*, dit qu'elles seront certifiées par le même *officialis* [3].

Le *commentariensis* fait partie de l'*officium*, ou τάξις du magistrat romain. Nous le voyons exercer ses fonctions dans les Actes du martyre des saints Taraque, Probe et Andronique; il se trouve là au même titre que les autres appariteurs : centurion, corniculaire [4]; parfois il est suppléé par un *adjutor commentariensis* [5]. Nous aurons occasion de revenir sur tous ces employés de l'administration judiciaire (voir Officium), mais en terminant nous mentionnerons encore un témoignage. Il s'agit d'un fragment épigraphique. Dans une vigne de la voie Labicane à Rome, fut trouvé un débris d'une *transenna* ou dalle ajourée sur laquelle on lisait : RONIANO·C.

Cette vigne a appartenu jadis aux Pères de San Marcello et on sait que l'ancienne église placée sous le vocable de San Marcello au Corso fut détruite en 1519; à cette époque ou depuis, la *transenna* faisant partie des démolitions aura pu être retirée des débris et transportée à la maison de campagne des Pères de San Marcello. Jusque-là, rien que d'admissible; mais peut-on invoquer la mention, qu'on lit dans les Actes plus que médiocres du pape Marcel, du baptême et du martyre d'un certain *Apronianus commentariensis*, pour compléter le fragment épigraphique cité, et y voir un monument dédié au martyr en question? On peut, à tout le moins, tenir l'explication pour très douteuse [6].

H. Leclercq.

COMMENTARIIS (A). Sur ces fonctionnaires de la chancellerie pontificale [7], voir *Dictionn.*, t. III, col. 173, au mot Chancellerie.

COMMERCE. — I. Théorie. II. Importation. III. Les chrétiens. IV. La Gaule. V. Tarif de Dioclétien. VI. Désorganisation. VII. Période franque. VIII. Commerce monastique. IX. Immunités commerciales des Églises. X. Bibliographie.

I. Théorie. — Le commerce consiste en relations d'échange, transitoires ou durables, entre des groupes familiaux que ne rapproche ni la communauté de sang ni la participation à un même culte. Pour l'établissement de ces relations pacifiques, une condition préalable s'impose, qui est l'abolition ou la suspension des relations hostiles inévitables entre hommes d'origines diverses représentant des intérêts différents, sinon opposés. A l'hostilité succède la trêve, temporaire et tacite, la trêve des marchés, prélude ordinaire de la paix et de l'alliance. Les échanges, d'abord pratiqués avec défiance, ont donné naissance à des besoins nouveaux, à des exigences qui en-

[1] E. Le Blant, *Les Actes des martyrs*, dans *Mem. de l'Acad. des inscript.*, 1883, t. XXX, part. 2, p. 67; Bibl. nat., ms. n. 1020, fol. 106 v°. — [2] *Acta Canionis*, n. 17, dans *Acta sanct.*, 25 mai; cf. Le Blant, *op. cit.*, p. 70. — [3] *Digeste*, l. XLIX, tit. XIV, leg. 45, n. 7 : *De jure fisci*. — [4] Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Amstelodami, 1713, p. 422. — [5] *Ibid.*, p. 266-268, p. 449; *Acta S. Claudii*, 1-5; *Acta S. Crispini*, 1. — [6] *Notizie degli scavi di antichità*, 1890, p. 37; A. de Waal, *Zeitschriftenschau*, dans *Römische Quartalschrift*, 1891, t. V, p. 205; plus vraisemblablement, ce serait un fragment de date consulaire : *Imp. Fl. Joviano Aug. et Fl. Var*]RONIANO c]oss, ce qui reporte à l'année 364. — [7] H. Breslau, *Die Commentarii der röm. Kaiser und die Registerbücher der Päpste*, dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Römische Abtheilung*, 1885, t. VI, p. 242-260; Löwenfeld, *Geschichte des päpstlichen Archivs*, dans *Historisches Taschenbuch*, in-8°, Leipzig, 1880, p. 308; J.-B. De Rossi, *De origine, historia, indicibus scriniî et bibliothecæ Sedis apostolicæ*, dans *Codices palatini latini bibliothecæ Vaticanæ*, in-8°, Romæ, 1886, t. I, p. XXII.

traînent pour leur satisfaction la concession mutuelle d'usages et de clauses tacitement ou expressément consentis, qui deviennent la source et la règle du droit commercial. En conséquence, certains lieux et certains individus plus spécialement consacrés au commerce se trouvent placés dans une situation privilégiée et sous la sauvegarde de conventions de paix. Le marché est un lieu de paix, la foire équivaut à une trêve dont profitent marchands et acheteurs et que, pour cette raison, on étend le plus possible bien au delà du territoire sur lequel se tient le marché et de la période que remplit la foire. Ceux qui s'y rendent jouissent, en temps ordinaire du moins, de certaines garanties, même à travers un pays ennemi, protégés qu'ils sont par leur « conduit des foires. »

Les obstacles créés par la rivalité des États ou des groupes ne sont ni les seuls ni les plus graves que le commerce ait à surmonter, car les hommes peuvent triompher de leurs préventions en vue de leurs intérêts; mais la nature a soulevé des obstacles contre lesquels la raison ne peut rien, obstacles tenant aux formes du relief, au climat, à la distance, etc., qu'il s'agit de surmonter à tout prix et dans les conditions les plus avantageuses de temps, de commodité et de prix de revient, pour assurer aux échanges commerciaux un résultat rémunérateur et un jeu régulier. Toute l'organisation et toute l'histoire du commerce dérivent de ces conditions morales et matérielles. Il s'agit de créer des relations, d'assurer des débouchés et d'établir des moyens relativement rapides et sûrs de communication entre les centres de production et les marchés qui en offrent le débit. Nous aborderons le sujet de cette dissertation dans le même esprit que nous avons étudié les classes agricoles. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 984-1035, c'est-à-dire avec le désir de préciser le détail sur un point de préférence, la Gaule, plutôt que d'indiquer en quelques traits vagues et sans utilité une situation d'ensemble dont l'exposition méthodique réclamerait des développements auxquels nous ne pouvons songer.

Pendant les deux premiers siècles de l'empire, le monde romain représente, sauf quelques enclaves, tout le monde connu alors rassemblé sous une administration unique, intelligente et énergique. Ajoutez à cela la sécurité réelle de la plupart des provinces, la sécurité relative de quelques autres moins bien partagées, la cessation presque complète des guerres, l'ouverture de nouvelles voies de communication et on s'expliquera dès lors comment cet état de choses prolongé pendant deux siècles procura au commerce et à l'industrie un essor inconnu jusque-là.

II. Importation. — Avec plus de vérité que d'élégance, on a dit que la Rome des empereurs fut « le ventre de l'univers. » Il suffit, en effet, de parcourir les écrivains classiques pour relever les indices sans nombre de ce mouvement économique qui engouffrait à Rome les productions du monde entier. L'énumération qu'on en pourrait faire prêtera toujours une part à la surprise et à l'épigramme, mais ce que nous y cherchons, c'est exclusivement le trait positif qui nous renseigne sur les transactions commerciales. L'Italie produisait du vin, de l'huile, du blé de bonne qualité, mais en quantité insuffisante, et sa population eût largement suffi à dévorer cette production; la laine, le drap, les poteries trouvaient leur débit sur place et il fallait à tout prix recourir à l'importation [1]. « Rome recevait du marbre de la Grèce, de l'Asie Mineure, de l'Égypte, de la Numidie; le nard des Indes et celui de Syrie, le baume de Jéricho; les perles, les pierres précieuses, dont l'usage devint fréquent sous Auguste; la pourpre, les étoffes du Cos, celles d'Attale, tissues d'or; l'ivoire, l'ébène d'Éthiopie, le cristal de l'Inde. Sur les tables, on servait le paon de Samos, la grue de Mélos, le faisan de Colchide, la lamproie de Tartessus, le merlus de Pessinonte, l'ellops de Rhodes, le scarus de Cilicie, le pétoncle de Chios, la pintade et la poule de Numidie, les oies de la Gaule, dont on faisait grossir le foie dans le lait et dans le miel, invention qu'un consulaire et un chevalier se disputèrent; les oies de Germanie, dont le duvet se vendait cinq deniers la livre; l'aveline de Thasos, les dattes d'Égypte, la noisette d'Espagne, les vins de tous les rivages de la Méditerranée, l'huile de l'Afrique et de la Grèce, des esclaves de toutes les régions. Les seules denrées de la Sérique, de l'Inde et de l'Arabie coûtaient annuellement à l'empire vingt et un millions [2]. »

Pour suffire à ces besoins pressants et à des quantités énormes, des communications régulières s'établissent entre Rome et l'Inde ou Ceylan [3], plus loin encore, puisqu'on rencontre des comptoirs italiens disséminés à la côte de Malabar et à Barygaza à l'extrémité du golfe de Cambaye [4], dans la Bactriane, l'Éthiopie et jusque dans les oasis du désert d'Afrique [5]. En échange, les Orientaux s'infiltrent et s'implantent en Europe, où nous les avons vus installer leurs colonies (voir ce mot) et où nous aurons bientôt occasion de les voir à l'œuvre.

Si certains marchands affrontent la voie de terre (voir Chine), la plupart préfèrent les transports par mer et il existe dès lors une marine de commerce circulant en tous sens avec une rapidité relativement grande. D'Ostie à Gadès, le trajet demande sept jours, et trois jours seulement d'Ostie à Fréjus, quatre jours pour Tarragone; entre l'Italie et l'Égypte et l'Italie et l'Afrique, les relations sont d'autant plus fréquentes et rapides que ces deux provinces sont les véritables greniers de l'indigente métropole : de Pouzzoles à Alexandrie, neuf jours; de Brindes à Dyrrachium, un jour; de Pouzzoles à Corinthe, cinq jours; de Pouzzoles à Ostie, en touchant à Antium et à Gaëte, deux jours et demi. Les capitaines comptaient le voyage sur le pied de 1 200 stades par vingt-quatre heures (= 222 kilomètres); mais il y avait la mauvaise saison et les rafales prévues, comme *la Cyprienne*, vers la mi-septembre dans les parages d'Afrique [6], et le gros temps qui, du 11 novembre au 5 mars, amenait la quasi-suspension du commerce d'importation.

« Ce commerce maritime était doublé d'un trafic de cabotage, qui assurait les relations entre la côte et l'intérieur des terres. Il en était ainsi à Rome même, où les navires ne pouvaient arriver qu'après avoir déposé à Ostie une partie de leur cargaison qu'ils confiaient à des chalands [7], à cause des ensablements du littoral. Cette situation peu favorable subsista même après la création du port de Trajan; les navires abandonnaient

[1] J. Marquardt, *Vie privée des Romains*, trad. franç., Paris, 1893, t. II, p. 35 sq.; M. Voigt, *Privatalterthümer. und Kulturgeschichte der Römer*, dans *Handbuch* d'Ivan Müller, Nordlingen, 1887, t. IV, part. 2, p. 905 sq.; Friedländer, *Mœurs romaines*, trad. franç., t. III, p. 334 sq. — [2] V. Duruy, *Histoire des Romains*, t. IV, p. 74, d'après Pastoret, *Recherches et observations sur le commerce et le luxe des Romains et sur leurs lois commerciales et somptuaires*, dans *Mémoires de l'Acad. des inscr. et b.-l.*, t. III, p. 285 sq.; t. V, p. 76 sq.; t. VII, p. 125 sq. — [3] Pline, *Histoire naturelle*, l. VI, c. XXVI. — [4] Reinaud, *Les relations politiques et commerciales de l'empire romain avec l'Asie orientale pendant les cinq premiers siècles de l'ère chrétienne*. — [5] Pline, *Histoire naturelle*, l. VI, c. XXXIV; Ptolémée, *Géographie*, l. I, c. VIII. Cf. Vidal de la Blache, *Les voies du commerce dans la Géographie de Ptolémée*, dans *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1896, p. 456 sq. — [6] Voir *Dictionnaire*, t. II, col. 2262. — [7] Strabon, V, III, 5; Dion Cassius, *Histoire romaine*, l. LX, c. XI, 2; *Digeste*, l. XIV, tit. II, leg. 4.

leur chargement, que l'on transbordait sur des chalands, remorqués par des attelages de bœufs [1]. Les cités commerçantes des différentes parties de l'empire, qui n'étaient pas situées au bord de la mer, étaient obligées d'avoir recours au même procédé: le Rhône avec ses bateliers si nombreux était la grande route commerciale vers les cités de la Provence, comme Arles et Nîmes, et celles, plus septentrionales, de Vienne et de Lyon [2]. Les collèges de batellerie fluviale existent partout où se fait quelque trafic, sur la Seine [3] et sur la Durance [4], sur le Betis [5], sur les lacs de Côme [6] et de Genève [7], sur le Rhin [8], sur le Maros [9]. Quand on n'avait point de fleuves à sa disposition, on empruntait les voies terrestres et, dans les pays d'Extrême-Orient, les caravanes. C'est ainsi que les marchandises débarquées à Bérénice ou à Myos-Hormos parvenaient jusqu'à Coptos [10], ou que celles qui arrivaient de l'extrême sud tunisien se rendaient en Maurétanie [11]; c'est ainsi que l'on se rendait en Éthiopie et jusque dans le pays des Troglodytes [12]. »

Malgré d'inévitables entraves imposées au commerce par certains impôts, notamment la douane établie sur toutes les frontières des provinces et l'octroi autour de Rome, les patentes obligatoires, diverses taxes assez onéreuses, le commerce n'avait pas à se plaindre sérieusement, puisqu'on lui concédait par manière de compensation d'appréciables privilèges. Le plus important était la facilité de se constituer en collèges et d'obtenir l'exonération de diverses charges publiques ou municipales [13]. Le gouvernement se préoccupait d'ailleurs de favoriser l'essor du commerce par l'établissement de foires nouvelles dans certaines villes (*nundinæ*), indépendamment des marchés hebdomadaires (*mercatus*). Il fut de plus permis à des particuliers d'établir des foires dans leurs domaines [14].

Une conséquence de la situation qui vient d'être exposée, c'était une exportation considérable de numéraire pour solder les achats variés et considérables du commerce romain [15]. Aussi les empereurs défendirent-ils de laisser passer chez les barbares l'argent ou l'or monnayé et en lingots [16].

Les Orientaux, tous ceux qu'on englobait sous le terme de *Syriens* (voir COLONIES) avaient de bonne heure jeté leur dévolu sur l'Occident, qu'ils inondaient de leur mieux de produits du Levant. Entreprenants et infatigables, ils trouvaient l'écoulement des denrées que produisait à profusion la Syrie, alors une des contrées les plus fertiles du monde. Vers la fin du IVe siècle, l'auteur anonyme de la *Description du monde* [17] énumérait avec fierté ses productions : le vin de Gaza et d'Ascalon, le lin travaillé à Scythopolis, Laodicée, Byblos, Tyr, Béryte; la pourpre de Césarée, de Néapolis et de Lydda; les palmes de Jéricho, les pistaches de Damas, etc., etc., et nous ne pouvons omettre, à cette époque où l'esclavage règne partout, un autre objet de trafic : esclaves, mimes, histrions, chanteurs, athlètes, etc. Depuis le temps où Tyr se livrait au commerce tel que le décrit Ézéchiel, bien des désastres l'avaient entravé sans le détruire jamais. En Gaule, les marchands étaient toujours assurés d'un débit de leurs vins de Gaza et de Sarepta, qui ne pouvaient manquer sur les tables soignées [18] où ils rivalisaient avec les vins d'Italie [19], qu'ils avaient d'ailleurs fort à faire pour détrôner. L'huile arrivait à Marseille en quantités, puisque nous savons l'histoire de cet archidiacre Vigile qui put voler soixante bonbonnes à un marchand d'outre-mer [20]; le papyrus d'Égypte [21], bien qu'il commençât à devenir rare et à renchérir, s'y débarquait en ballots de taille respectable expédiés d'Alexandrie; c'est également d'Orient que venait l'encre de pourpre dont on faisait usage pour transcrire les capitales des manuscrits [22].

L'Inde et l'Extrême-Orient avaient leurs produits représentés dans les ports occidentaux, grâce à l'intermédiaire des Syriens. Les empereurs chrétiens depuis Constantin avaient attribué aux églises de Rome des fonds de terre en Syrie qui leur rapportaient, outre un revenu en numéraire, des produits exotiques, dont l'achat eût été pour elles extrêmement dispendieux, et qui venaient directement et non frelatés des Indes ou de l'Extrême-Orient, ou bien des entrepôts d'Antioche, de Tyr, d'Alexandrie, etc. [23]. Les papes recevaient en quantité assez considérable, pour leur permettre de faire des présents fort appréciés, le papyrus nécessaire à la chancellerie pontificale, du lin, du nard et du baume entrant dans la composition des huiles sacramentelles, de l'huile de Chypre, de la myrrhe, du poivre, de la cannelle, des clous de girofle, etc. [24]. Ces épices, dont le plus pauvre ménage n'est plus privé aujourd'hui pour son repas, étaient alors la matière de présents estimés et de transactions coûteuses, le poivre notamment; ainsi voyons-nous Alaric, le vainqueur de Rome, ne trouver rien de mieux à exiger que de l'or, de la soie et du poivre [25].

« Parmi les produits exotiques, la soie figurait au premier rang [26], elle était devenue d'un usage courant pour les costumes civils et ecclésiastiques. Sidoine Apollinaire nous montre une dame gauloise qui file des quenouilles à la syrienne « en entrelaçant des fils « de soie sur des cannes légères; les fuseaux tournaient « sous ses doigts, et elle tissait les étoffes où l'or est si « habilement employé [27]. » Le coton commençait

[1] Marquardt, *La vie privée des Romains*, p. 27; Waltzing, *Étude sur les corporations professionnelles*, t. II, p. 73 sq. — [2] A. de Boissieu, *Inscriptions antiques de Lyon*, in-4°, Lyon, 1846, p. 373 sq.; Allmer et Dissard, *Inscriptions du musée de Lyon*, p. 471; Waltzing, *op. cit.*, t. II, p. 30 sq. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, n. 3126. — [4] *Ibid.*, t. XII, n. 721, 731, 982. — [5] *Ibid.*, t. II, n. 1168, 1169, 1180, 1183. — [6] *Ibid.*, t. V, n. 5295, 5911. — [7] *Ibid.*, t. XII, n. 2597. — [8] Brambach, *Corp. inscr. Rhenan.*, n. 939, 1668. — [9] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 1209. — [10] Pline, *Hist. nat.*, l. V, c. CII. — [11] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 4508. — [12] R. Cagnat et Besnier, dans Saglio, *Dict. des antiq. gr. et rom.*, t. II, p. 1773. — [13] Waltzing, *Étude sur les corporations professionnelles*, t. II, p. 393 sq. — [14] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 11451; Wilmanns, dans *Ephemeris epigraphica*, t. II, p. 271 sq. Claude adresse aux consuls une demande en autorisation d'établir une foire dans son domaine. Suétone, *Claudius*, c. XII; cf. *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 184, 1421; t. VIII, n. 11451; *Digeste*, l. L, tit. XI, leg. 1; *Code justinien*, IV, 60. — [15] Pline, *Hist. natur.*, l. VI, c. XXVII; l. XII, c. XLI. — [16] *Code théodosien*, l. IX, tit. XXIII, leg. 1. — [17] *Totius orbis descriptio*, édit. Didot, p. 24. — [18] Sidoine Apollinaire, *Carmen*, XIII, vs. 15, *P. L.*, t. LVIII, col. 709; Coripus, *In laudem Justini*, l. III, vs. 86-90; Grégoire de Tours, *Histor. Francor.*, l. III, c. XIX; l. VII, c. XXIX; *De glor. confessorum*, c. LXIV, *P. L.*, t. LXXI, col. 259, 432, 875; Venance Fortunat, *De vita S. Martini*, l. II, c. LXXXI, LXXXII; Cassiodore, *Variorum*, l. XII, c. XII, *P. L.*, t. LXIV, col. 863. Il faut rendre à chacun suivant ses mérites, et convenir que les Syriens n'étaient pas seuls brocanteurs en Gaule. Au Ve siècle, Ausone fait le portrait satirique de son intendant Philon, qui est un pur marchand gallo-romain, encore que son nom ait une apparence bien orientale : Il brocante sur tous les marchés, écrit Ausone, il troque du vieux sel contre du froment; le voilà marchand consommé; il court les fermes, les campagnes, les villages, les cités, négocie par terre et par mer; barques, bateaux, chaloupes, brigantins, navires le promenèrent sur le Tarn et la Garonne. Il fait ses profits de nos pertes et sauve ses pertes par la fraude. — [19] Grégoire de Tours, *Histor. Francor.*, l. VII, c. XXIX, *P. L.*, t. LXXI, col. 432. — [20] *Ibid.*, l. IV, c. XLIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 304. — [21] *Ibid.*, l. V, c. V, *P. L.*, t. LXXI, col. 322. — [22] Isidore de Séville, *Étymologiæ*, l. XIX, c. XVII, n. 5, *P. L.*, t. LXXXII, col. 676. — [23] Voir *Dictionn.*, t. I, au mot ANTIOCHE. — [24] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 149-150. — [25] Zosime, l. V, c. XLI. — [26] Isidore de Séville, *Étymologiæ*, l. XIX, c. XVII, n. 5. — [27] Sidoine Apollinaire, *Carmen*, XXII, vs. 194-198, *P. L.*, t. LVIII, col. 725.

aussi à paraître en Occident, et Grégoire de Tours cite avec admiration l'étoffe blanche tirée d'un fruit « en manière de melon » qu'il lui a été donné de voir et qui provient de Palestine [1]. Enfin des objets fabriqués venaient compléter la cargaison des navires syriens. Sidon expédiait ses verreries comme dans l'antiquité, et l'on a trouvé des pièces sidoniennes véritablement fabriquées en vue de l'exportation, avec des marques de fabrique latines à côté de l'inscription grecque [2]. Il n'est donc pas douteux que, pendant l'époque barbare, les Orientaux ont eu en Occident le monopole du commerce des denrées précieuses qui étaient restées, malgré les invasions, un besoin pour les populations. Plus tard, les Occidentaux devaient aller chercher eux-mêmes ces denrées en Égypte et en Syrie. On peut dire que l'amorce du gain, qui poussait les Syriens à braver toutes les difficultés pour faire pénétrer leurs produits au milieu des régions barbares, a fait d'eux des agents inconscients mais actifs de civilisation : c'est grâce à eux que la vie matérielle des Occidentaux a gardé encore quelques traces de luxe et de bien-être, même au milieu des périodes les plus néfastes [3], » et que certains principes de législation commerciale se sont conservés.

III. Les chrétiens. — Il va sans dire qu'il serait non seulement malaisé, mais franchement impossible, de retrouver la trace de chrétiens exerçant le commerce à cette époque primitive. Nul doute que, par nécessité, par goût, par tradition, les fidèles n'aient trafiqué, mais on peut tout au plus espérer recueillir de temps à autre un nom, l'indice d'une profession, et nous avons relevé à leur rang alphabétique dans le *Dictionnaire* ces mentions de banquiers, bouchers, boulangers, cabaretiers, charbonniers, charpentiers, etc., etc. Ces faits sont plus démonstratifs que les lambeaux de phrases recueillis chez les auteurs moins soucieux parfois de précision que d'éloquence [4], et encore faut-il savoir se priver d'un texte savoureux quand il doit demeurer étranger au débat, nous voulons rappeler cette sentence dont on a abusé : *Nullus christianus debet esse mercator, aut si voluerit esse, proiiciatur de ecclesia Dei*, sentence qui a été attribuée à saint Jean Chrysostome et qui appartient en réalité à l'auteur arien de l'*Opus imperfectum in Matthæum*. Évidemment, après des mercuriales comme celles de Clément d'Alexandrie sur le luxe [5], certains marchands à la conscience scrupuleuse ou simplement délicate devaient s'alarmer et leurs affaires pouvaient s'en ressentir; d'autres, pénétrés des maximes d'une probité sévère, tiraient de leur commerce de quoi vivre, mais se refusaient à employer les moyens qui procuraient à leurs collègues païens une rapide fortune, et les gens de conclure que les chrétiens étaient *infructuosi in negotiis* [6]. C'était une sottise et Tertullien le leur disait : *... non sine foro, non sine macello, non sine balneis, tabernis, officinis, stabulis, nundinis vestris, cæterisque commerciis cohabitamus in hoc sæculo. Navigamus et nos vobiscum et militamus, et rusticamur, et mercamur, proinde miscemus artes, operas nostras publicamus usui vestro. Quomodo infructuosi videamur negotiis vestris, cum quibus et de quibus vivimus, non scio* [7]; d'ailleurs, l'exactitude avec laquelle les fidèles acquittaient leurs impositions pouvait expliquer en partie leur persistante médiocrité [8] et on en pouvait dire : *his infructuosos esse magnus fructus est.*

Tous d'ailleurs ne s'attardaient pas à ces scrupules; s'il fallait en croire à la lettre l'évêque de Porto, le pape Calliste n'avait pas toujours apporté dans son commerce d'argent une probité bien sévère [9]; mais ce qui est plus certain, c'est qu'on voyait des évêques donner l'exemple de l'agiotage et du négoce éhonté : *Episcopi plurimi quos et hortamento esse oportet ceteris et exemplo divina procuratione contempta procuratores regum sæcularium fieri, derelicta cathedra, plebe deserta per alienas provincias oberrantes negotiationis quæstuosæ nundina aucupari* [10]. Ceci se passait pendant la première moitié du IIIe siècle et c'était un autre évêque, saint Cyprien, qui dénonçait le scandale, et, vers 300, le concile d'Elvire signalait le même abus en Espagne : *Episcopi, presbyteres et diacones de locis suis negotiandi causa non discedant, nec circumeuntes provincias quæstuosas nundinas sectentur : sane ad victum sibi conquirendum aut filium aut libertum aut mercenarium aut amicum aut quemlibet mittant, et si voluerint negotiari, intra provinciam negocientur* [11].

Mais s'il est clair que le clergé doit s'abstenir des transactions commerciales, les fidèles ne peuvent être astreints à cette règle : *Negotiatio servo Dei apta est?* demande encore Tertullien. *Ceterum si cupiditas abscedat, quæ est causa acquirendi, cessante causa acquirendi non erit necessitas negotiandi* [12]; ainsi il ne faut pas commercer pour s'enrichir, mais encore faut-il vivre ! et, en fait, Tertullien lui-même nous a montré les fidèles aussi actifs que les païens. Il suffisait de se reporter aux premiers souvenirs de l'Église pour retrouver des exemples tels que saint Paul vivant de son travail, Aquila et Priscille, Lydie, marchande de pourpre, et bien d'autres qui cherchaient dans la fabrication, la vente, l'échange des produits leurs moyens d'existence et la source de leurs charités. Le travail est d'ailleurs la loi du chrétien et ce travail entraîne une rémunération légitime et nécessaire; n'oublions pas que tous ces textes appartiennent à la période des origines, antérieure à la paix de l'Église.

IV. La Gaule. — Après la plantureuse période de deux siècles d'empire, le IIIe siècle vit s'ouvrir une crise dans laquelle le commerce fut particulièrement éprouvé. L'agriculture italienne était ruinée et, hors d'état de lutter contre l'importation d'Afrique et d'Égypte, après s'être abandonnée, elle était incapable de se ressaisir. Une partie des terrains délaissés par les cultivateurs avait été reprise par les vignerons et le vin surabondait là où les céréales manquaient absolument; il en résultait de graves inconvénients, parfois même des révoltes, mais toujours et partout le malaise et la pauvreté. Le commerce était naturellement le premier frappé et subissait toutes les consé-

[1] Grégoire de Tours, *De glor. mart.*, c. XVII, *P. L.*, t. LXXI, col. 721. — [2] W. Froehner, *La verrerie antique*, in-fol., Paris, 1879, p. 124. — [3] L. Brehier, *Les colonies d'Orientaux en Occident au commencement du moyen âge, VIIe-VIIIe siècle*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1903, t. XII, p. 21-22. — [4] Cf. F.-X. Funk, *Klemens von Alexandrien über Familie und Eigentum*, et *Handel und Gewerbe im christlichen Altertum*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1871, 1876, p. 367-391; réimprimé dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, in-8°, Paderborn, 1899, t. II, p. 45-77; *Ueber Reichtum und Handel im christlichen Altertum*, dans *Kircheng. Abhandl. u. Unters.*, 1907, t. III, p. 150-159; réimprimé d'après *Historische-politisch Blätter*, 1902, t. II, p. 888-899, réfutation de L. Brentano, *Ethik und Wolkswirtschaft in der Geschichte*, München, 1901; Le même, *Die volkswirtschaftlichen Lehren des christlichen Altertums*, dans *Sitzungsberichte der philos.-philol.-historischen Klasse der königl. bayer. Akad. der Wissenschaften*, 1902, p. 1, 11-193. — [5] Clément d'Alexandrie, *Pædagog.*, l. II, c. III, *P. G.*, t. VIII, col. 432-440. — [6] Tertullien, *Apologeticus*, c. XLII, *P. L.*, t. I, col. 490. — [7] *Ibid.*, c. XLII, *P. L.*, t. I, col. 492-193. — [8] *Ibid.*, c. XLII, *P. L.*, t. I, col. 494. — [9] Hippolyte, *Philosophumena*, l. IX, c. XII, *P. G.*, t. XVI, part. 3, col. 3382. — [10] S. Cyprien, *De lapsis*, l. VI, édit. Hartel, p. 240-241. Un siècle et demi plus tard, saint Augustin signalera les mêmes excès chez l'accapareur Paul, évêque de Cataqua. — [11] *Concil. Illiberitanum*, c. XIX, dans Hardouin, *Concil. collectio*, t. I, col. 252. — [12] Tertullien, *De idololatria*, c. XI, *P. L.*, t. I, col. 676. Cf. L. Thomassin, *Traité du négoce et de l'usure*, in-8°, Paris, 1677.

quences de la décadence et de l'oisiveté générales. Quand les frontières devinrent moins sûres parce que moins gardées, les commerçants recommencèrent à devenir non seulement prudents, mais timides, les relations se firent lentes et rares et du même coup le crédit, les échanges, la consommation se trouvèrent atteints.

Plus, peut-être, qu'aucune autre province de l'empire, la Gaule devait ressentir les effets de cette crise. La transformation du pays par la conquête romaine s'était accomplie avec une surprenante rapidité.

Cette Gaule, disait Dion Cassius, est cultivée aussi bien dans toutes ses parties que l'Italie même. Les fleuves se couvrent de navires, non seulement le Rhône et la Saône, mais la Meuse, mais la Loire, mais le Rhin, mais l'Océan. » Lyon, admirablement postée au débouché des Alpes et au confluent de la Saône et du Rhône, devint en peu de temps la métropole et le centre d'un grand commerce; elle eut une foire annuelle et un atelier monétaire. De Lyon s'élançaient quatre grandes voies aboutissant aux rives du Rhin par Besançon et Bâle; en Bretagne par Chalon-sur-Saône, Autun, Sens et Boulogne-sur-Mer; à Bordeaux, Saintes par Autun et Orléans, enfin à Marseille, en suivant le lit du Rhône. Lyon se reliait à l'Italie par quatre chemins accessibles aux bêtes de somme et qui franchissaient les Alpes au Grand-Saint-Bernard, au Petit-Saint-Bernard, au Mont-Genèvre et au col de Largentière. De Marseille on pouvait gagner l'Italie par une route peu différente de la route actuelle de la Corniche, et l'Espagne par Narbonne et le Perthus. Quelques chemins étaient frayés par les cols qui se trouvent à l'est des Pyrénées.

Ce réseau se ramifia rapidement et couvrit la Gaule. « De Chalon-sur-Saône, centre important, partirent plusieurs voies, aboutissant une, par Besançon, sur le Rhin à Bâle; une autre suivant la Moselle jusqu'à Trèves, et de là gagnant Mayence d'une part et Cologne d'autre part; une troisième suivant la Loire jusqu'à Orléans par Autun; une quatrième se détachant à Autun, rejoignant au nord-ouest Paris, au nord Reims, et de ces deux villes se ramifiant en diverses directions. A Bordeaux aboutissaient, outre la route de Lyon, celle de Belgique par Paris et Saintes; celle d'Espagne, par Dax; celle de la Narbonnaise, par Toulouse. Savamment et solidement construites d'abord pour les armées romaines au point de vue de la domination, ces routes étaient entretenues au moyen de la prestation, *cura viarum*. Diodore nous apprend qu'on pouvait aller en trente jours de l'embouchure de la Seine au delta du Rhône, parcours d'environ 1000 kilomètres, soit 33 kilomètres par jour; c'est une vitesse à peu près égale à celle qu'on trouve dans quelques documents du moyen âge et même du XVIIe siècle. Ces voies servirent au commerce et devinrent un instrument de richesse et de civilisation. On peut se faire relativement, toutes proportions réservées, une idée du changement que ces moyens de communication opérèrent en Gaule, au Ier siècle de l'ère chrétienne, par celui qu'ont produit les chemins de fer en France au XIXe siècle [1]. »

La navigation fluviale fut non seulement développée, mais systématisée. Nous voyons le Rhône pourvu d'escales à Avignon, à Orange, à Vienne, à Lyon, d'où l'on passe dans la Saône, dans le Doubs, grâce auxquels on remonte jusqu'à Besançon. Des portages furent établis ou améliorés qui permirent de passer de la Saône dans la Seine, et de l'Aude dans la Garonne. Le Rhin, la Meuse, la Seine, la Marne et l'Yonne se trouvaient reliés à la Saône à Chalon. De Genève, en remontant la Loire, on arrivait dans le Nantais, et peut-être jusqu'à Saint-Nazaire. La Garonne, que, venant de Narbonne, on retrouvait à Toulouse, menait jusqu'à Bordeaux. Cette dernière ville devint, par la Garonne, la Dordogne et leurs affluents, un centre d'où rayonnèrent des voies de terre vers l'Espagne, Narbonne et Paris; son commerce était déjà considérable, puisque l'Espagne et l'île de Bretagne y apportaient leurs produits.

Lyon, Narbonne, Vienne n'ont guère alors rien à envier à Marseille, et rapidement on voit naître et prospérer un grand nombre de marchés nouveaux, grâce à la paix qui engagea à quitter les *oppida* haut perchés et de difficile accès pour faire choix de localités d'abord facile et voisines des cours d'eau. A Bibracte succède ainsi Autun et à Gergovie, Clermont. Puis c'est encore Nîmes et Apt, Arles sur le Rhône, entrepôt considérable, unissant Vienne à Narbonne; Avignon, Orange, Vienne également sur le Rhône. Sur la Saône, Chalon; sur la Loire, Orléans, Nantes; sur la Seine, Paris, Rouen; sur la Moselle, Trèves; sur le Rhin, Cologne; sur la Charente, Saintes; sur la Garonne, Toulouse, Bordeaux. Pour le commerce avec l'île de Bretagne, Rouen, Quintovic (Étaples) et Boulogne. Ainsi nous voyons presque spontanément la Gaule prendre conscience d'elle-même et arriver à un état avancé de civilisation; il s'en faut que toutes les provinces eussent ainsi répondu au bienfait civilisateur de la conquête romaine, mais si la Gaule nous offre un grossissement, du moins y saisissons-nous des traits précis et certains.

Les produits de la Gaule étaient principalement du ressort de l'agriculture et de l'industrie. Une partie toutefois était consommée sur place, par exemple le vin; au reste, la concurrence eût été de mince rapport avec l'Italie; par contre, le blé, le lin, le chanvre, les bois de construction, les chevaux, les bestiaux, les porcs surtout, les fromages, les oies, les chiens, les viandes salées s'acheminaient vers l'Italie par quantités considérables; l'huile et le vin passaient en fraude. La laine et le lin manufactoriés formaient l'objet d'un trafic important, les étoffes tissées, les vêtements confectionnés étaient devenus une des industries les plus prospères de la Gaule.

Le sel marin, les métaux : or, argent, plomb, n'eurent jamais une importance notable; c'était à l'île de Bretagne qu'elle-même avait recours pour les métaux et à l'Italie pour les objets d'art.

Aucun texte ne permet ni ne permettra jamais d'évaluer l'importance du commerce de la Gaule, parce que cette évaluation, même aujourd'hui, pour le commerce intérieur, c'est-à-dire le mouvement d'échanges entre compatriotes, est radicalement impossible. Ce qu'on sait, c'est l'existence de foires dans la Gaule barbare et dans la Gaule romaine, l'existence des marchés sur les bords du Rhin, entre Gaulois et Germains qui devaient échanger, dans les lieux où campaient les légions, du vin et des vêtements contre des betteraves, des plumes d'oie, du savon, des teintures.

« Même au temps de la plus grande prospérité, la vie rurale semble avoir eu beaucoup plus d'importance que la vie urbaine. Les campagnards devaient vivre surtout des produits de leur culture. Les grands propriétaires, même ceux qui avaient une résidence en ville, habitaient la plupart du temps leur villa. Or, la villa, vaste exploitation agricole, que Fustel de Coulanges pense avoir eu parfois l'étendue d'une commune rurale de nos jours, comprenait non seulement l'habitation du maître, avec tout son personnel, la *villa urbana*, mais une ferme avec ses champs, ses ani-

[1] E. Levasseur, *Histoire du commerce de la France*, I, *Avant 1789*, in-8°, Paris, 1911, t. I, p. 12; Bonnard, *La navigation intérieure de la Gaule à l'époque gallo-romaine*, in-8°, Paris, 1912.

maux, ses bâtiments et souvent même ses ateliers où l'on fabriquait à peu près tout ce qui était utile à la vie des habitants: outillage agricole, tissus, vêtements, etc. La villa se suffisait ainsi à peu près par elle-même pour sa vie journalière, et son propriétaire avait sans doute, en dehors des objets de luxe, peu d'achats à faire[1]. »

Vers la seconde moitié du IIIe siècle, au moment où nous commençons à relever sur divers points des indices d'évangélisation, la prospérité commerciale prend fin en Gaule; nous pouvons assigner une date assez précise à cet état nouveau, c'est l'époque dite des Trente tyrans, lorsque, en moins de sept ans, les armées romaines élèvent successivement à l'empire une trentaine de généraux qui périssent presque tous misérablement. Alors, par une coïncidence qui n'est pas purement fortuite, éclate en Gaule le soulèvement des Bagaudes qu'on ne peut comparer qu'à la « Jacquerie » et à la « Grande peur de 1789 ». Ce sont des ravages, des destructions sans pitié, le retour de la terre à l'état sauvage, la diminution et, sur beaucoup de points, la disparition des ouvriers agricoles. Ceux-ci se réfugient dans les villes qu'ils encombrent sans profit, n'y trouvant pas l'usage de leurs aptitudes, tandis que les citadins quittent la ville et se cachent de leur mieux à la compagne, pour s'éviter les charges municipales écrasantes, et se condamnent à une inaction forcée. Le résultat est aisé à pressentir, c'est le commerce et l'industrie qui subissent le contrecoup de cette situation désordonnée qui stérilise la source de la richesse en détournant de leur champ d'action les forces productives. Pour ajouter au trouble, le numéraire avait subi tant de modifications et d'altérations non officielles qu'il n'y a pas d'exagération à dire, écrit Mommsen, que, dans le dernier tiers du IIIe siècle, il n'existait plus dans l'empire romain une seule monnaie ayant une valeur intrinsèque correspondant à sa valeur nominale. La monnaie d'or et la monnaie d'argent se cachaient et la monnaie de billon et de cuivre était presque seule en circulation; il fallut très longtemps pour revenir à l'état normal, car il est souvent question de changeurs dans les ordonnances du IVe siècle et les pièces d'or étaient un objet de commerce dont la valeur était sujette à de nombreuses fluctuations.

La monnaie étant l'instrument indispensable des échanges et la mesure de la valeur, on juge du trouble profond et général qui résultait de cette situation; nous en avons d'ailleurs la preuve irrécusable dans l'édit du maximum de Dioclétien. Dès le règne de Constantin, un édit est rendu en 312, en vue de rétablir l'ordre en créant une monnaie que nous verrons fréquemment mentionnée dans les monuments chrétiens, le sou d'or, *solidus*[2]; en outre, il y eut alors le *miliarense*, pièce d'argent équivalant à 0 fr. 07 de notre monnaie. L'unité monétaire du *solidus* se maintint jusqu'à la fin de l'empire.

L'édit du maximum de Dioclétien avait été motivé par le bas prix du numéraire; un demi-siècle plus tard, pendant la seconde moitié du IVe siècle, on se trouve en présence d'une situation inverse; la valeur commerciale des métaux augmente et fait baisser le prix de toutes choses. Les mesures prises par les empereurs Gratien et Valentinien sont inefficaces, Ils augmentent la valeur nominale du sou d'or, et bientôt la monnaie d'or commence à être altérée, non seulement dans son aloi, mais dans son poids. Défense est faite à tout particulier de fondre des monnaies, d'en transporter à l'étranger, et aux marchands d'emporter en voyage plus de 1000 *folles*, c'est-à-dire un poids d'argent inférieur à une centaine de francs; c'était encore une entrave au commerce.

Ces indications sont plus théoriques que pratiques; elles ne nous apprennent pas ce qu'il nous importe de savoir, afin de prendre une idée exacte des conditions d'existence de tous ceux qui s'adonnent au commerce et qui en vivent : patrons, ouvriers, négociants, petits marchands, artisans, hommes libres, affranchis et esclaves. Que retirent-ils de leur travail?

Les riches, qu'ils exercent ou n'exercent pas un commerce, vivent dans leurs *villas* et font gérer leurs affaires par des intendants; le chiffre de leurs affaires et celui de leurs dépenses peut nous surprendre; il nous instruit assez peu. Voir CAPITALISME.

Les esclaves ne sont guère plus instructifs à notre point de vue. Si un certain nombre d'entre eux s'exerce à des travaux industriels et s'emploie aux transactions commerciales, c'est sous la surveillance et pour le profit du maître ou de ses intendants.

Ce qui nous instruirait et nous intéresserait le plus, ce serait la vie d'atelier et de boutique, la situation de l'entrepreneur, de l'artisan et du salarié.

Au sens que nous lui donnons aujourd'hui, on peut avancer que la grande industrie — le travail de manufactures — n'a pas été connu des Romains. Dans les *villas* se rencontraient parfois des agglomérations considérables de travailleurs, mais ces travailleurs étaient tous ou presque tous des esclaves et leur travail, comme leur outillage, était celui de la petite industrie. Dans les villes, les métiers étaient exercés ordinairement par des artisans et les boutiques étaient tenues par de petits marchands. Ces boutiques ne sont guère — à en juger par celles de Pompéi — que des échoppes, au sens étriqué que prend ce mot.

Ce petit commerce avait ainsi moins de frais d'installation et recourait au travail des « petites mains », parfois aussi bon que celui de l'ouvrier passé maître en sa partie. Très jeunes, les apprentis sont parfois employés par le patron aux besognes délicates de la fabrication. Comme on n'employait dans la plupart des professions que des outils à la main, ce qui diminuait d'autant la mise de premier établissement, tout homme qui savait ouvrer de ses mains pouvait tenir échoppe et s'établir. Les dimensions de cette boutique ne permettent pas de croire qu'il s'y trouvât un personnel nombreux; tout au plus le patron, un ouvrier et un apprenti : rien n'indique que la boutique fût prolongée par un atelier; ainsi le patron pouvait travailler seul et débiter seul, ce qui lui épargnait la lourde obligation des intermédiaires.

V. TARIF DE DIOCLÉTIEN. — La vie matérielle restait encore assez lourde et nous allons pouvoir en juger à l'aide d'un document capital établissant un rapport entre le prix des marchandises et celui du travail, c'est une sorte de charte du commerce promulguée par Dioclétien et ses collègues, en l'année 301. Le préambule s'exprime fort clairement sur l'abus que l'édit du maximum tend à réprimer : « Ce n'est pas d'année en année, mais de mois en mois et presque d'heure en heure que les prix montent. Il y a longtemps que la vigilance impériale a vu le mal produit par la cupidité des méchants. Aujourd'hui que, les ennemis de l'empire ayant été vaincus et les ravages des barbares étant arrêtés, le monde se repose au sein de la paix, les empereurs, qui sont les pères du genre humain, feront intervenir leur justice pour imposer l'ordre que le sentiment de l'humanité n'a pas pu rétablir. Quel homme est assez dépourvu de ce sentiment pour ignorer que le prix des marchandises apportées

[1] E. Levasseur, *Histoire du commerce de la France*. I. *Avant 1789*, t. I, p. 18-19. — [2] Le *solidus* était à la taille de 72 à la livre de 327 grammes, contenant par conséquent 4 gr. 50 de fin équivalent au poids de 15 fr. 48; le *solidus Gallicus* était une pièce qui ne pesait plus que 3 gr. 89, on en tailla 84 à la livre.

sur les marchés ou vendues journellement dans les villes a tellement dépassé les bornes que la rapacité effrénée des vendeurs n'est modérée ni par l'abondance des récoltes ni par l'affluence des denrées? Qui ne sait que, chaque fois que le salut commun nécessite l'envoi de nos armées sur un point du territoire, les prix s'élèvent non seulement dans les bourgs de la localité, mais sur toute la route, à quatre et huit fois leur valeur [1] ? »

L'édit était intitulé : *Edictum ad provinciales de pretiis rerum venalium*; des fragments en ont été retrouvés en Égypte, en Asie Mineure, en Grèce, provinces où régnait spécialement Dioclétien; mais il paraît probable qu'il fut gravé et affiché dans toutes les provinces. Le tableau était approprié à la réforme monétaire opérée par Dioclétien en 298 [2]. Le tarif fixe un maximum, mais n'interdit pas aux parties de conclure des marchés à un prix inférieur. « Il ne serait pas juste, disent les empereurs, d'imposer des prix à une province qui aurait le bonheur de jouir du bon marché avec l'abondance; mais, si la cherté sévissait quelque part, — puissent les dieux écarter ce présage ! — ce maximum légal opposerait une barrière à la cupidité des marchands. Nous voulons donc que ces prix aient dans tout notre empire force de loi, afin de contenir l'avidité, sans faire obstacle au bienfait du bon marché que nous cherchons surtout à assurer par ces mesures. »

Voici quelques-uns des prix fixés par le tarif pour les denrées destinées à l'alimentation. Ils sont exprimés en deniers; la valeur de cette monnaie est fort discutée, mais il semble que l'opinion la plus vraisemblable est celle qui compte le denier pour 2 centimes 1/4 de notre monnaie.

L'hectolitre d'avoine ou d'épeautre est taxé à 2 fr. 06; l'hectolitre de millet ou de sorgho, à 2 fr. 30; l'hectolitre de seigle, de pois ou de fèves non concassés, à 4 fr. 12; l'hectolitre de farine de millet, d'épeautre mondé, de fèves ou de pois concassés, de lentilles, à 6 fr. 88. Cette différence s'explique par la main-d'œuvre pénible qu'entraînait chez les anciens l'emploi du moulin à grains [3].

Les légumes et fruits se vendaient souvent au tas : 5 artichauts pour 22 centimes 1/2; 5 laitues de première qualité ou dix de seconde qualité, pour 9 centimes; 10 chicorées pour 22 centimes 1/2; 2 gros melons ou 4 petits pour 9 centimes, 4 pastèques ou un cent de châtaignes, ou 40 petites pommes, ou 30 prunes jaunes, ou 10 coings, ou 25 figues sèches, ou 8 olives, pour le même prix de 9 centimes. Pour 9 centimes, on avait 25 petites dattes ou 8 dattes de première qualité. Quelques denrées se vendaient à la mesure : par exemple, les cerises et les mûres, 4 deniers le boisseau, soit à peu près 1 centime le litre. L'ail valait 16 centimes le litre. Les légumes secs valaient à peu près moitié moins que les légumes frais.

L'huile valait, suivant la qualité, de 0 fr. 55 à 1 fr. 85 le litre; l'huile apprêtée au raifort ne valait que 0 fr. 37; le vinaigre, 0 fr. 29; le miel, de 0 fr. 92 à 1 fr. 82 le litre; le raisiné (*mel Pharnicinium*) n'était coté que 0 fr. 38; le litre de sel, 0 fr. 26; le litre de lait de brebis, 0 fr. 34 [4]; le fromage frais, 0 fr. 34 le litre; le fromage sec, 0 fr. 85 le kilogramme.

Le kilogramme de viande de bœuf ou de chèvre était taxé à 0 fr. 62; le chevreau et le porc, à 0 fr. 93; l'agneau, le cochon de lait et le lard de première qualité, à 1 fr. 24; le jambon de qualité supérieure, à 1 fr. 52; le hachis de porc, 0 fr. 71 le kilogramme; de bœuf, 0 fr. 71; les saucisses de Lucanie, 0 fr. 71 à 1 fr. 08. Les prix de la volaille et du gibier étaient les suivants : la paire de pigeons, 0 fr. 54; la paire de poulets, 1 fr. 35; la perdrix, 0 fr. 68; l'oie non engraissée, 2 fr. 25; et l'oie grasse, 4 fr. 50; la poule faisanne non engraissée, 2 fr. 25, et engraissée, 4 fr. 50; le faisan sauvage, 2 fr. 82, et le faisan gras, 5 fr. 64. Le lapin valait 0 fr. 94, le lièvre, 3 fr. 37; le kilogramme de sanglier, 1 fr. 12.

Le poisson de mer était coté 1 fr. 65 le kilogramme pour la première qualité et 1 fr. 10 pour la seconde; le poisson de rivière, 0 fr. 82 et 0 fr. 55; le poisson salé, 0 fr. 41; les sardines, 1 fr. 10; le cent d'huîtres, 2 fr. 25; le cent d'oursins, 1 fr. 12.

Le vin du pays valait 0 fr. 34 le litre; le vin de Picenum, de Tibur, de Falerne ou de la Sabine, 1 fr. 26 [5]. On avait un litre de cervoise pour 0 fr. 17 [6]; un litre d'absinthe pour 0 fr. 85.

Parmi les produits manufacturés prenons les vêtements. Les sandales gauloises, suivant que la semelle est simple ou double, sont portées pour 1 fr. 12 et pour 1 fr. 80; les sandales babyloniennes, article de luxe, pour 2 fr. 70; les bottines dites *caligæ*, en première qualité, sans clous, pour 2 fr. 70; les mêmes pour soldat, 2 fr. 25; les souliers de patricien, pour 3 fr. 38; les souliers de soldat, pour 1 fr. 70 environ.

Les habits paraissent avoir été relativement plus chers; mais la diversité des prix ne permet pas de se faire une idée nette de ce que coûtaient les vêtements des gens du peuple. Le luxe des riches y mettait parfois un prix excessif. Il y a des dalmatiques qui valent près de 200 francs. La soie blanche, qui était probablement importée de Chine, coûtait 687 francs le kilogramme. Elle avait eu plus de valeur encore au temps d'Aurélien [7]; quant à la soie teinte en pourpre, elle est cotée quinze fois le prix de la soie blanche, soit 10 305 francs le kilogramme.

La rémunération du salaire fait l'objet d'un chapitre spécial de l'édit et nous aide à comprendre comment et dans quelle proportion le commerce peut s'exercer à des prix tels que ceux qui viennent d'être rappelés.

La journée de travail est comptée en deniers : pour le journalier à la campagne 0 fr. 5625; fontainier, 0 fr. 5625; curieur d'égout, 0 fr. 5625; ensuite un unique tarif de 1 fr. 125 pour les tailleurs de pierres, menuisiers, mouleurs d'ornements, chaufourniers, charrons, charpentiers de bateau de rivière, forgerons, boulangers, mariniers sur fleuve; le tarif de 1 fr. 35 pour charpentiers sur navire, matelots sur mer, mosaïstes, marbriers (pour dallages); enfin une progression de 1 fr. 575 pour les peintres en bâtiments; 1 fr. 687, les mouleurs de statuettes en terre cuite; 3 fr. 375, les peintres en décors. Outre son salaire en numéraire, l'ouvrier est

[1] Le texte de l'édit, que nous ne possédons pas encore entièrement, se compose d'un préambule en latin et de plus de mille articles. Le texte a été reconstitué à l'aide de trente-cinq fragments rédigés en latin ou en grec. Un fragment nouveau découvert à Algiza, en 1899, et publié dans l'*Ephemeris archaiologikè*, 1899, p. 147, donna pour la première fois le prix du blé et de l'orge. H. Waddington, *Édit de Dioclétien établissant le maximum dans l'empire romain*, in-fol., Paris, 1864; Mommsen, *Der Maximaltarif des Diocletian*, édit. revue par H. Blummer, Berlin, 1893. Un fragment considérable découvert à Stratonicée, en Asie Mineure, a fait désigner parfois cet édit sous le nom d'édit de Stratonicée. Cf. E. Levasseur, *Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789*, in-8°, Paris, 1900, t. I, p. 113. — [2] Lépaulle, *L'édit du maximum et la situation monétaire de l'empire sous Dioclétien*, in-8°, Paris, 1866. — [3] Nous empruntons cette nomenclature à E. Levasseur, *Hist. des classes ouvrières*, t. I, p. 118 sq. — [4] Le lait de vache ne figure pas dans le tarif. — [5] On ne comprend pas pourquoi, à côté de ces vins cotés 30 deniers le setier (3 fr. 34 le litre), le vin vieux est coté 2 ou 16 deniers, suivant la qualité. — [6] Le rythum, autre espèce de bière égyptienne, valait 0 fr. 09. — [7] Vopiscus, *Aurelianus*, c. XLV : *Libra enim auri tunc libra serici fuit*.

nourri par le patron, ce qui relève le taux d'une moitié ou deux tiers; c'est une condition assez avantageuse. En comptant la nourriture pour la moitié du salaire, nous arrivons à ces chiffres : le taux moyen de l'ouvrier non nourri équivalait à un poids d'argent de 2 fr. 25 à 2 fr. 65; il s'agit de l'ouvrier exerçant un métier. Le journalier à la campagne gagnait moitié moins, 1 fr. 10 environ. La différence est vraisemblable.

Si on rapproche le salaire des journées du prix de certains services et des objets mentionnés dans l'édit de 301, on constate que certains prix de façon paraissent faibles comparativement au prix de la journée; d'autres, au contraire, sont élevés. Un barbier ne doit prendre que 0 fr. 015 pour une barbe; un garçon de bain, 0 fr. 015 par baigneur. Le fondeur a droit à 1 franc par kilogramme de laiton et à 0 fr. 75 par kilogramme de cuivre, tandis que le fondeur de statues n'a que 0 fr. 50. Les tailleurs sont tarifés à 0 fr. 90 pour un manteau de qualité inférieure, et 1 fr. 60 environ pour la coupe et la garniture d'un manteau de première qualité, à 0 fr. 45 ou 0 fr. 56 pour une caracalle, à 0 fr. 45 pour des braies; la couturière, à 0 fr. 09 ou 0 fr. 13 pour l'ourlet d'une chemise; s'il y avait de la soie, le prix montait à 1 fr. 12.

Dans les professions libérales, le maître de lecture reçoit 1 fr. 125 par élève et par mois; le maître de gymnastique, autant; le maître d'architecture, 2 fr. 25; le professeur de grammaire grecque ou latine et de géométrie, 1 fr. 50; le professeur d'éloquence, 5 fr. 62; c'est le prix qu'on donnait à un avocat pour l'introduction d'une instance.

La tentative de Dioclétien échoua, elle ne pouvait réussir. Prétendre imposer un maximum unique, applicable à tous les marchés d'un empire qui s'étendait sur la plus grande partie du monde, était une tyrannie sans doute, et, plus que tout le reste, une aberration. Le renchérissement contre lequel cet édit prétendait lutter résultait beaucoup moins de la cupidité effrénée des commerçants que d'un changement profond survenu dans l'état économique de l'empire, et ce changement avait atteint le numéraire en circulation, dont il réduisait progressivement la valeur intrinsèque au point que le denier, pièce d'argent au commencement de l'empire, était devenu à peu près une monnaie de cuivre et, comme l'a appelé Mommsen, un véritable « assignat métallique ». Comme Dioclétien venait, depuis deux ans à peine, de réformer les monnaies en vue de substituer des pièces de bon aloi aux pièces altérées, on a imaginé que les prix fixés par l'édit n'étaient que la constatation du prix normal des choses en bonne monnaie. Si une bonne monnaie avait remplacé la mauvaise, qu'était-il besoin d'un édit pour ramener les prix au taux normal? et l'application de l'édit, à supposer qu'on eût voulu le rendre, n'eût pas rencontré de résistance.

Or cette résistance fut réelle et générale. L'édit punissait de mort quiconque ne s'y conformait pas et il paraît certain qu'il y eut de nombreuses exécutions; mais ce fut en vain, des marchés cessèrent d'être approvisionnés, les denrées renchérirent. La violence individuelle était plus odieuse, non moins menaçante que la perturbation de l'équilibre économique. Les produits en nature se cachèrent ou furent perdus sur pied, les fraudes si durement réprimées entraînaient trop de risques, le trafic se comptant par des pertes, personne ne voulut plus vendre et la disette se fit sentir. L'édit du maximum avait eu pour premier et unique résultat de créer la famine, au lieu d'y remédier. Le gouvernement, cédant à l'évidence, le rapporta.

VI. Désorganisation. — Le IVe siècle avait marqué une déchéance rapide de la sécurité et de l'activité commerciales. Le siècle suivant devait aggraver encore la situation[1]. A partir de l'année 406, des bandes de barbares traversent le Rhin, fuyant devant les Huns, écrasent les Francs Ripuaires qui leur disputaient le passage à Mayence, et se répandent désormais sans obstacle sur la Belgique, les Lyonnaises, l'Aquitaine, saccageant, brûlant les villes, dévastant les campagnes, faisant le vide derrière elles, gagnant du terrain à mesure que celui qu'elles quittent cesse d'offrir aucune ressource, allant ainsi jusqu'en Espagne, jusqu'en Afrique et jusqu'en Italie. L'île de Bretagne, pendant ce temps, est peut-être plus maltraitée encore; ainsi, ce que nous dirons de la Gaule, c'est, à part des nuances de détail, ce qui peut se dire du reste de l'Occident. Parmi ces barbares, tous ne sont pas féroces et destructeurs tels qu'on se les représente, mais tous sont convaincus de leur droit de propriété sur le sol conquis par eux et ils se comportent en conséquence. Ignorants et dédaigneux de cette administration romaine dont ils rencontraient de ville en ville l'engrenage compliqué et savant, ils l'avaient bousculée et désorganisée sans idée préconçue, sinon parce qu'elle existait et qu'ils s'amusaient à détruire. Réflexion faite, ils voulurent y revenir et, sous des dénominations nouvelles, rajuster et redonner le branle à la machine romaine; il n'était plus temps et le désordre s'accrut de tout l'ordre qu'on ne sut pas comment refaire; est-il besoin de dire encore une fois que le commerce s'en ressentit?

Que restait-il du commerce ou de ces échanges, de ces transactions d'autrefois, après que les invasions eurent pris fin et que leurs bénéficiaires commencèrent à se fixer?

Les envahisseurs n'avaient été qu'une minorité, mais brutale, cupide et victorieuse. Ils avaient détruit et massacré beaucoup, mais non pas tout, et il subsistait des ruines encore utilisables et des populations toujours industrieuses. Celles-ci gardaient leur civilisation et leur législation gallo-romaine et payaient à peu près les mêmes impôts qu'au temps de l'administration romaine. Il pouvait sembler qu'avec du temps, des ménagements, on parviendrait à ressaisir quelque chose de la civilisation compromise, à l'adapter à la race nouvelle et conquérante et à en tirer les éléments d'une renaissance, vaille que vaille. Il n'en fut rien. Vainqueurs et vaincus s'obstinèrent dans leurs préventions et dans leurs rancunes; mélangés de fait par les exigences quotidiennes de l'existence, ils réduisaient ce contact inévitable à ce qu'on ne pouvait s'interdire et, par une bizarrerie que nous nous figurons à grand'peine dans nos sociétés centralisées à outrance, les deux races vivant sur le même sol, loin de subir une loi uniforme, furent régies par des lois différentes; chaque individu demeura justiciable de la loi de sa nation, suivant qu'elle était franque salienne, franque ripuaire, burgonde, wisigothe, romaine, etc., et, afin de compliquer encore un peu plus cette situation, avec des différences, suivant que la personne était libre, colone ou esclave. Chacun estimait son statut personnel supérieur à celui du voisin : le Germain comme guerrier conquérant, le Romain comme homme civilisé.

Peu à peu les distinctions d'origine nationale tendirent à s'effacer et à se faire remplacer par les distinctions fondées sur la condition sociale des individus. Cependant, durant toute la durée chronologique qu'embrassent nos études, la première situation persiste et ce n'est guère qu'au IXe siècle que les rois carolingiens rédigent et promulguent des capitulaires considérés comme des lois générales.

[1] E. Levasseur, *Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789*, 2e édit., in-8°, Paris, 1900, t. I, p. 133-149.

D'après cela on entrevoit les conditions faites au commerce : les plus défavorables possible. En somme la vie rurale est la seule praticable et avantageuse. Dans la *villa*, le propriétaire peut organiser une bourgade clôturée qui consomme sur place les produits du sol et n'en consomme pas d'autres; des chaumières distantes ont une existence encore plus sordide, ignorant toute recherche de luxe et de bien-être. De temps en temps un marchand sillonne la campagne, débite des produits exotiques dont l'aspect inquiète ou déride ces serfs ignorants et leurs propriétaires, à peine moins grossiers.

En ville, la population moins fruste n'est guère plus fortunée et mieux accommodée pour s'accorder les productions qu'on expose sous ses yeux. La misère des campagnes est bien connue, la misère des villes n'est ni moins générale, ni moins odieuse.

Des désastres répétés, invasions, brûleries, famines, épidémies, épuisent la race, lui ôtent le goût et la simple notion des douceurs que procure l'aisance, la privent de cette connaissance qu'on acquiert par la comparaison, de ce stimulant que les produits venus de loin apportent avec eux. De la pauvreté générale, de l'inquiétude à peu près universelle et constante des invasions, de la rareté du numéraire, de l'insécurité des routes et même des villes, du ravage périodique des campagnes, il ne peut résulter qu'une stagnation mortelle au commerce, puisqu'elle en est la négation même. La masse du peuple, liée par le servage, et les seigneurs, n'ayant d'autre richesse que les produits directs ou indirects de leurs terres, consomment sur place sans avoir le plus souvent besoin de recourir à l'échange.

VII. Période franque. — Si défavorables que soient les conditions que nous venons de rappeler aux transactions commerciales, celles-ci n'ont pas été entièrement abolies, mais elles ont été certainement moins actives et moins profitables qu'à l'époque de l'administration romaine. Aucune société ne peut subsister avec les seuls produits qu'elle cultive et qu'elle œuvre, les échanges lui sont obligatoires, mais ces échanges se trouvent réduits au minimum, lorsque les conditions générales de la vie sont aussi précaires que les avaient faites les invasions germaniques.

A l'époque mérovingienne, un changement profond s'est accompli dans le groupement des populations attachées à une même *villa*. A partir du VIIIe siècle, celle-ci prend forme organique et cesse d'être l'embryon qu'elle était depuis le Ve siècle; car auparavant, à l'époque romaine, la *villa* tendait déjà à former un tout complet, mais les invasions ont retardé et arrêté même, pour longtemps, ce développement. Désormais, il n'est plus rare, il est même fréquent de rencontrer dans la *villa* non seulement des laboureurs et des bergers, mais un prêtre, une église, de petits marchands. Tout ce monde vivait, trafiquait, c'est certain parce que c'est nécessaire, mais nous en sommes fort mal instruits, faute de documents. Si nous relisons le capitulaire *De villis* (voir *Dictionn.*, t. I, col. 1025), nous verrons que Charlemagne recommande qu'il y ait dans ses fermes de bons ouvriers : forgerons, orfèvres, cordonniers, tourneurs, charpentiers, armuriers, ciseleurs, savonniers, brasseurs, boulangers, fabricants de filets et « tous les autres artisans qu'il serait trop long d'énumérer. » Toute cette population exerce des métiers dont elle vit; les femmes du gynécée se livrent aux travaux de tissage et de couture; dans les abbayes, l'économie domestique est conçue et réglée sur un plan analogue, ainsi qu'on peut le voir par le *Polyptyque de l'abbé Irminon*, et on ne peut s'empêcher de reconnaître que, dans une telle organisation du travail, le commerce tient une place bien minime et qu'il est, en somme, sacrifié.

Dans les villes la situation était un peu différente. Sans doute, le nombre des artisans devait être, comme leur clientèle, bien amoindri, depuis que le travail des campagnes suffisait à peu près à tous les besoins des grands propriétaires; cependant il en restait nécessairement. De statistique, il ne faut pas songer à en établir, tout au plus peut-on rassembler quelques anecdotes bien significatives. En 585, le roi Gontran se rend à Orléans; tous les habitants, portant leurs bannières et leurs drapeaux, sortent à sa rencontre, en chantant. Parmi eux se trouvaient des juifs, des Syriens, négociants avisés mais qui, nécessairement, ne détenaient pas le commerce de toute la cité. A Paris, Chilpéric fait chasser Leudaste de Notre-Dame par ses serviteurs, et le courtisan disgracié, très calme, s'arrête sur le parvis et se met à examiner les marchandises étalées dans les boutiques, soupèse des vases d'argent et projette des achats considérables. Ces boutiques paraissent, pour autant que de trop rares anecdotes permettent de les entrevoir, comme les halles anciennes, principalement sur les places et près des églises. Les alentours de la cathédrale attirèrent peu à peu le commerce, parce que les maisons bâties dans ce voisinage étaient ordinairement placées sous la juridiction des églises et sous leur patronage assez avantageux pour qu'on le recherchât. La nuit, il fallait fermer les boutiques, sans rémission, sauf les auberges; cette mesure était prise pour mettre les acheteurs à couvert de la friponnerie de certains marchands. Le dimanche, à plus forte raison, le travail était interdit et les boutiques fermées.

Ainsi, pour cette longue période du Ve au XIe siècle, nous sommes à peine renseignés; tout au plus nous parvenons à rassembler quelques traits de l'organisation du travail industriel dans les villes, et ces traits demeurent trop isolés pour fournir les éléments d'une appréciation d'ensemble. Les rois, dans leurs capitulaires, les moines, dans leurs cartulaires, n'ont guère songé à nous instruire, ils ont voulu seulement enregistrer des situations déterminées, décrire leurs propriétés, calculer leurs redevances, prescrire le maintien ou le changement de la situation existante, mais ils n'ont pas soupçonné un seul instant qu'on pût s'intéresser un jour à l'histoire des classes, à leurs ressources, à leurs moyens d'existence, à leurs procédés économiques. Ce silence d'ailleurs est déjà instructif; ainsi prolongé pendant des siècles, il nous offre un témoignage irrécusable de l'effacement des villes, du peu d'activité industrielle et commerciale durant ce temps.

Malgré cet état d'effacement, les villes conservèrent durant la période franque des marchés pour l'approvisionnement des habitants en denrées alimentaires et en produits manufacturés. Il y eut aussi des foires en maintes localités, les unes succédaient avec ou sans interruption aux foires gallo-romaines, les autres étaient de la création des rois francs.

Pour cette période mérovingienne, on a pensé longtemps posséder une charte royale de Dagobert Ier, nous offrant de précieux renseignements sur le commerce. Cet acte est daté de Compiègne, en 629; le voici[1] :

Diplôme de Dagobert Ier, instituant un marché à Saint-Denis, 629.

« Dagobert, roi des Francs, homme illustre, aux comtes Reuthon, Vulfion, Raucon, et à tous nos

[1] A. Jacobs, *Note sur le commerce en Gaule au temps de Dagobert, d'après des diplômes mérovingiens*, dans *Revue archéologique*, 1861, p. 187-195. La charte est fausse, mais peut-être la tradition ne l'est-elle pas.

agents, vicaires, centeniers et autres administrateurs de notre État : Que votre sollicitude et votre prudence sachent que nous avons voulu instituer en l'honneur de notre seigneur et glorieux patron, Denis, un marché annuel à l'époque de la messe du 7 des ides d'octobre, pour les négociants de notre royaume et ceux d'outre-mer. Ce marché sera établi sur la voie qui aboutit à Paris, au lieu appelé *Pasellus S. Martini*. Que tous nos envoyés sachent que les marchands venant à ce marché, de toutes les cités de notre royaume, particulièrement des ports de Rouen et de Vic, et les marchands venant d'outre-mer, pour acheter du miel, du vin et de la garance, seront cette année, la prochaine, et dans tout le temps antérieur à la troisième, exempts des droits de tonlieu. Mais à partir de ce moment et par la suite, tout charroi de miel paiera au compte de Saint-Denis deux sous; et de même tout charroi de garance, deux sous. Les Saxons, les gens de Vic, de Rouen et de toutes les autres cités devront payer pour leurs navires douze deniers par charroi, plus les vultatiques et passionatiques (droits de roulement et de passage), à perpétuité, suivant l'antique usage. Nous ordonnons en outre que ledit marché ait la durée de quatre semaines, pour que les négociants de Lombardie, d'Espagne, de Provence et des autres régions puissent s'y rendre. Nous voulons et enjoignons expressément que nul négociant n'ose commercer, aux environs de Paris, sur un autre marché que celui que nous instituons et réglons en l'honneur de saint Denis. Et si quelqu'un enfreint cette prescription, il paiera pour le compte de Saint-Denis le ban qui nous serait dû (= l'amende de contravention à l'édit). Enfin nous prescrivons et nous vous mandons expressément à vous, à vos agents subalternes, et successeurs présents et à venir, que jamais aucune entrave, ni de votre part, ni de la nôtre, dans la ville de Paris, ni à ses portes dans le pays, ne soit apportée à Saint-Denis, au sujet de ce marché, en ce qui concerne les tonlieux, navigiens, portatiques, pontatiques, rivatiques, vultatiques, thémonatiques, chespetatiques, pulvératiques, foratiques, mestatiques, laudatiques, saumatiques, salutatiques. Tout ce qui, de tous, sur ce marché et ses marchandises, devait nous être attribué à nous et au fisc public, est accordé à perpétuité à Saint-Denis et à ses agents, par cet instrument de notre bienveillance et de notre autorité. Et pour que cette ordonnance en faveur du lieu saint ait une durée plus stable aujourd'hui et dans l'avenir, nous avons résolu de lui donner la confirmation de notre souscription et du seing de notre anneau.

« Dagobert roi, j'ai souscrit. — Dado a présenté le sceau.

« Donné le troisième des kalendes d'août, la seconde année du règne de Dagobert, à Compiègne.

« *Feliciter in Dei nomine, amen.* »

Un tel document, s'il était authentique, nous apprendrait bien des choses sur les relations commerciales de la Gaule et le trafic avec l'étranger; il fallait faire durer la foire un mois, afin de donner aux marchands les plus éloignés, sur lesquels on pouvait légitimement compter, le temps de s'y rendre; ce délai d'un mois nous donne en partie la mesure du temps alors jugé nécessaire pour traverser la Gaule et se rendre de Lombardie à Paris. En outre, nous voyons que les marchandises subissaient de nombreux impôts, le diplôme en mentionne seize, ce qui est certainement un minimum : *vultaticum*, impôt sur les voitures à roues; *passionaticum*, droit de transit à travers les villes (l'octroi); *theloneum*, droit de tonlieu, frappant surtout les marchandises venues par mer; *portaticum*, droit de passage aux portes de villes; *pontaticum*, au passage des ponts; *rivaticum*, droit de halage le long des berges des rivières; *rotaticum*, droit d'entretien des chemins carrossables; *themonaticum*, droit sur les timons des chars; *chespetaticum*, pour l'entretien des gazons; *pulveraticum*, pour réparation des dégradations faites aux routes; *foraticum*, droit sur le vin et la bière; *mestaticum*, droit de vente et d'échange; *laudaticum*, ?; *saumaticum*, droit sur les bêtes de somme; *salutaticum*, droit de présent aux personnages sur les terres desquels on passait. C'étaient autant d'entraves au commerce, car ces divers impôts ne servaient guère à l'entretien des voies de communication et à la sécurité des marchands.

Le vin, le miel, la garance devaient arriver en grosses quantités de Rouen et de Vic (= Quentovic = Étaples); mais les prévisions furent déçues : ce marché eut peu de succès et ne dura guère. Dès l'année 710, nous savons par un diplôme de Childebert III, qu'à la suite d'un désastre inconnu, il avait été transféré du bourg de Saint-Denis dans l'intérieur de Paris, entre les basiliques de Saint-Martin et de Saint-Laurent; mais les moines de Saint-Denis tenaient à leur foire, et le comte de Paris, qui y exerçait la police au nom du roi et y percevait les taxes, ayant essayé de s'en approprier une partie, le roi dut, en 733 et en 759, confirmer la donation faite à l'abbaye [1].

Les premiers rois carolingiens eurent plus de sollicitude pour le commerce que les Mérovingiens; ils développèrent particulièrement les marchés et les foires, exerçant un contrôle plus tutélaire, comme on peut le voir par leurs actes de création, de confirmation et par les capitulaires. « Ils donnèrent moyennant finance des sauf-conduits aux marchands en voyage; ils recommandèrent qu'on n'exerçât sur eux aucune violence; ils interdirent la tenue des marchés après la tombée du jour; ils firent défense de rien vendre aux étrangers tant qu'on ne connaissait pas leur nom et leur pays. Fréquemment ils accordèrent à des monastères, comme à l'abbaye de Saint-Denis, la jouissance des taxes perçues en foire [2]; or, comme beaucoup de monastères étaient devenus des centres importants de population et de trafic, nombre d'entre eux sollicitèrent la création de marchés ou de foires, et les marchands y vinrent, parce qu'ils espéraient trouver là plus de sécurité qu'ailleurs [3]. »

Ce commerce se faisait par les mêmes voies qu'à l'époque gallo-romaine. Les voies fluviales servaient de préférence pour le transport des marchandises pesantes; un projet de canal du Danube au Rhin entrepris sous Charlemagne (793) dut être abandonné par suite de difficultés matérielles. Les voies romaines, faute d'entretien, offraient bien des difficultés et les péages rendaient la circulation coûteuse. Ces péages étaient une véritable plaie; ils s'étaient multipliés dans les proportions que la charte de Dagobert, citée plus haut, nous permet d'apprécier; péage sur les routes, aux carrefours, aux barrières, sur les ponts, sous les ponts, dans les ports, etc., etc. Les tarifs variaient suivant la fantaisie des seigneurs et des grands propriétaires, qui songeaient à augmenter leurs revenus, mais oubliaient d'entretenir les routes. Le possesseur d'une terre que traversait le chemin, celui qui en avait construit ou réparé une partie s'autorisait de cela pour exiger indéfiniment une contribution des voyageurs. Certains n'y mettaient pas tant de façons; ils tendaient une corde qui barrait le chemin. En 793,

[1] Dans d'autres foires, le comte partageait avec les moines; plus tard, pour beaucoup de foires, on voit les moines percevoir eux-mêmes et garder tout le produit. — [2] Au monastère de Flavigny, 775; à Saint-Germain-des-Prés, 786; à Saint-Denis, 815. — [3] E. Levasseur, *Hist. du commerce de la France*, 1911, t. I, p. 37.

Charlemagne recommande à ses officiers de faire entretenir par la population les ponts et les routes; en 805, il proscrit les péages nouveaux et indus; en 823, 829, 854, des capitulaires renouvellent ces prescriptions et nous attestent que nombre de ponts avaient été détruits.

VIII. Commerce monastique. — Nous ne pouvons négliger une des sources du commerce de ce temps. En étudiant les institutions du cénobitisme [1], les diverses règles monastiques nous ont montré partout en vigueur la double loi de la prière et du travail. Saint Macaire, saint Pakhôme, saint Basile sont d'accord pour imposer le travail des mains; même aux heures de méditation, beaucoup de cénobites ne quittent pas leur ouvrage et il doit en résulter une matière ouvrée en quantité considérable, si on veut bien tenir compte de la longue suite d'heures qu'employaient, consciencieusement, à leur travail une multitude d'adultes [2]. Il faut toutefois, croyons-nous, ne faire entrer en ligne de compte que les productions des moines vivant en communauté, car pour les ermites, bien que nombreux, ils vivaient trop à l'écart et dans un dénuement trop complet pour approvisionner régulièrement les marchés; en outre, leurs moyens étaient trop rudimentaires pour obtenir quantité et qualité; une bonne part de leur travail servait à les faire vivre au jour le jour. Il n'en était pas de même dans les monastères, agglomérations souvent considérables, où le travail était non seulement honorable et obligatoire, mais indispensable pour fournir aux dépenses de nourriture, de logement, d'habillement. Assez peu différent sur ce point de la *villa* romaine et mérovingienne, le monastère se suffisait à peu près complètement à lui-même. Dans les monastères de saint Pakhôme, on trouvait des moulins, des boulangeries, des forges, des tanneries et tous les corps de métiers indispensables à ces industries, outre des foulons, des cordonniers, des vanniers, des scribes. Ceux-ci préparaient toute la quantité réclamée par les besoins de la communauté, mais il y avait un excédent de matière première qu'on manufacturait, afin d'occuper les moines et d'en tirer meilleur parti; c'était cet excédent qui était vendu sur les marchés. La règle défendait de rechercher les gros bénéfices, de discuter les prix, mais en pratique, il fallait bien retirer une somme honnête de la marchandise et, pour fixer cette somme, c'était affaire aux procureurs justement soucieux de ne pas déprécier outre mesure la qualité de leur marchandise et la réputation de leurs ouvriers, ce qui ne peut manquer d'arriver si on abandonne la matière ouvrée trop au-dessous du juste prix.

En Occident, la situation est la même. Le travail est obligatoire pour tous [3], saint Augustin rappelle aux moines l'exemple de saint Paul « qui gagnait les choses nécessaires à l'existence par un travail légitime et honorable, semblable à celui des forgerons, des maçons, des cordonniers, des laboureurs et des autres artisans [4]. » Saint Jérôme, Cassien propagent et imposent ces mêmes maximes; mais surtout saint Benoît, qui consacre un chapitre entier de sa règle au travail des mains. Ce travail était celui des champs et celui des ateliers. On a dit souvent ce que fut le défrichement des campagnes incultes, l'asséchement des marais, le percement des forêts par les moines du VIe au Xe siècle; le travail des métiers a laissé des traces moins profondes et des souvenirs moins durables.

Une partie des produits était consommée dans le monastère, une autre portée sur les marchés. Un des religieux, d'une foi et d'une probité au-dessus du soupçon, était chargé de tout ce qui avait rapport à l'achat, à la vente, aux échanges. *Si quid vero ex operibus artificum venumdandum est, videant ipsi per quorum manus transigenda sunt : ne aliquam fraudem monasterio facere præsumant... In ipsis autem pretiis non subripiat avaritiæ malum : sed semper aliquantulum vilius detur quam ab aliis sæcularibus datur, ut in omnibus glorificetur Deus* [5]. La règle du Maître énonçait une prescription analogue : *Cum unaquæque ars aliquid perfectum, supervacuum usibus monasterii, vel mittendarum eulogiarum abundaverit, interrogata qualitate pretii, quantum a sæcularibus distrahi potest, tantum infra numnorum minori semper distrahatur pretio, ut agnoscantur in hac parte spiritales a sæcularibus actibus distantiaque separari... quæ diminutio prætii æstimatione abbatis artificibus debet constitui, ut sciant item quanta ementibus summa respondeant, et accepti pretii fraudem non possint facere de ipsa quantitate jam scienti abbati* [6].

Cette mesure était inspirée par l'esprit chrétien désireux de procurer au prochain le nécessaire sans gagner sur lui, même elle était justifiée par les conditions avantageusement exceptionnelles du travail monastique, dont la main-d'œuvre coûtait peu et qui jouissait de nombreux avantages, tels que les exemptions de péages et d'impôts. Mais ces avantages étaient compensés par l'abandon de la marchandise à un prix minimum. Par contre, ce minimum créait une concurrence redoutable au commerce privé [7].

IX. Immunités commerciales. — Évêchés et monastères ont bénéficié de franchises commerciales. « Ces privilèges se présentent sous une double forme. Les uns sont inscrits simplement dans le diplôme de l'immunité; ils la complètent. Les autres sont consignés dans un acte spécial. Cette charte confère ordinairement au monastère ou à l'église une exemption plus ou moins étendue des tonlieux ou des péages, parfois le droit d'établir des foires et des marchés ou encore la propriété de l'impôt perçu par le roi sur la circulation et sur les ventes [8]. » La fausse charte de Dagobert, en 629, en faveur de l'abbaye de Saint-Denis, n'est qu'une attribution de revenus et n'entraîne pas, à proprement parler, une concession d'immunité. Le plus ancien document de ce genre est un diplôme de Sigebert II pour l'abbaye de Stavelot (651); puis viennent ceux de Childebert III, pour Saint-Denis (710) et de Chilpéric II, pour Corbie (716) [9]. Viennent ensuite des diplômes carolingiens de Pépin, de Charlemagne, de Louis le Pieux, de Charles le Chauve. « Ces actes sont nombreux. Quatre ont pris place dans les formules impériales : un est le don du tonlieu à une église; trois sont des exemptions de l'impôt indirect dans tout l'empire ou des régions déterminées [10]. Notons ce premier fait. Les plus anciennes chartes d'immunité, celles qui sont insérées dans les formules de Marculfe et de Sens, ne contiennent aucune clause

[1] Voir ce mot. *Dictionn.*, t. II, col. 3047. — [2] *Codex regularum monasticarum et canonicarum*, de L. Holsten, édit. M. Brockie, 1759. *Regula Antonii*, 36, 40; *Reg. Macarii Alexandr.*, 11-14; *Reg. Pakhomii*, 57, 60, 62; *Reg. S. Basilii interr.* 66, 101, 102, 108; *Regula orientalis a Virgilio Diacono*, c. V; S. Jérôme, *Præfat. in reg. S. Pachomii*, 6; *Epist. S. Macarii ad monachos*, p. 21; *Reg. tertia Patrum*, 10. — [3] S. Augustin, *De opere monachorum*, c. XXV : *Nullo modo decet ut in ea villa, ubi fiunt senatores laboriosi, ibi fiant opifices otiosi, et quo veniunt relictis deliciis suis qui fuerant prædiorum domini, ibi sint rustici delicati*. P. L., t. XL, col. 572. — [4] S. Augustin, *De opere monachorum*, c. XIV, P. L., t. XL, col. 561. — [5] *Regula S. Benedicti*, c. LII, P. L., t. LXVI, col. 802. — [6] *Ibid.*, col. 804. — [7] A l'époque carolingienne, les céréales en excédent des villas impériales sont cotées moins cher que dans le commerce privé. — [8] Imbart de la Tour, *Des immunités commerciales accordées aux Églises*, dans *Questions d'hist. soc. et relig.*, III-12, Paris, 1907, p. 1-2. — [9] Pardessus, *Diplomata*, II, 319, 477, 501. — [10] K. Zeumer, *Formulæ imperiales*, n. 14, 20, 22, 24.

relative à des privilèges commerciaux. De cet ensemble de documents se dégage donc cette impression que l'immunité commerciale est surtout conférée par les Carolingiens, à l'époque même où l'évêché et l'abbaye, devenus grands propriétaires, prennent place dans le sénioral et l'organisation politique. C'est au VIIIe siècle que leur puissance économique commence à s'établir [1].

Les abbayes semblent plus favorisées que les églises, puisque, sur une trentaine de diplômes, six seulement sont à l'adresse des Églises de Trèves, Angers, Orléans, Nevers, Paris et Vienne; et cette préférence s'explique par la situation des monastères qui en faisait des colonies de travail, des centres de production, de consommation et d'échange. Après la terrible secousse des guerres civiles du VIIe siècle, les monastères sont des premiers à donner l'exemple de la reprise des traditions commerciales. Dès le VIIIe siècle des relations fréquentes et régulières s'établissent entre les abbayes et les villes, sur les marchés de la Gaule. Saint-Denis envoie des agents à Marseille, en Italie, en Germanie; Saint-Wandrille, en Flandre, à Thérouanne, pour l'acquisition des étoffes ou des draps. Nous trouvons des hommes de Saint-Remi de Reims à Aix et à Saint-Quentin; de Prüm, à Bologne, Cologne, Coblentz et Metz; de Saint-Germain, à Rouen, Troyes, Angers, Amiens, Quentovic, Utrecht, Doorstedt. Toutefois le grand essor commercial n'est pas antérieur à Charlemagne. Les routes recommencent à voir les agents des monastères parcourant les grands marchés, préparant leurs achats et leurs ventes. Des chars traînés par les bœufs, *carra*, ou de simples charrettes, *carrada*, forment de longues files de marchandises qui dépassent les piétons portant la hotte sur le dos ou poussant devant eux un bidet surchargé. Attelages et piétons ne partaient pas à l'aventure, leur caravane était escortée de serviteurs à pied ou à cheval, bien munis d'armes et de rotins, et tout ce monde marchait sous la direction d'un moine ou d'un « fidèle ».

De préférence, on recourait aux voies fluviales, moins lentes et plus sûres; la Seine était particulièrement fréquentée, mais le Rhin, la Loire, le Rhône et leurs affluents portaient à destination leur contingent de chalands. « Monastères et évêchés avaient de véritables flottilles qui sillonnaient les cours d'eau en tous sens. Le commerce de la Loire était, à peu près, entre les mains des grandes abbayes riveraines : Saint-Aignan, Fleury, Saint-Mesmin, Saint-Martin, Cormery, Saint-Serge d'Angers. Leurs barques parcouraient le fleuve, ses principaux affluents, le Loir, la Mayenne, la Sarthe, la Nièvre, le Cher, servant ainsi à mettre en relations la Neustrie et l'Aquitaine. Leur situation sur la frontière des deux régions dut contribuer beaucoup à étendre leur commerce; Saint-Germain, Saint-Denys et Fontenelle se partagent le trafic de la Seine, de l'Oise et de la Marne; l'Ile-Barbe, Tournus, celui du Rhône, de la Saône et du Doubs. Les barques de Prüm remontent ou descendent la Moselle et le Rhin [2]. » Ces embarcations étaient gouvernées par un patron, *rector navis*, que nous signalent plusieurs documents; elles avaient sans nul doute leur port d'attache dans quelque *villa* du monastère. Dès le VIIe siècle, les moines se font céder par les rois quelques *villæ* riveraines d'un fleuve et qui leur servent d'échelles commerciales. Sigebert II accorde au monastère de Stavelot les deux ports de *Sellæ* et de *Vagatio* sur la Loire (651) [3]; Charlemagne concède à Saint-Germain-des-Prés la *villa Madriolæ* sur la Seine et le droit exclusif d'y établir un port (786); Saint-Denis obtient Pontoise; Saint-Wandrille, Caudebec (853); Marmoutiers, une chapelle, Saint-Symphorien, « sur le cours de la Loire avec un port sur chaque rive » (852). Voici l'origine d'un des monopoles les plus vexatoires de la féodalité.

Nous ne trouvons pas, avant la période carolingienne, la preuve que les monastères et les églises aient possédé des dépôts, magasins, entrepôts dans les villes, et exclusivement réservés aux marchands du monastère. Il est peu vraisemblable qu'il n'en fut pas ainsi, puisque, dès 706, un diplôme de Childéric II pour Corbie nous apprend que le roi « s'engage à donner aux envoyés du monastère des palefrois, *veredi* ou *paravedi*, des *tracloriæ*, tant à ceux qui vont qu'à ceux qui reviennent, et, au retour, douze chariots, de localité en localité, dans les régions fixées par les coutumes et jusqu'à ce que le cellérier du monastère y revienne [4]. » Ainsi l'abbaye de Corbie obtient non seulement des franchises commerciales, mais également des transports qui, évidemment, ont une destination, l'entrepôt des moines ou des clercs dans la ville de marché. Toutefois, je ne voudrais pas en conclure qu'aux débuts du VIIIe siècle, un grand monastère comme Corbie n'a pas d'outillage commercial et doit recourir à la générosité royale pour organiser son trafic et assurer ses transports aux frais du fisc [5]. Les moines auront dû trouver qu'il était sage de ménager leur matériel et leur personnel et qu'il pouvait être d'un bon exemple et d'une prudente administration de montrer qu'ils étaient gens à obtenir le concours des fonctionnaires officiels; c'était une enseigne qui pouvait donner à réfléchir aux malintentionnés et attirer les indifférents. Un tel privilège pouvait d'ailleurs n'être qu'exceptionnel et comme il n'a pas été réservé à la seule maison de Corbie, on se demande ce qui serait arrivé si, au moment des foires principales ou à l'époque des marchés les plus achalandés, le roi avait été invité par tous ses privilégiés à leur fournir ce à quoi il s'était engagé; ceci l'eût amené à être l'entrepreneur de tout le charroi ou d'une grande partie au moins. D'ailleurs les monastères et les églises bien pourvus d'hommes, de marchandises et d'argent, n'avaient-ils pas avantage à assurer à leur gré et sous leur propre responsabilité le transport de leurs échanges? Agir autrement, c'était sans doute s'exonérer de frais peut-être élevés, mais c'était se mettre entre les mains de gens qui n'obéissaient guère, ou trop tard, ou de mauvaise grâce; bref, c'était se livrer à l'administration, dont Dieu garde!

Les grandes abbayes ressemblaient donc à ces riches propriétaires qui envoient leurs paysans vendre leur vin, leur blé ou leurs fourrages. Sous cette forme, l'organisation commerciale est encore domaniale. Mais déjà se dégageait une conception un peu différente, à mesure même que grandissait l'importance du trafic. L'obligation du transport était très lourde pour les tenanciers. Les monastères ne pouvaient guère, non plus, dégarnir leurs domaines; souvent, ils avaient converti en redevances pécuniaires un certain nombre de ces corvées. L'étendue même de leurs affaires les obligeait peu à peu à confier à des hommes spéciaux leurs intérêts [6]. Aussi voit-on se former autour d'eux toute une classe d'hommes, les marchands, *negotiatores*, et dont le rôle semble avoir été très différent de celui des tenanciers, libres, colons ou serfs. La plus ancienne mention que nous

[1] Imbart de la Tour, *Des immunités commerciales accordées aux Églises*, p. 2. — [2] *Op. cit.*, p. 8. — [3] Pardessus, *Diplomata*, n. 319. — [4] *Ibid.*, n. 501. — [5] Imbart de la Tour, *op. cit.*, p. 11. — [6] Et nous croyons qu'à partir de ce moment, les conseils désintéressés de saint Benoît ont dû être souvent mis en oubli. Ces représentants n'étaient pas moines, ils faisaient des affaires, celles des moines, mais les leurs aussi, et ils ne devaient pas être toujours d'humeur à vendre leurs denrées moins cher que le voisin vendait les siennes.

ayons de ces marchands nous est donnée par un diplôme de l'abbaye de Saint-Denis (775). L'immunité est conférée « tant aux navires, aux chars, aux bêtes de somme, qu'aux marchandises portées à dos d'homme et aux marchands... » Ce terme se retrouve dans un diplôme de Flavigny, de la même année, et une charte de Saint-Germain, de 779 : *monachi vel negotiatores eorum, aut homines eorum*; il devient fréquent au IXe siècle.

Faut-il confondre ces marchands avec les tenanciers chargés des transports? Les textes les distinguent nettement. En les nommant même à la suite des tenanciers, ils nous indiquent que tout autre était leur office. Ces marchands semblent bien avoir été chargés des acquisitions ou des ventes. A Reims, notamment, nous savons que le soin de vendre le sel et le vin était confié à des hommes spéciaux. Il dut en être ainsi dans les autres monastères. Toutes les grandes opérations commerciales se faisaient par leur entremise. Peut-être, comme les courtiers modernes, devaient-ils se rendre dans les marchés, dans les villes et avaient-ils mission de les négocier.

« Quelle était leur condition? Nous ne la connaissons pas avec précision. A Prüm, ces marchands paraissent établis dans un domaine. Mais dans certaines chartes les termes mêmes qui les désignent nous montrent bien qu'ils n'étaient ni colons ni serfs. On dit d'eux qu'ils « espèrent dans la bienveillance du monastère » et ils sont opposés à ceux qui « résident sur la terre. » Nous trouvons ailleurs cette expression. Elle s'applique à des libres recommandés. Toute grande abbaye avait sa clientèle d'affranchis, de bénéficiers, de précaristes. Ces hommes lui promettaient fidélité et engageaient leurs services. Il est naturel de croire qu'elle choisissait par eux ses représentants.

« Quels étaient leurs droits? Pouvaient-ils, trafiquant pour l'abbaye, trafiquer pour eux-mêmes? disposer d'une part de leur temps, comme l'artisan d'une partie de son travail? Aucun texte ne nous le dit. Peut-être leur était-il permis, en échange de leurs services, de faire pour leur compte certaines entreprises. Nous pensons bien que la protection du monastère, l'immunité qui s'étendait à ses serviteurs et à ses agents était une faveur trop précieuse pour n'être pas briguée par une foule d'hommes. Mais les documents sont muets sur les rapports juridiques qui unissaient ces marchands au monastère qui les employait.

« Ce que nous savons mieux, c'est qu'ils forment dans le monastère un groupe à part. Unis sans doute par les mêmes fonctions, obligés de se servir de répondant, de co-jureurs, les uns aux autres, ils constituent déjà, par la force des choses, une classe distincte de la population servile ou des tenanciers libres. Comme à Saint-Riquier, ils ont, dès le XIe siècle, dans l'enceinte même ou sur le territoire du monastère, un quartier spécial. Assurément, ce groupe ne forme pas encore une association. Il n'a ni chefs, ni statuts, ni caisse. Encore moins cette association serait-elle libre. Ces hommes dépendent du monastère qui les protège et qu'ils servent. Mais on peut s'imaginer les transformations qui relâchent ces liens de dépendance. Simples recommandés, ils forment une clientèle qui n'est ni attachée au sol ni même à un maître. Imaginez maintenant que, toujours placés sous la protection du saint, ils travaillent pour leur compte et à leur profit, redevables seulement de services ou de cens déterminés; la même évolution se fera dans l'organisation du commerce et dans celle du travail. Les corporations industrielles sont souvent sorties des *ministeria* établis sur le domaine [1]. »

Les privilèges concédés par l'immunité visent l'exemption des entraves mises au commerce sous forme de tonlieu, péages, droits de toute nature. Certaines chartes reconnaissent aux monastères et à leurs hommes, à leurs marchands, « le droit de s'arrêter en tous lieux, d'aborder, de se rendre au marché, d'y acheter et d'y vendre, » sans être soumis à l'impôt. C'est la franchise complète de tous droits, celle qu'ambitionnent la plupart des maisons monastiques, qui la demandent étendue à tous les produits et valable dans le royaume entier; mais le menu fretin se contente de beaucoup moins, c'est déjà une affaire sérieuse pour les petites abbayes, les prieurés qui végètent à grand'peine, d'obtenir l'immunité pour une région, une simple localité, d'être dégrevées de certaines taxes plus lourdes ou plus déplaisantes. En 671, l'abbaye de Der se tient pour satisfaite d'obtenir l'exemption du *rotaticum* dans les villes et dans les marchés. S'il s'agit de bateaux, le roi n'exempte pas la flottille encore, mais quelques unités seulement : Cormery, deux; Nevers, Angers, Charroux, trois; Vienne, cinq; Saint-Philibert, six. Corbie elle-même sait qu'il faut savoir être modeste dans ses exigences; il lui suffit que le roi l'exempte de toutes taxes sur 30 muids de garum, 5 livres de cannelle, 10 000 livres d'huile, 30 livres de poivre, 2 livres de girofle, 150 livres de cumin, etc. Fréquemment, le diplôme royal exempte « les objets nécessaires au monastère [2]. » En ce cas, le privilège se restreint aux denrées consommées dans la maison et non à son commerce. Au contraire, c'est bien le commerce qui est favorisé lorsque l'immunité interdit au comte ou au fonctionnaire royal d'entrer dans le domaine d'église ou de monastère « pour y lever les tonlieus, » clause qui se rencontre dans un grand nombre d'actes. Désormais l'évêque ou l'abbé réclamera et percevra lui-même les tonlieus pour le roi, jusqu'au jour où celui-ci les abandonnera; voilà donc l'évêque ou l'abbé percevant les taxes sur la circulation et la vente dans son domaine distendu le plus possible. De là à lui accorder le droit de provoquer et d'activer cette circulation par la concession de marchés nouveaux, il y a un pas vite franchi. Cette concession des marchés marque une transformation de l'immunité commerciale; nous aurons l'occasion de l'étudier.

X. Bibliographie. — *Analecta juris pontificii*, t. IV, p. 473. — E. d'Auriac, *Recherches historiques sur le commerce de la France dans les premiers temps de la monarchie*, in-8°, Amiens, 1883. — A. Beer, *Allgemeine Geschichte des Welthandels*, 3 in-8°, Wien, 1860-1884. — J.-B. Béraud, *Le commerce, la navigation, les arts des peuples anciens et des peuples modernes*, in-8°, Paris, 1861. — Bilhon, *Dissertation sur l'état de commerce des Romains*, in-8°, Paris, 1788. — Blancard, *Documents inédits sur le commerce de Marseille au moyen âge*, 2 vol., in-8°, Marseille, 1884-1885. — Bonnard, *La navigation intérieure de la Gaule à l'époque gallo-romaine*, in-8°, Paris, 1792. — L. Bréhier, *Les colonies d'Orientaux en Occident au commencement du moyen âge, Ve-VIIIe siècle*, dans *Byzantin. Zeitschrift*, 1903, t. XII, p. 1-39. — R. Cagnat et Besnier, *Mercatura*, dans Saglio-Pottier, *Dictionn. des antiq. grecq. et rom.*, t. III, part. 2, 1904, p. 1769-1783. — Carnazza, *Il diritto commerciale dei Romani*, in-8°, Catana, 1891. — L. Delisle, *Études sur la condition de la classe agricole en Normandie pendant le moyen âge*, in-8°, Évreux, 1851. — E. Desjardins, *Géographie historique et administrative de la Gaule romaine*, 4 vol., Paris, 1876-1885. — W. Drumann, *Die Arbeiter und Communisten in Griechenland und Rom*, in-8°, Königsberg, 1860, p. 277 sq. — Duesberg, *Histoire du commerce, de la géographie et de la navigation chez tous les peuples*.

[1] Imbart de la Tour, *op. cit.*, p. 16-18. — [2] Pardessus, *Diplomata*, n. 501, en 716.

in-8°, Paris, 1849. — Dureau de la Malle, *Économie politique des Romains*, in-8°, Paris, 1840, t. I, p. 223 sq.; t. II, p. 366, 391, 452. — Fagniez, *Documents relatifs à l'histoire de l'industrie et du commerce en France, depuis le Ier siècle avant Jésus-Christ, jusqu'à la fin du XVe siècle*, 2 vol. in-8°, Paris, 1898-1900. — Francotte, *L'industrie dans la Grèce ancienne*, in-8°, Bruxelles, 1900-1901. — E. de Fréville, *Mémoire sur le commerce maritime de Rouen depuis les temps les plus reculés jusqu'à la fin du XVIe siècle*, 2 vol. in-8°, Rouen, 1857; *De la civilisation et du commerce de la Gaule septentrionale*, dans *Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France*, 1855, t. XXII, p. 87-146. — Friedländer, *Sittengeschichte Roms*, trad. franç., 4 in-8°, Paris, 1865-1874. — E. Frignet, *Histoire de l'association commerciale depuis l'antiquité jusqu'à nos jours*, in-8°, Paris, 1867. — F.-X. Funk, *Handel und Gewerbe im christlichen Altertum*, dans *Theolog. Quartalschrift*, 1876, t. LVII, p. 337-391; voir col. 2473, note 4. — Fustel de Coulanges, *Étude sur les origines du régime féodal du VIe au VIIIe siècle*, dans *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, 1891, t. CII. — W. Heyd, *Histoire du commerce du Levant au moyen âge*, trad. franç. par Farcy-Raynau, 2 vol. in-8°, Leipzig, 1886. — P. Huvelin, *Essai historique sur le droit des marchés et des foires*, in-8°, Paris, 1897. — Imbart de la Tour, *Des immunités commerciales accordées aux Églises*, dans *Questions d'histoire sociale et religieuse*, in-12, Paris, 1907, p. 1-29. — A. Jacobs, *Note sur le commerce en Gaule au temps de Dagobert d'après les diplômes mérovingiens*, dans *Revue archéologique*, 1861, part. I, p. 187-195. — C. Jullian, *Histoire de Bordeaux depuis les origines jusqu'en 1895*, in-4°, Bordeaux, 1895. — A. Laudy, *Histoire du commerce parisien sous les deux premières races* (vers 1873) [*non vidi*]. — E. Levasseur, *Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789*, 2 vol. in-8°, Paris, 1900; *Histoire du commerce de la France*, Ire part. : *Avant 1789*, in-8°, Paris, 1911. — *Manuel des antiquités romaines*, trad. française, t. IX. — J. Marquardt, *Administration romaine* : 2e partie, *Organisation financière*, in-8°, Paris, 1888; t. XIV-XV, *Vie privée des Romains*, Paris, 1893. — De Mas-Latrie, *Relations et commerce de l'Afrique septentrionale depuis les temps les plus anciens*, in-8°, Paris, 1886. — R. Mayr, *Lehrbuch der Handelsgeschichte auf Grundlage der Wirthschafts- und Sozialgeschichte*, 1894. — Fr. Mengotti, *Del commercio de' Romani della prima guerra punica a Costantino*, in-8°, Padova, 1787. — Du Mesnil-Marigny, *Histoire de l'économie politique des anciens peuples de l'Inde, de l'Égypte, de la Judée et de la Grèce*, 3 vol. in-8°, Paris, 1876. — O. Noël, *Histoire du commerce du monde depuis les temps les plus reculés*, 3 vol. in-8°, Paris, 1891, 1894, 1906. — Pastoret, *Recherches et observations sur le commerce et le luxe des Romains et sur leurs lois commerciales et somptuaires*, dans *Mémoires de l'Académ. des inscr. et belles-lettres*, t. III, p. 285 sq., 355 sq.; t. V, p. 76 sq.; t. VII, p. 125 sq. — H. Pigeonneau, *Histoire du commerce de la France* (jusqu'à Richelieu), 2 vol. in-8°, Paris, 1885-1889. — C. Port, *Essai sur l'histoire du commerce maritime de Narbonne*, in-8°, Paris, 1854. — J. Reinaud, *Relations politiques et commerciales de l'empire romain avec l'Asie orientale pendant les cinq premiers siècles de l'ère chrétienne*, dans *Comptes rendus de l'Académie des inscript. et belles-lettres*, 1863, t. VII, p. 67-107, 343-345. — W. Richter, *Handel und Verkehr der wichtigsten Völker des Mittelmeeres, im Altertume*, in-8°, Leipzig, 1886. — G. A. Saalfeld, *Italogræca*, II, *Handel und Wandel der Römer unter griechischer Beeinflussung*, in-8°, Hanover, 1882. — Scherer, *Histoire du commerce de toutes les nations depuis les temps anciens jusqu'à nos jours*, trad. Richelot et Vogel, 2 vol. in-8°, Paris, 1857. — Speck, *Handels-Geschichte des Alterthums*, 1900, I. *Die orientalischen Völker*; 1901, II. *Die Griechen*. — Vidal de la Blache, *Les voies du commerce dans la Géographie de Ptolémée*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1896, p. 456 sq. — M. Voigt, *Privatalterthümer und Kulturgeschichte der Römer*, in-8°, Nordlingen, 1887, p. 747-931. — Walter, *Geschichte des römischen Rechts*, 3e édit., 2 vol. in-8°, Bonn, 1860, t. I, p. 302, 307, 515, 553, 557, 562, 579, 589, 595.

H. Leclercq.

COMMERCIAIRE. L'intérêt de cette épitaphe est d'ajouter une profession à celles que nous avons déjà vu exercer par les chrétiens. C'est un *commerciarius*, le mot latin a été grécisé et il désigne une fonction publique relative à la perception des douanes. Le défunt était apparenté à un personnage consulaire qui fut consul en 434; quant à la date 104, nous ignorons à quelle ère elle se rapporte.

Cette grande dalle de marbre était incomplète aux deux extrémités quand elle a été trouvée, lors des réparations faites au dallage de la cour de la grande mosquée *Haram-esch-chérif*, à Jérusalem; l'original a été brisé, mais un estampage avait été pris.

]KΩMEPKIAPOC ΑΝΕΨΙΟCΑΡΕΟΒΙ[
]ΩΝΥΠ ΩΝΕΝΘΑΚΑΤΑΚΙΤΕΟΑs(
]OCKΩNEYZETEYΠEPAYTOYA[
]TOCTHCOCIACMNHMHCMΗΔΕΚΕΜΕΡ[
+ ΙΝΔΑΕΤΟΥCΡΔ +

.....κωμερκιάριος, ἀνεψιὸς Ἀρεοβί[νδου] ‖ [ἐκ τ]ῶν ὑπ[ατικ]ῶν, ἐνθὰ κατάκειται, ὁ [πρῶτο.... ‖ ....ος [κων....] Εὔξετε ὑπὲρ αὐτοῦ ἀ[ξίου] ‖ ὅν] τος τῆς ὁσίας μνήμης. Μη(νὶ) δεκεμβρ[ίου].... ‖ ἰνδικτιῶνος ᾶ, ἔτους ρδ

«... commerciaire, cousin d'Aréobindus, personnage consulaire, repose ici, proto... Priez pour lui, car il est digne de la sainte mémoire. Le... décembre, indiction 1, l'an 104. »

H. Leclercq.

COMMODILLE (Catacombe de). — I. Découverte. II. Antiquité. III. Félix et Adauctus. IV. Digna et Mérita. V. Némésius. VI. La crypte historique. VII. Épigraphie. VIII. Bibliographie.

I. Découverte. — En 1720, Boldetti découvrit sur la voie d'Ostie le cimetière de Commodille dont l'entrée se trouvait sur le chemin de jonction qui mène de Saint-Paul à Saint-Sébastien, ou *via delle sette Chiese* [1]. C'était un progrès sur Bosio qui n'était pas arrivé à déterminer la position exacte de ce cimetière [2], mais Boldetti se trompa sur le vocable, qu'il pensa d'abord être celui de Lucine; heureusement les noms des saints vénérés en ce lieu lui apparurent sur les fresques d'une crypte. Pénétrant dans une grande galerie du cimetière, il vit s'ouvrir à droite une petite basilique. C'était probablement la crypte historique formant une basilique souterraine à laquelle correspondait la basilique supérieure. Dans cette chapelle, Boldetti nous apprend qu'il vit des peintures qui, d'après sa description, devaient être de style byzantin. L'une d'elles représentait le Christ entre deux saints; auprès d'une figure il lut l'inscription verticale : SCA MERITA. Là aussi se trouvait l'image d'un prêtre SCS

[1] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 3, avec un plan informe reproduit dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1907, p. 280. — [2] Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 164-165, 169; les hypogées qu'il visita sur la voie d'Ostie étaient peu éloignés de Saint-Paul.

FELIX et celle d'un soldat SCS ADIVTVS, et une image de la Vierge. Ces noms étaient ceux des saints qui avaient reposé au cimetière de Commodille pendant des siècles. L'identification était certaine: Boldetti se hâta de prendre un léger croquis des peintures de la crypte, comptant y revenir, mais huit jours après sa découverte la voûte de la chapelle s'écroula [1]. Boldetti a indiqué avec assez de précision la situation de la crypte pour qu'il fût possible de la retrouver [2].

Le nom de Commodille est, selon toute vraisemblance et par analogie avec ce qui s'est pratiqué pour les autres cimetières, celui de la fondatrice ou de la propriétaire du terrain; personnage d'ailleurs parfaitement inconnu. La date de la création du cimetière de Commodille n'est pas connue; ses galeries ravagées ont été violées et dépouillées de leurs insignes et inscriptions pouvant servir à une détermination chronologique. Toutefois, c'est ici que Boldetti « aurait découvert les deux fameuses inscriptions à dates de consulaires de 107 et de 111 qui occupent le second et le troisième rang dans le recueil de J.-B. De Rossi [3]. Le fait serait des plus importants pour l'histoire du cimetière. Mais, comme nous l'a fait observer un des meilleurs connaisseurs des catacombes, M. H. Stevenson, l'authenticité de ces inscriptions, ou du moins leur provenance du cimetière de Commodille, n'est pas assez certaine pour servir à dater un hypogée qui ne présente, par ailleurs, aucune marque d'une si haute antiquité [4]. » Peut-être l'avenir réserve-t-il la découverte de quelques embranchements de la catacombe dans la direction de Saint-Paul dont la proximité et le souvenir de la tombe apostolique qu'on y gardait permettraient de supposer à ces ambulacres une haute antiquité [5]. Ce qui est certain, comme on peut s'en rendre compte en parcourant certaines galeries, c'est que le cimetière avait une extension considérable [6].

Voici en quels termes le désignent les anciens itinéraires : Index cœmeteriorum : *Cymiterium Commodille ad sanctos Felices et Adauctos via Ostiense* [7]. — Itinerarium Salisburgense : *Et sic vadis ad occidentem et invenies S. Felicem episcopum et martyrem, et descendis per gradus ad corpus eius, et sic vadis ad S. Paulum via Ostiensi.* — Epitome de locis SS. martyrum : *Et non longe inde ecclesia S. Felicis est, ubi ipse dormit; cum quo, quando ad cælum migravit, pariter properavit Adauctus, et ambo requiescunt in uno loco. Ibi quoque et Nomeseus martyr cum plurimis jacet.* — Notitia portarum... e Joanne Malmesburiensi : *Et non longe in ecclesia sanctæ Theclæ sunt martyres Felix et Adauctus et Nemesius.* — Itinerarium Einsiedlense : *Inde ad S. Felicem et Adauctum et Emeritum* [8].

A ces renseignements d'ordre topographique viennent se joindre deux textes épigraphiques dans lesquels sont relatés des aménagements faits à la basilique et deux textes importants du *Liber pontificalis*, enfin divers textes hagiographiques.

II. Antiquité. — Le cimetière de Commodille est creusé sous une colline qui dévale vers la voie d'Ostie et se rapproche de la basilique élevée sur la tombe de saint Paul, enseveli dans la crypte de Lucine, sur cette même voie d'Ostie. Quelque parti qu'on suive touchant la direction de l'ancienne voie [9] et la position de l'*area* de Lucine, on doit admettre que le cimetière de Commodille, dont les dernières ramifications sous la colline devaient se rapprocher de la voie publique, était très peu éloigné de l'*area* de Lucine et de la tombe de l'apôtre. C'est ce qui explique comment Boldetti les a d'abord confondus [10], faute aussi de s'être rappelé que l'*area* de Lucine était un cimetière à ciel ouvert [11]. Aringhi avait commis la même erreur en donnant le nom de Lucine au plan d'une portion de cimetière dont l'entrée se trouvait précisément sur la *via delle sette Chiese*, là même où se trouve aujourd'hui l'entrée de la catacombe de Commodille [12]. C'est donc bien à ce dernier cimetière qu'il faut rapporter les inscriptions copiées par Boldetti dans les prétendues galeries de Lucine, lesquelles n'ont jamais existé. Les deux plus anciennes inscriptions chrétiennes datées en proviendraient, nous l'avons dit, se rapportant aux années 107 et 111 [13] :

N·XXX· SVRA ET SENEC·COSS.

à propos de laquelle nous avons déjà étudié la signification du chiffre 30, et celle-ci [14] :

SERVILIA · ANNORVM ·XIII·
PIS · ET · BOL · COSS ·

C'est encore au cimetière de Commodille qu'il faut rapporter deux autres épitaphes conservées par Boldetti, l'une datée de l'année 235 [15].

AVRELIA DVLCISSIMA FILIA QVAE
DE SAECVLO RECESSIT
VIXIT · ANN · XV · M · IIII
SEVERO · ET · QVINTIN · COSS

l'autre qu'on peut attribuer au IIe siècle, à raison de ses symboles et de ses formules [16]; voici la copie qu'en a laissée Marangoni (fig. 3187).

La rencontre de quatre inscriptions si anciennes ne permet guère de mettre en doute la haute antiquité du cimetière de Commodille. Si les deux inscriptions datées de 107 et 111 ne sont pas absolument convaincantes, la dernière transcrite s'en rapproche assez pour

[1] Boldetti, *Osservazioni*, p. 511-517; F. Bianchini, *Anastasii Bibliothecarii de vitis roman. pontif.*, t. II, p. CXXVII, dit avoir eu le dessin des peintures par Marangoni.

[2] H. Delehaye, *Les saints du cimetière de Commodille*, dans *Anal. boll.*, 1897, t. XVI, p. 18 : « Il faut la chercher dans la propriété de MM. Seralini, à trente pas sur la gauche du chemin d'entrée. On y remarque, en effet, une sorte de lucernaire, dans lequel se sont engouffrés des sables et des débris de toutes sortes, qui doivent avoir comblé la chapelle souterraine. O. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, II, *Itinéraire des catacombes*, 2e édit., 1903, p. 89-90 : « Dans la vigne, à gauche de l'entrée actuelle, on reconnaît les traces des lucernaires qui devaient éclairer la galerie aboutissant à la crypte historique. Il serait aisé de retrouver la crypte vue par Boldetti. »

[3] *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, p. 3, 7.

[4] H. Delehaye, *op. cit.*, p. 18.

[5] En tous cas, on ne peut, comme Boldetti avait fait tout d'abord, confondre le cimetière de Commodille avec celui de Lucine, ils sont trop distants et le niveau des deux catacombes n'est pas le même.

[6] O. Marucchi, *Il cimitero di Commodilla e la basilica cimiteriale dei SS. Felice e Adauto lui recentemente scoperta*, dans *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1904, p. 42.

[7] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 182-183; pour l'*Index cœmeteriorum*, nous donnons la leçon du ms. Chigi A. V. 141, d'après *Bull. di archeol. crist.*, 1878, p. 46.

[8] R. Lanciani, *L'Itinerario di Einsiedeln*, p. 7, a lu : *et Emeritum*.

[9] E. Stevenson, dans *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, 1897, p. 283 sq ; 1898, p. 60 sq ; Borsari, dans *Notizie degli scavi*, nov. 1898, p. 450 sq.; O. Marucchi, dans *Nuovo bullettino*, 1904, p. 153.

[10] Boldetti, *Osser. sopra i cimiteri cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 3.

[11] E. Stevenson, dans *Nuovo bullettino di archeol. crist.*, 1898, p. 60 sq.

[12] Aringhi, *Roma subterranea*, 1659, t. II, p. 417.

[13] De Rossi, *Inscripl. christ. urb. Romæ*, 1861, t. I, p. 3, n. 1 ; voir *Dictionn.*, t. III, col. 1335-1336.

[14] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 7, n. 3; Boldetti, *op. cit.*, p. 78.

[15] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 12, n. 7; Boldetti, *op. cit.*, p. 79.

[16] Boldetti, *Osserv. sopra i cimiteri cristiani*, p. 51; De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 186 ; *la quale sebbene priva di data, pure ha molta apparenza d'essere in circa di quell'età, e la reputo una delle antichissime tra le cristiane di Roma. Eccone la copia fatta dal Marangoni, assai più completa di quella del Boldetti.*

les appuyer solidement [1]; en outre, la forme particulière de certaines tombes, assez semblables à celles des cimetières juifs, est une autre garantie de cette haute antiquité. La proximité de la tombe apostolique, autour de laquelle le terrain trop friable s'opposait à l'existence d'une catacombe, peut aider à comprendre que, de très bonne heure, des galeries aient été creusées, à proximité de l'*area* de Lucine, qui gardait le souvenir de saint Paul [2].

III. Félix et Adauctus. — Au dire des récits hagiographiques, le cimetière de Commodille aurait reçu, à des dates différentes, deux groupes de martyrs et un martyr isolé : sous Valérien (257-258), Digna et Émérita [3]; sous Dioclétien (303-305), Félix et Adauctus, enfin Némésius dont la présence est attestée par une inscription. Nous allons d'abord nous occuper des deux groupes.

Au 30 août, le Martyrologe hiéronymien fait mention des martyrs Félix et Adauctus [4] : *Romæ Commodilla, Felicis Gaudentiæ virginis cum aliis tribus et Adaucti.* C'est, en effet, à cette date que les plus anciens documents liturgiques, et notamment le sacramentaire léonien [5], assignent l'anniversaire des martyrs auxquels le pape Damase consacra un de ses poèmes épigraphiques dont J.-B. De Rossi a retrouvé un fragment original [6] :

O semel atque iterum vero de nomine Felix,
Qui intemerata fide, contempto principe mundi,
Confessus Christum cælestIA REgna petisti.
O vere pretiosa fides, coGNOSCite, fratres,
Qua ad cælum victor paritER PROPERavit Adauctus.
Presbyter his Verus, DaMASO RECTore jubente,
Composuit tumulum sanctorum limina adornans.

Au point de vue historique, les renseignements sont maigres : Damase a chargé le prêtre Verus d'orner le tombeau de deux martyrs nommés Félix et Adauctus, à qui le supplice a conféré une sorte de fraternité. Si le pape avait connu quoi que ce fût sur ces personnages, il n'eût vraisemblablement pas manqué de le dire, sauf à se couvrir d'un *ferunt* ou d'un *fama refert* mais ce qu'il a ignoré, d'autres l'ont su ou ont prétendu le savoir et l'ont consigné dans des actes dont Tillemont dira : « Ils ne valent quoy que ce soit [7], » et aujourd'hui « il ne se trouvera personne qui ne partage l'avis de ce dernier [8]. »

La recension la mieux recommandée, celle qui se lit dans le martyrologe d'Adon, au 30 août, se développe autour de ce thème :

1° Félix et Adauctus souffrirent au temps des empereurs Dioclétien et Maximien et du préfet Dracus.

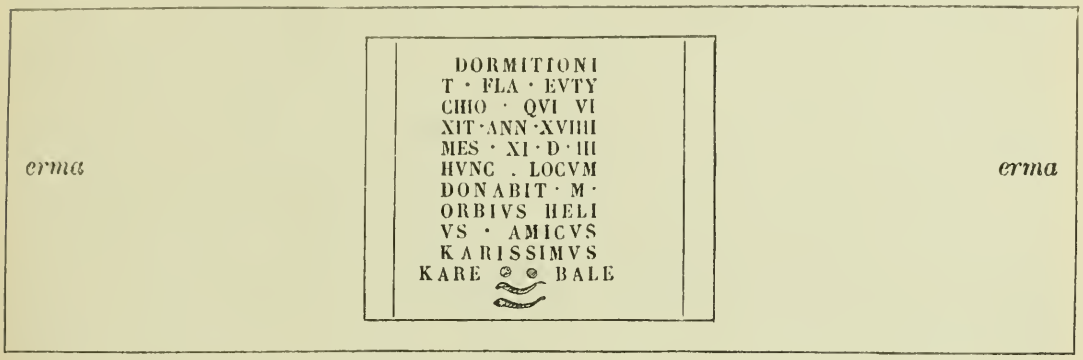
2° Félix était l'aîné de deux frères portant le même nom et tous deux prêtres : *nomine et opere Felices ambo presbyteri.*

3° Félix est conduit successivement aux temples de Sérapis, de Mercure et de Diane. Il fait tomber les statues de ces divinités en soufflant dessus.

4° Le préfet le fait torturer, puis conduire sur la voie d'Ostie, près d'un arbre sacré qui abritait un petit temple. A la prière du saint, l'arbre tombe en écrasant le temple et l'idole. A cette nouvelle, le préfet condamne le martyr à être décapité.

5° En allant au supplice, il rencontre un chrétien, qui se déclare aussitôt et se livre au bourreau. Comme le nom de ce nouveau martyr n'était connu de personne, on l'appela Adauctus, *quod sancto Felici auctus sit ad coronam.*

6° Les chrétiens ensevelirent les deux saints mar-



8137. — Inscription de Fl. Eutychius. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 18.

[1] O. Marucchi, dans *Nuovo bullettino di archeol. crist.*, 1904, p. 157, ne doute pas, d'après le témoignage des inscriptions datées de 107 et 111, que le cimetière ne remonte à la fin du Ier siècle : *e dalle due prime siamo accertati chel cimitero già esisteva negli esordi del secondo secolo e quindi che assai probabilmente era già fondato anche alla fine dei primo.* — [2] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 207, avait eu quelque idée d'une relation existant entre l'*area* et la catacombe; il écrivait : *Sepulcrum Pauli apostoli in prædio Lucinæ (facile conjunctum cœmeterio Commodillæ).* — [3] Pour Digna et Émérita, *Acta sanct.*, septembr. t. VI; pour Félix et Adauctus, *Acta sanct.*, aug. t. V; pour Némésius, que De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 180-181; *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. II, p. 102, et H. Delehaye, dans *Anal. boll.*, 1897, p. 19, écartent de la voie d'Ostie pour le reporter avec le groupe de saint Étienne, pape, sur la voie Latine, je crois avec O. Marucchi, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1905, p. 17-30, et P. Allard, dans *Revue des quest. histor.*, 1906, t. LXXX, p. 301, que ce Némésius est le saint du cimetière de Commodille. Cf. Franchi de Cavalieri, *Note agiografiche*, Roma, 1912, p. 41-53. — [4] Il en fait également mention le 29 août, dans ce groupe : *Candida*, Felix, *Foricia*, Adausia, *Gemellina*. Cf. *Acta sanct.*, 29 août, t. VI, p. 515. — [5] *Sacrament. Leonianum*, dans Muratori, *Liturgia romana vetus*, in-fol., Venetiis, 1748, t. I, col. 401. — [6] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1877, p. 19; *Roma sotterr.*, t. I, p. 120; ce fragment actuellement au musée de Latran est figuré ici en caractères épigraphiques, le reste de l'inscription a été fourni par les sylloges anciennes. M. Ihm, *Damasi epigrammata*, in-12, Lipsiæ, 1895, p. 10, n. 7; le texte constitué tel que nous le donnons est presque certain, Ihm a réuni les variantes. Le fragment original est conservé au Latran, pilier III. Cf. O. Marucchi, dans *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1904, p. 60. — [7] Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. V, p. 121. — [8] H. Delehaye, dans *Analecta bollandiana*, 1897, p. 21. — [9] *P. L.*, t. CXXIII, col. 242; Mombritius, *Sanctuarium*, t. I, fol. 307; *Acta sanctorum.*, aug. t. VI, p. 546; [F. Valesio], *Gli atti dei gloriosi martiri Felice e Adautto volgarizzati*, Roma, 1733, p. 40, reproduit le texte de Mombritius.

tyrs à l'endroit où l'arbre sacré, en tombant, avait laissé une fosse profonde. Au temps de la paix, une basilique fut élevée en ce lieu, *pacis tempore basilica ædificata est.*

Ce dernier détail est celui qui nous importe le plus [1]. Après avoir lu, dans quelque recueil d'inscriptions rapporté par des pèlerins, le texte du petit poème damasien, sous une rubrique comme celle-ci : *In via Ostiensi in basilica S. Felicis* [2], l'auteur donna carrière à son imagination : cette inscription commémorait deux frères prêtres portant le même nom [3]. Il est probable qu'il n'avait jamais visité le sanctuaire qu'il leur assignait. « En effet, s'il avait lu sur place l'inscription de Damase, s'il était descendu dans la crypte du cimetière de Commodille, il n'aurait pas manqué de mentionner une circonstance qui l'aurait certainement frappé; il aurait indiqué, comme tant d'autres l'ont fait, même au prix d'un anachronisme, le cimetière souterrain où les saints reposaient. Au lieu de cela, il les enterre dans une crevasse produite accidentellement. C'est évidemment qu'il n'a pas trouvé d'autre raison pour mettre leur sépulture sur la voie d'Ostie, lieu du supplice, d'après lui [4]. » Et cependant il existait un sanctuaire des martyrs et un cimetière à ciel ouvert au-dessus de la catacombe et autour de la crypte des saints Félix et Adauctus. Nous en avons le témoignage dans le *Liber pontificalis* qui nous apprend que le pape Jean Ier (523-526) entreprit la restauration du cimetière : *Item renovavit cymiterium sanctorum Felicis et Adaucti* [5], Léon III (795-816) fit des réparations au sanctuaire : *Itemque renovavit sarta beati Felicis et Adaucti martyrum juxta sanctum Paulum apostolum* [6]. « Je n'oserais pourtant affirmer qu'il faille prendre à la lettre le *sarta tecta* de l'auteur. L'indigence de son vocabulaire peut l'avoir amené à employer cette expression dans un sens impropre, pour désigner la voûte d'un souterrain [7]. »

IV. Digna et Mérita. — Un prêtre nommé Benoît, du titre de Saint-Marcel au Corso, a rédigé un long récit du martyre des saintes Digna et Mérita, récit adressé *omnibus consacerdotibus de titulo sancti Marcelli... qui ponitur in via Lata* [8], et dont voici le sommaire : 1° Préambule : *Carissimis omnibus...*; l'auteur a recueilli dans les Pères et dans les chroniques grecques et latines tout ce qui concerne Digna et Mérita; suit un aperçu historique de la persécution de Dèce et de Valérien.

2° Introduction : *Temporibus Valeriani... immanis persecutio...*; c'est l'histoire, à peine modifiée, de sainte Afra depuis sa conversion jusques et y compris sa sépulture et le martyre de sa mère Hilaria.

3° Passion : *Post hæc Gaius judex...*; c'est le récit entièrement fabuleux du martyre de Digna et de Mérita, dont il est dit en terminant : *humaverunt eas in cymiterio Commodillæ ad sanctum Felicem et Adauctum via Hostiensi.*

4° Translation. Le pape Paul Ier, à l'époque des grandes translations de reliques, assigne celles de Digna et Mérita au titre de Saint-Marcel *in via Lata* où elles reposent sous l'autel de la seconde chapelle de droite (757-767).

Ce récit ne mérite pas plus de créance que celui de Félix et Adauctus; il en mérite moins encore, si c'est possible. Le prétendu prêtre Benoît est inconnu, ce qui d'ailleurs n'est pas très surprenant, à supposer qu'il ait existé. Quoi qu'il en soit, son travail, s'il le signalait à ses contemporains, ne le recommandait guère à la postérité. Dans son *Préambule* il a transcrit littéralement d'un bout à l'autre la préface de saint Jérôme à la Vie de saint Paul, ermite : *Sub Decio et Valerio persecutoribus.* Dans l'*Introduction* il a fait entrer en entier et presque mot à mot les actes de sainte Afra d'Augsbourg, dans lesquels il s'est simplement donné la peine de substituer à Digna et Eumenia, compagnes d'Afra, Digna et Mérita, *duæ sorores virgines nobilissimæ Romanæ.* Cette substitution passablement embarrassante n'arrête pas le prêtre Benoît qui retouche à son gré sans s'inquiéter de quelques invraisemblances, fait enterrer Afra sur la voie Cornélienne et infliger à Digna et à Mérita des supplices qui font la matière de la *Passion* dont nous n'avons pas à nous occuper.

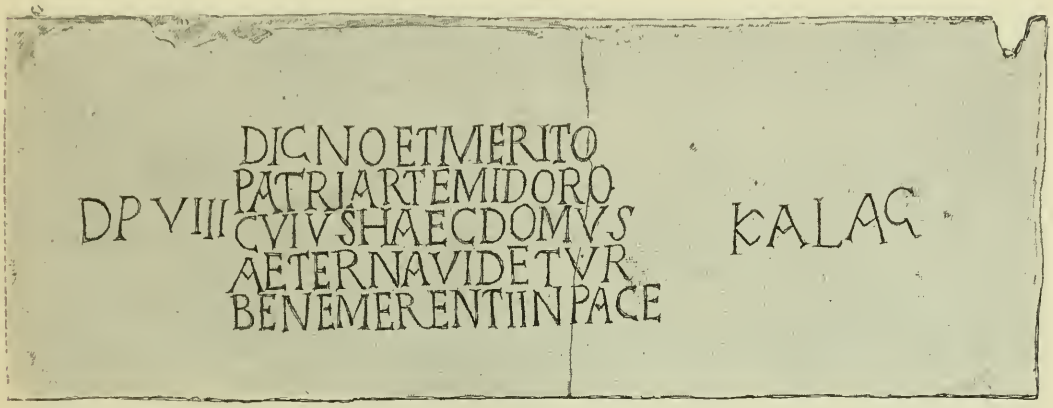
La *Translation* nous amène au cimetière de Commodille, puisque c'est de là, leur première sépulture, qu'il faut les emmener. Voici le récit du ms. *Vatic. 6076 : Factum est autem dum requireret corpora sanctarum virginum et martyrum Dignæ et Meritæ in cymiterio Commodillæ via Ostiensi ad sanctos Felicem et Adauctum, invenit ea; et dum deferrentur Romæ cum maxima veneratione et honore adducens eum hymnis et laudibus, cereis atque lampadibus, venientibus ante fores ecclesiæ, quod est in portico tituli sancti Marcelli* [9] *martyris atque pontificis, ibi se defixerunt et ex illo loco penitus movere non potuerunt. Mirabilis quippe Deus, ut ait propheta, mirabilis in sanctis suis; ecce et hic operatus est Deus aliud novum miraculum, quia de sancta Lucia dicitur : dum vellent eam tradere ad lupanar, tanto pondere eam fixit Spiritus Sanctus, ut virgo Domini immobilis permaneret; sed istud dissimile, quia*

[1] Pour le reste, noms, dates, circonstances, on verra ce qu'il en reste et même s'il en reste quelque chose après avoir lu le travail de H. Delehaye, *op. cit.*, 1897, p. 22-29. — [2] Ou bien quelque chose d'approchant, par exemple : *Via Ostiensi ad S. Felicem.* — [3] *Fuere autem duo nomine et opere Felices, ambo presbyteri*, tout cela pouvait se tirer à la rigueur des vers 1, 4, 5, 6 : *O semel atque iterum*, voilà le *duo*; *vero de nomine Felix*, voilà pour *nomine et opere Felices*; plus loin le *fratres* a tout éclairé; enfin *victor pariter properavit adauctus*, presbyteris *verus* fournissait les *ambo presbyteri*. — [4] H. Delehaye, *op. cit.*, 1897, p. 24. — [5] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 276. — [6] *Ibid.*, t. II, p. 2. — [7] H. Delehaye, *op. cit.*, 1897, p. 29. L'*Itinéraire de Salzbourg* dit : *et descendis per gradus ad corpus ejus*, ce qui n'exclut pas l'existence d'une basilique supérieure. — [8] Ms. *Vatic. 6076*, fol. 33-35 v°, reproduisant un passionnaire plus ancien, résumé dans *Acta sanct.*, 22 sept., t. VI, p. 302, n. 1; pour les divers manuscrits de ce texte, cf. H. Delehaye, *op. cit.*, 1897, p. 31. Une Passion plus courte, imprimée dans *Acta sanct.*, sept. t. VI, p. 307-308, d'après le ms. *VII*, fol. 262 v°-263, n'est pas, comme l'avait pensé Suyskens, la source qu'a développée le prêtre Benoît. « La présence de cette Passion dans le ms. *VII* qui est un grand lectionnaire du XIVe siècle, suffit à trancher contre elle la question de priorité. En effet, ce recueil de Vies de saints et d'homélies a été composé pour l'usage liturgique, et les Passions trop longues ont été abrégées avant d'être divisées en leçons. L'abréviateur a eu généralement le bon goût de retrancher les passages les plus manifestement fabuleux, ce qui donne parfois à ses résumés un faux air de pièces primitives, de celles que Ruinart aurait appelées sincères. Nous pouvons donc négliger cette Passion, qui est qualifiée d'anonyme, pour nous en tenir uniquement à la compilation du prêtre Benoît. » H. Delehaye, *op. cit.*, 1897, p. 32. — [9] « Ce qui ressort avec évidence de ce texte, écrit H. Delehaye, *op. cit.*, p. 35, c'est qu'au temps de l'auteur on voyait dans le portique de Saint-Marcel un sarcophage, que l'on croyait être celui des saintes Digna et Mérita. Vers la fin du Xe siècle, un témoignage indépendant vient confirmer ce fait et préciser le texte un peu obscur de Benoît. Thierry de Metz reçut du pape Jean XIII (965-972) des reliques de ces martyres : *Sed Romæ nobis tunc constitutis munere domni papæ Johannis pignora sanctarum Dignæ et Emeritæ, quarum corpora in portico ecclesiæ beati Marcelli martyris sunt recondita, quæ est ante sanctos apostolos.* Monum. Germ. hist., Script., t. IV, p. 475. Ce texte a une grande importance pour la topographie de Rome au moyen âge. Nulle part ailleurs, abstraction faite de la Passion qui nous occupe, il n'est parlé du portique de Saint-Marcel. Sur l'orientation primitive de la basilique des Saints-Apôtres, cf. De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ*, t. II, p. 355; Lanciani, *L'Itinerario di Einsiedeln*, 1891, n. 41-42. » H. Delehaye, *op. cit.*, p. 55.

hoc ad honorem. Tunc in ipso loco prædictus papa construens altare et recondens in eo corpora sanctarum Dignæ et Meritæ, missaque celebrata, unusquisque cum gaudio ad propria rediit. C'est le pape Paul Ier qui serait responsable de cette translation et d'autres lui sont d'ailleurs imputées en toute certitude [1]; cependant il est inexact de dire qu'il se préoccupait, ce faisant, de rapprocher des fidèles les tombeaux des martyrs; le pape songeait surtout à prévenir les ruines menaçantes dans un certain nombre de cimetières. « Or, il ne semble pas que tel fut le cas du cimetière de Commodille. Il continua d'être visité, et, puisque le pape Léon III (795-816) restaura le sanctuaire des deux martyrs principaux, il est à peu près certain que leurs corps y reposaient encore. Il est bien vrai qu'on signale les travaux exécutés dans quelques cimetières célèbres, même après les translations [2]. Mais rien ne permet de généraliser ce fait et de l'étendre à des hypogées d'importance secondaire. L'histoire des catacombes et les raisons mêmes qui rendirent les translations nécessaires montrent trop clairement qu'après le transfert des corps saints, elles ont été généralement délaissées. Or les peintures découvertes par Boldetti semblent indiquer que sainte Émérita reposait dans la même crypte que les saints Félix et Adauctus. Il est donc fort probable que Paul Ier ne toucha pas à sa sépulture, pas plus qu'à celle des deux autres martyrs. Il est fort invraisemblable, également, que le pape ait déposé les reliques dans le portique de Saint-Marcel et non dans l'église même. Benoît s'en est aperçu et il a jugé nécessaire d'expliquer l'anomalie : les corps se sont arrêtés miraculeusement à cette place et il n'y a pas eu moyen de les porter plus loin [3]. » Cette dernière raison est digne de ce qui remplit toute la pièce.

Les martyres Digna et Mérita sont, on le voit, assez mal recommandées par un récit sans valeur historique. Pour comble de malchance, aucun martyrologe ne mentionne leurs noms, qui n'ont été rencontrés que dans deux *auctaria* de Bède, et c'est le récit du prêtre Benoît qui les leur avait fournis. Celui-ci avait fait mieux encore, il avait créé de toutes pièces la martyre Digna. En effet, l'*Itinéraire d'Einsiedeln* ne connaît que sainte Émérita : *Inde ad S. Felicem et Adauctum et Emeritam*; or, ce sont les trois personnages dont Boldetti avait déchiffré les noms sur la fresque. Voici maintenant une inscription qui établit l'antiquité du culte de la sainte, toujours sans mention de sa prétendue compagne. Datée de l'année 426, cette inscription a été trouvée au monastère de Saint-Paul, où elle avait été transportée du cimetière voisin de Commodille [4] :

CŌSTĀTINOS · EMIS
SE IANVARIVM · ET · BRI
TIAM LOCVM ANTE DO
MNA EMERITA AEOSSO
5 RIBVS BVRDONE ET MICI
NVM ET MVSCO RVTIONE AVRISOLI
O▨VM VN SEMES · CONS · D · D · N · N · THAE
ODOSIO · ET VALĒTINIANO · II



3188. — Épitaphe d'Artemidore. D'après Marucchi, *I monumenti cristiani del museo Pio Lateranense*, pl. LX, n. 36.

Constat nos emisse Januarium et Britiam locum (c'est-à-dire *nos Jan. et Brit. emisse locum*) *ante domna(m) Emerita(m) a fossoribus Burdone et Micinum* (= *Micino*) *et Musco ratione*(?) *auri solidorum un(ius) et semes(sem)* (c'est-à-dire *ratione auri solidi unius et semissis*) *consulibus dd. nn. Theodosio et Valentiniano II.*

L'intrusion de Digna semble évidente, mais encore faut-il retrouver la raison que son inventeur Benoît a eue de la produire. Les textes épigraphiques présentent fréquemment une combinaison d'épithètes laudatives où les termes *dignus* et *meritus* se laissent reconnaître plus ou moins déformés et désagrégés. On peut énumérer, à partir du IVe siècle, bon nombre d'épitaphes sur lesquelles se lisent tantôt : DIGNAE BENEMERENTI [5]..., tantôt : DIGNO ET MERENTI...[6], ou bien cette épitaphe chrétienne d'un chrétien nommé Artémidore et qualifié [7] (fig. 3188) :

DIGNO ET MERITO
PATRI ARTEMIDORO
DP. VIII CVIVS HAEC DOMVS KAL AG.
AETERNA VIDETVR
5 BENEMERENTI IN PACE

[1] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 464. — [2] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 221-222; t. II, p. 127. — [3] H. Delehaye, *op. cit.*, 1897, p. 35-36. — [4] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, 1861, t. I, p. 281, n. 653. — [5] Aringhi, *Roma subterranea*, 1651, t. I, p. 591. — [6] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1873, p. 56. — [7] Musée de Latran, pl. XVII, n. 36; O. Marucchi, *I monumenti cristiani del museo Pio Lateranense*, in-fol., Roma, 1911, pl. LX, n. 36. Sur la présence de *Domus æterna*, dans les inscriptions chrétiennes, cf. De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1880, p. 58; A. Audollent, *Sur un groupe d'inscriptions de Pomaria (Tlemcen), en Mauritanie Césarienne*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1892, t. XII, p. 127-135.

Une autre inscription provenant du cimetière de Cyriaque offre cette formule [1] :

ADEODATE ET QVIESCIT
DIGNAE ET HIC IN PACE
MERITAE IVBENTE
VIRGINI XPO E IVS

Ainsi donc, à une époque difficile à déterminer, la formule *digno et merito, dignæ et meritæ*, quoique moins fréquente que l'épithète *bene merenti*, apparaît sur les épitaphes et elle y occupe différentes places, tantôt après le nom du défunt, tantôt en tête de l'inscription. Ces deux épithètes sont devenues deux martyres, sans préjudice de la rareté sinon de l'absence absolue de ces noms dans l'onomastique, car si *Digna* est difficile à rencontrer, *Merita* ne se rencontre nulle part, tandis que *Emerita* se rencontre assez souvent [2]. Il ne semble pas téméraire de croire que le prêtre Benoît aura cru faire merveille en découvrant que *Emerita* du cimetière de Commodille, qu'on y appelait aussi SCA MERITA, était la même qui se trouvait ensevelie sous le portique de Saint-Marcel *in via Lata*, dans un sarcophage avec inscription, dont les mots DIGNAE ET MERITAE VIRG. formaient la partie saillante; quant à *Digna*, ce ne pouvait être qu'une compagne de la martyre. Et comme la lecture des actes de sainte Afra offrait une *Digna* et une *Eumenia*, on en conclut que c'était la *Digna* en question et que deux des compagnes d'Afra reposaient à Saint-Marcel. Restait à expliquer comment elles y étaient venues; le prêtre Benoît n'était pas homme à se laisser embarrasser pour si peu, ayant résolu d'autres énigmes; il chercha dans les Chroniques et découvrit naturellement que Mérita ou Émérita, c'est tout un, et sa compagne, les bonnes amies de sainte Afra, venaient en droite ligne du cimetière de Commodille.

Quant à leur translation par Paul Ier, elle ne se présente guère comme vraisemblable; Félix, Adauctus et Émérita reposèrent dans le cimetière de la voie d'Ostie pendant un siècle de plus et ne quittèrent probablement la catacombe de Commodille que sous le pontificat de Léon IV (847-855).

V. Némésius. — Outre les martyrs Félix et Adauctus et la martyre Émérita, la catacombe de Commodille possédait le martyr Némésius; sa présence y est attestée par deux documents indépendants l'un de l'autre : le *Liber de locis SS. martyrum* et l'*Itinerarium Malmesburiense*. Voici leurs affirmations : *Et non longe inde ecclesia S. Felicis est, ubi ipse dormit, cum quo quando ad cælum migravit, pariter properabat Adauctus et ambo requiescunt in uno loco. Ibi quoque et Nomesius martyr cum plurimis jacet.* — Le second texte est plus clair encore : *...et non longe in ecclesia S. Theclæ sunt martyres Felix et Adauctus et Nemesius.* La mention d'une *ecclesia S. Theclæ* s'explique par la présence de quelque oratoire dédié à cette sainte dans le voisinage de la basilique de Saint-Paul et, par conséquent, du cimetière de Domitille; de toutes façons la mention des martyrs Félix et Adauctus désigne notre crypte ou du moins un groupe de tombes très rapproché d'elle, parmi lesquelles se trouvait celle du martyr Némésius. Puisque Félix et Adauctus ont occupé très probablement, comme nous le verrons, la tombe M qu'Émérita avait sa *memoria* particulière au point S, il semble que, pour Némésius, l'hésitation ne puisse trouver place, sa tombe sera le *loculus* creusé dans la paroi de crypte historique, à gauche en entrant, au point D' (fig. 3189), là où sur un double enduit se laissent voir les traces de deux décorations tracées à des époques successives. Sur l'enduit le plus anciennement étendu sur la muraille on a pu lire en lettres rouges très effacées :

SANCTO MARTYRI BENERABILI

sur l'enduit le plus récent, une fresque du VIe siècle, qui représente le Christ donnant les clefs à saint Pierre et entouré de plusieurs saints : saint Paul, saint Félix, saint Étienne à droite; et à gauche saint Pierre, saint Adauctus [3] sainte Emerita [4]. Maintenant que la crypte est entièrement explorée et même la région catacombale environnante, il faut reconnaître qu'il n'existe aucune sépulture attribuable à un martyr tel que Némésius honoré par les fidèles et mentionné par les Itinéraires. Si la fresque de la *traditio*

3189. — Peinture de la crypte au point D'. D'après *Nuovo bullet. di arch. crist.*, 1904, pl. V.

[1] Settele, *Illustrazione di un antico monumento cristiano trovato nel cimiterio di Ciriaca*, dans *Atti della pontif. accad. romana di archeologia*, 1831, t. IV, p. 22-48; Annoni, dans l'*Amico cattolico*, Milano, 1854, t. II, p. 61; De Rossi, *Il museo epigraphico Pio Lateranense*, dans *Triplice omaggio alla santità sua papa Pio IX*, Roma, 1877; O. Marucchi, *op. cit.*, pl. LIV; musée de Latran, pll. XI, 31. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 4873, 5543; t. VIII, n. 4410; S. Cyprien, *Epist.*, XXI, 11; XXII, 3, édit. Hartel, p. 532, 535. — [3] L'enduit s'est détaché, mais le doute n'est guère possible, semble-t-il, si on juge d'après le parallélisme accoutumé. — [4] *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1904, p. 135-136, 163; G. Wilpert, *Di tre pitture recentemente scoperte nella basilica de santi Felice e Adauto nel cimitero di Commodilla*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1905, p. 361; du personnage de Mérita il ne subsiste que la partie supérieure du corps.

clavium nous offre saint Félix, rien ne prouve que ce ne soit pas saint Némésius qui lui fasse pendant, mais puisque rien ne prouve non plus que ce ne soit saint Adauctus, bornons-nous à admettre que, soit dessus soit dessous cette fresque, une image de Némésius a pu se trouver [1]. Son nom aussi a pu se trouver comme celui de Félix, celui d'Adauctus, celui d'Émérita, ceux de Pierre, de Paul, d'Étienne, de Luc, dans cette crypte où on paraît avoir aimé à écarter l'incertitude dans la pensée des fidèles.

Némésius est sans doute un inconnu, mais il semble qu'il faille avec d'autant plus de soin recueillir une épigramme en deux distiques qui le concerne [2] :

MARTYRIS·HAEC·NEMESI·SEDES·PER·SAECVLA·
[FLORET
SERIOR·ORNATV·NOBILIOR·MERITO
INCVLTAM·PRIDEM·DVBITATIO·LONGA·RELIQVIT
SED·TENVIT·VIRTVS·ADSERVITQVE·FIDEM·

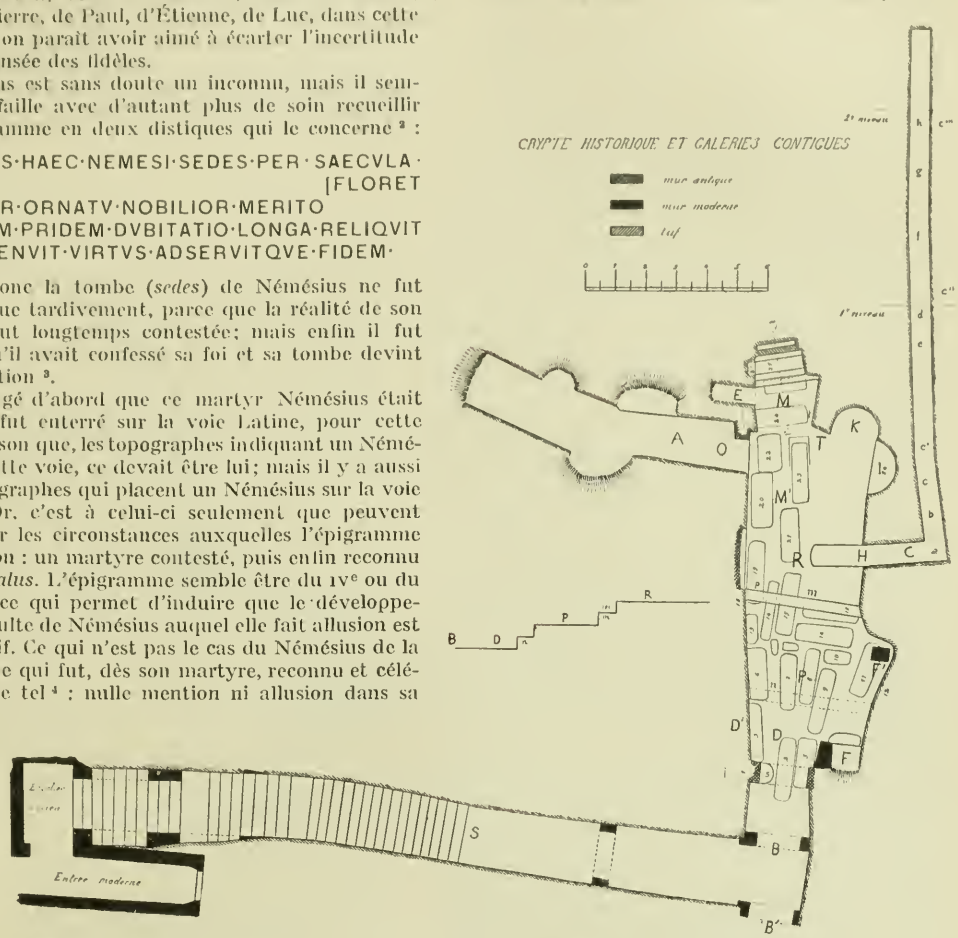
Ainsi donc la tombe (*sedes*) de Némésius ne fut honorée que tardivement, parce que la réalité de son martyre fut longtemps contestée; mais enfin il fut prouvé qu'il avait confessé sa foi et sa tombe devint en vénération [3].

On a jugé d'abord que ce martyr Némésius était celui qui fut enterré sur la voie Latine, pour cette unique raison que, les topographes indiquant un Némésius sur cette voie, ce devait être lui; mais il y a aussi deux topographes qui placent un Némésius sur la voie d'Ostie. Or, c'est à celui-ci seulement que peuvent s'appliquer les circonstances auxquelles l'épigramme fait allusion : un martyre contesté, puis enfin reconnu tel, *vindicatus*. L'épigramme semble être du IVe ou du Ve siècle, ce qui permet d'induire que le développement du culte de Némésius auquel elle fait allusion est assez tardif. Ce qui n'est pas le cas du Némésius de la voie Latine qui fut, dès son martyre, reconnu et célébré comme tel [4] : nulle mention ni allusion dans sa légende à des doutes et des contestations sur la mémoire du saint, omission d'autant plus inexplicable que tant de légendes hagiographiques procèdent de la littérature épigraphique. De plus, la *Sylloge palatina*, sans avoir la préoccupation topographique à un haut degré, ne laisse pas de conserver ces groupements inspirés par la topographie; peut-être est-ce le cas pour l'épigramme de Némésius qui porte le n. 29 alors que, au n. 32, se lit le poème damasien du cimetière de Commodille :

O semel atque iterum vero de nomine Felix, etc.

Si l'inscription *Martyris hæc Nemesi* a orné la tombe, on comprend sans peine que l'effigie de Némésius ne fût pas nécessaire sur la fresque [5]; de plus, le choix de cette fresque pourrait être une allusion à l'épisode final de Némésius qui, paraît-il, *tenuit virtus adservitque fidem*. Pierre avait lui aussi proclamé sa foi au Christ à l'instant où celui-ci lui conférait les clefs.

Il faut donc rétablir sans hésitation le martyr Némésius dans ses droits au cimetière de Commodille, sans préjudice de son homonyme qui reste sur la voie Latine. Nous retrouvons ainsi tous les martyrs de notre cimetière : Félix et Adauctus, Émérita, Némésius.



3190. — Plan de la catacombe de Commodille. D'après *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1904, pl. I et II.

VI. La crypte historique. — Depuis 1720 jusqu'à nos jours, la catacombe de Commodille fut délaissée. J.-B. De Rossi y pénétra plusieurs fois, mais sans s'y aventurer, tant cette catacombe avait la réputation d'être dangereuse [6]. Boldetti avait indiqué avec précision l'emplacement de la crypte historique : *era distante dalla porta o cancello della suddetta vigna, a sinistra del viale maggiore, per linea retta, trenta passi comuni* [7], et après un espace de près de deux siècles,

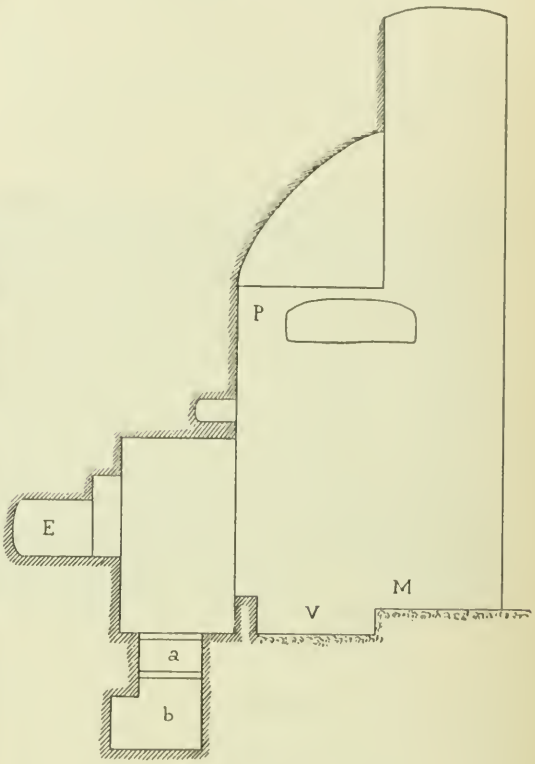
[1] L'enduit s'étendait sous la limite du cadre peint qui enferme le Sauveur et les saints. — [2] Cette épigramme est conservée dans la *Sylloge palatina* du manuscrit du Vatican. Cf. De Rossi, *Inscript. christ. urbis Romæ*, in-fol., Roma, 1888, t. II, part. 1, p. 102, n. 29; O. Marucchi, *Ulteriori osservazioni sulle tombe dei martiri nel cimitero di Commodilla ed ultime scoperte vi fatte*, dans *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1905, p. 25. — [3] De Rossi, *op. cit.*, dans le commentaire de cette inscription, et H. Delehaye, dans *Anal. boll.*, 1897, t. XVI, p. 19. — [4] Sa légende se faisait l'écho de cette célébrité en convoquant le pape Étienne aux funérailles de ce martyr. — [5] Il semble même que cette désignation : *Sancto martyri venerabili*, a toute la vigueur d'une réponse aux détracteurs du saint : Ah! vous avez douté et nié qu'il fût martyr! eh bien! il l'est, martyr : *sancto martyri venerabili*. — [6] O. Marucchi, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1904, p. 50. M. Armellini, E. Stevenson, O. Marucchi s'introduisirent aussi dans la catacombe. — [7] Boldetti, *Osservazioni*, p. 541.

en 1898, on pouvait relever la trace des anciens lucernaires, à gauche de la porte d'entrée de la vigne [1]. Grâce à des circonstances favorables, des fouilles furent conduites sur ce terrain en 1903-1904 [2]. Commencées le 22 novembre 1903, elles permettaient, dès le 11 décembre, de retrouver un mur recouvert d'enduit sur lequel se voyait la figure d'une sainte avec ces mots SCA. MERITA. On rentrait dans la crypte historique visitée par Boldetti et mentionnée dans les anciens itinéraires.

Boldetti, étant entré par la galerie A (fig. 3190), n'a pu voir que la partie extrême de l'oratoire, le reste étant déjà encombré par les ruines; la peinture qu'il a décrite est celle qui se trouve en M, tandis qu'en 1903 c'est en D' que les découvertes ont commencé. La crypte, creusée entièrement dans le tuf, est de forme irrégulière, mesurant environ 12 mètres en longueur sur 4 mètres dans sa partie la plus large. Les parois sont affermies par des murs çà et là recouverts d'enduit avec de nombreuses traces de peinture [3]; ces murs avaient été rendus nécessaires peut-être moins pour soutenir les parois que pour offrir la résistance suffisante quand il s'agit de poser un toit sur cette crypte.

Primitivement, la crypte historique avait consisté en une simple galerie aboutissant à un cubicule. Après la paix de l'Église, cet étroit boyau fut élargi et transformé en une basilique cémétériale pourvue d'absides et ornée de peintures [4]; les corps des martyrs demeurèrent sans changement et ne furent pas, comme tant d'autres, transportés dans la basilique élevée à ciel ouvert. Sur ce point, l'auteur de l'*Itinerarium Salisburgense* est formel : *et descendis per gradus ad corpus ejus*. Les fouilles récentes ont fait retrouver cet escalier S, qui conduisait à la tombe des saints que le *Liber de locis SS. martyrum* qualifie *ecclesia*, et en effet, les dimensions élargies de l'ancien cubicule lui méritaient ce nom généralement accordé aux cryptes d'une certaine étendue.

Tout porte à croire que les martyrs reposaient au fond de la crypte, dans la grande niche prise dans la paroi de fond M. C'était la partie la plus honorable et la mieux décorée de peintures et de mosaïques [5]; là aussi les graffites sont plus pressés que partout ailleurs; d'après la description de Boldetti, il aurait vu au lieu marqué *l* sur le plan une peinture montrant le Christ couronnant les martyrs [6]. Dans la paroi du fond, devait être représenté le Christ entre les deux saints; il n'en subsiste que la *capsa* contenant les rouleaux et, autant qu'on en peut juger, c'est un ouvrage du IVe ou du Ve siècle. Dans cette niche M reposaient donc ensemble les deux martyrs, comme l'affirme le *Liber de locis SS. martyrum* : *Et non longe inde ecclesia S. Felicis est, ubi ipse dormit, cum quo, quando ad cælum migravit, pariter properabat Adauctus; et ambo requiescunt in uno loco. Ibi quoque et Nomescus martyr cum plurimis jacet* [7]. Faut-il interpréter cet *ambo requiescunt in uno loco* de la sépulture dans le même cubicule ou dans la même tombe? La question s'est posée et on n'a apporté pour la résoudre que des analogies, des vraisemblances [8]. Félix et Adauctus ont été martyrisés en même temps, inhumés dans le même cimetière et d'autres martyrs immolés dans des circonstances analogues ont été ensevelis dans une même tombe ou dans deux tombes contiguës formant un monument unique [9]. — *Locus* a le sens de sépulture et *unus locus* désigne, si on prend les termes à la rigueur, *unus solus locus*; c'est du moins ainsi que l'entend l'auteur de l'Itinéraire [10]. D'après sa manière de s'exprimer, *locus* détermine un point dans un local et non pas le local lui-même; il a d'ailleurs l'habitude de préciser ces sortes de circonstances, car, quand il parle des martyrs inhumés par saint Silvestre au cimetière de Priscille, sous l'autel majeur, il dit : *in una sepultura*; de même pour Gordien et Épimaque : *in una sepultura*; pour Eugénie et sa mère : *in uno tumulo*, pour Tarcisius et Zéphyrin : *in uno tumulo*; pour Jean et Paul : *Ambo in uno tumulo*. Par contre, s'il s'agit de martyrs inhumés en un même local, mais dans des tombes distinctes, il le mentionne avec soin, pour Calocère et Parthenius : *per se singuli jacent*, pour les premiers papes ensevelis dans la crypte de saint Pierre : *ibi pontificalis ordo* (*excepto pauco numero*) *in eodem loco in lumbis propriis*



3191. — Coupe de la niche M sur *l l'*.
D'après *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1905, p. 8.

[1] O. Marucchi, *op. cit.*, 1904, p. 51; *Catacombe romane*, 1903, p. 103, 707-708; *Itineraire des catacombes*, 1903, p. 90. — [2] La vigne était la propriété de M. Giuseppe Serafini; les fouilles furent conduites par les soins de la *Commission d'archéologie sacrée*. — [3] Il y a eu plusieurs couches superposées d'enduit et les couches les plus anciennes portent déjà des traces de couleur. A chaque restauration de la crypte, on aura pris soin de renouveler la décoration. — [4] On fit pour Félix et Adauctus ce qu'on faisait pour Pierre et Marcellin, sur la voie Labicane; cf. O. Marucchi, *La cripta del SS. Pietro e Marcellino*, dans *Nuovo bullett. di arch. crist.*, 1898, p. 137-194; et aussi pour Félicissime et Agapit, au cimetière de Prétextat, dans *Nuovo bullett.*, 1895, p. 172 sq. — [5] En cet endroit les enduits superposés ont tous été peints chacun à leur tour. — [6] On n'a retrouvé en cet endroit qu'une tête de Christ de proportions minuscules. — [7] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 182. — [8] G. Wilpert et G. Bonavenia n'admettent pas la tombe unique que s'efforce de prouver O. Marucchi. — [9] Abdon et Sennen, Nérée et Achillée, Marc et Marcellien, Pierre et Marcellien, Félix et Philippe, Proto et Hyacinthe, Jean et Paul. — [10] Ayant à décrire l'église Saint-Jean sur la voie Salaire : *Ecclesiæ S. Joannis martyris ubi caput ejus in* ALIO *loco sub altare ponitur, in* ALIO *corpus*

requiescit[1]. — La forme de la niche M au fond de la crypte, dans la partie que naturellement et par analogie avec les basiliques on considère comme la plus honorable, la décoration avoisinante en fresques et mosaïques, la représentation des deux martyrs recevant leurs couronnes sur la paroi contiguë au tombeau, le fait de la présence d'une double sépulture *a*, *b*, ainsi qu'on peut le voir dans la coupe prise sur la ligne *l l''* du plan (fig. 3191). Les traces de la décoration peinte offrent des indices de couronnes tout proche de ce point *a*[2]; en E, il n'y avait de place que pour un seul corps. — L'inscription damasienne dont nous avons déjà parlé était, au dire de l'Itinéraire d'Einsiedeln, placée *in sepulcro S. Felicis*[3]. Cette inscription mesurait en longueur 2m40 et nulle part on ne trouve dans la crypte non seulement sa place, mais même l'emplacement nécessaire à un monument de pareilles dimensions[4]; cependant, comme il se trouvait *in sepulcro S. Felicis*, qu'on ne peut le loger devant l'autel, ni dans l'abside, ni dans les parois de droite ou de gauche de M, ni au-dessus de l'arc de M, il n'a pu se trouver que dans la niche M, au point marqué P. Or, on a retrouvé à cette place les traces d'un travail exécuté pour soutenir une plaque de marbre et deux petits soutiens latéraux dont la destination semble avoir dû être de soutenir un marbre de grand poids. Ce mur avait été décoré d'une peinture, probablement à une date antérieure[5]. Enfin l'inscription rappelle les travaux exécutés en l'honneur des martyrs et emploie le singulier : *Composuit tumulum sanctorum limina adornans*, alors que le pluriel *composuit tumulos* se fût imposé s'il s'était agi de deux tombes distantes l'une de l'autre.

En quoi consista la décoration de la tombe sainte par Damase? Nous ne le savons que par analogie avec les travaux exécutés par les ordres du même pape pour d'autres tombes de martyrs. Peut-être des peintures, des stucs, quelques revêtements de marbre, et certainement une inscription[6]. Vraisemblablement l'escalier S remonte à l'époque des travaux entrepris par Damase.

Travaux insuffisants ou inachevés, puisque le successeur de Damase, le pape Sirice, entreprit également des travaux dans la crypte de Félix et Adauctus; nous en possédons un important témoignage épigraphique[7] :

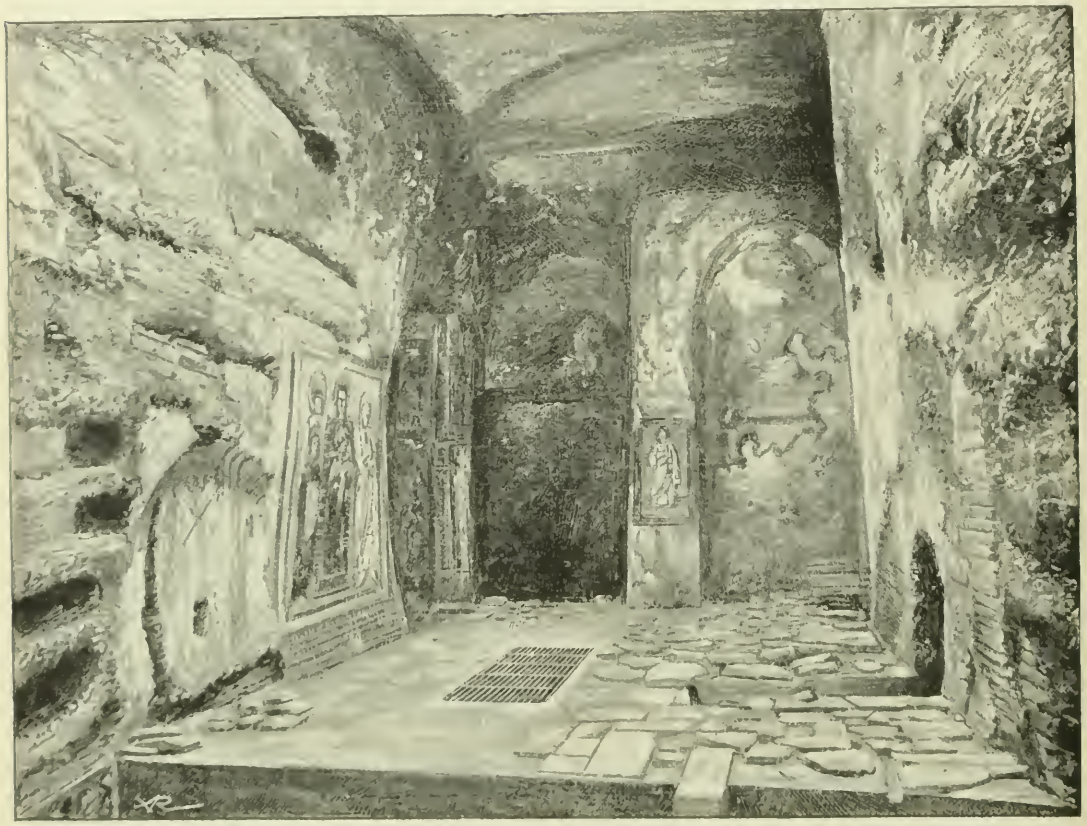
HIC FAMVLOS DOMINI NOV*a nunc bene templa*
[*reservant*
QVI DVLCES ANIMAS SOLVE*runt corpore junctim*
VT PARITER POSSENT VIV*orum scandere sedes*
FELICEM TEGIT HIC TVM*ulus qui major in aula*
5 OCCVRRIT CRADIB☙ SANC*tumque recondit Adau-*
[*ctum*
SALVO · SIRICIO · PAPA · *Renovata dicavit*
MARTYRIB ☙ FELIX *Pro munere vota rependens*

En quoi ont consisté ces travaux? Principalement en agrandissement de la crypte qui fut élargie, pourvue d'absides et exhaussée. L'abside K paraît remonter à cette période, elle fut sinon creusée, du moins élargie et décorée à une date qui ne peut être postérieure aux premières années du ve siècle. Ces agrandissements de la galerie primitive purent bien donner une crypte, mais il fallut y subir une disposition incommode, le sol garda trois niveaux différents, contenant chacun des tombes (*formæ*) du ive siècle dont on n'osa point retirer les occupants[8]. Ces divers niveaux existaient dès 432, comme permet d'en juger une tombe trouvée au point *p*, le *loculus* est encore fermé et garde son inscription peinte et sa décoration en faux *opus sectile*[9]. L'élargissement de la crypte est évident par la trace qu'a laissée en H l'amorce de la galerie C qui s'avançait auparavant jusqu'au milieu de la crypte actuelle. Cette galerie C est antérieure aux travaux entrepris par le pape Sirice, puisqu'elle offre encore en place, au point *b*, une inscription de l'année 383, et près de l'entrée on trouva gisant une inscription de 380; enfin cette même galerie contient des inscriptions de 388, 390, retournées ou raccourcies et qui ont pu provenir des tombes détruites pour exécuter les travaux prescrits par le pape Sirice après 390 et avant 398. Élargie, agrandie, pourvue d'escaliers et d'absides, décorée enfin, la basilique de Damase achevée par Sirice devait offrir à peu près l'aspect qu'elle a conservé, sauf les peintures qui, à l'exception de celles dont nous parlerons, ont disparu. L'inscription, malheureusement incomplète de moitié[10], laisse douteuse la question topographique que la partie détruite eût peut-être résolue[11]; quoi qu'il en soit, ni le pape Damase ni le pape Sirice n'ont dû toucher aux tombes des martyrs; l'œuvre de Sirice consista principalement dans l'élargissement de la galerie jusqu'à lui donner les dimensions d'une petite crypte et à élever les murs du pourtour de façon à produire une basilique mi-souterraine comme celle qu'il avait élevée aux martyrs Nérée et Achillée au cimetière de Domitille (fig. 3192).

Dans cette crypte historique il nous reste à déterminer l'emplacement du tombeau de sainte Émérita. Deux peintures y rappelaient son souvenir et son nom, l'une tout à côté de la niche M, l'autre au point S; enfin nous avons déjà cité une inscription mentionnant l'achat par Januarius et Brixia d'une sépulture *ante domnam Emeritam*, pour le prix d'un solidus et

[1] Il semble bien qu'au VIIe siècle, les deux martyrs étaient donc ensevelis dans le même tombeau et on est en droit de penser que cette disposition remontait à l'origine, d'abord parce qu'on ne peut apporter aucune indication d'un changement, ensuite parce que les translations de corps saints se firent de la banlieue dans l'intérieur de Rome, mais non d'un recoin dans un autre recoin d'une même crypte. — [2] Il est inadmissible que la sépulture *a b* ait contenu un des deux martyrs avec un fidèle quelconque; de plus, la rencontre d'ossements dans la tombe *b* n'a aucune signification, car, après le transfert des corps saints, la catacombe fut fréquentée longtemps et quelque fidèle aura utilisé la tombe vide. — [3] De même que, d'après le même *Itinéraire*, l'épigraphe damasienne de Nérée et Achillée était *in sepulcro SS. Nerei et Achillei*. — [4] O. Marucchi, dans *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1905, p. 11. — [5] Cette peinture est-elle antérieure à Damase? On y voyait les deux martyrs s'approchant d'un monogramme du Christ placé entre eux; ce sujet peut appartenir facilement à la première moitié du IVe siècle. — [6] Les sylloges d'Einsiedeln, de Tours et de Palestine ont conservé cette inscription; celle de Tours donne en outre le texte métrique : *Felix fe ad auctis*, que G.-B. De Rossi montre avoir fait partie de l'inscription ou avoir été gravé sur un autre marbre : FELIX · ET · ADAVCTVS. — [7] O. Marucchi, dans *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1904, p. 72; G. Bonavenia, *Iscrizione metrica Siriciana nel cimitero di Commodilla*, dans même revue, p. 171-184, avec des compléments différents. La pierre a été trouvée au point E. — [8] Le niveau P contenait deux tombes datées de 370 et 383 (tombes 6 et 9 du plan); le niveau D contenait la tombe de *Spesinden* qui est du IVe siècle. — [9] *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1904, p. 65, 91, n. 24. C'est l'épitaphe de *Quadragesima* qui sera citée plus loin. — [10] Cette inscription a été découverte parmi un monceau de débris, elle est en deux fragments; sa plus grande longueur est de 0m63, sa hauteur de 0m33. — [11] G. Bonavenia, *Iscrizione metrica Siriciana*, dans *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1904, p. 171-184, propose cette restitution des vers 4 et 5 : *Felicem teget hic tum(ulus tegit alter Adauctum)* || *Occurrit gradib(us) sanc(to qui in limine primus)* et il place en conséquence la tombe d'Adauctus au point D', parce qu'il faut que la tombe d'Adauctus se présente à qui descend des escaliers : *occurrit gradibus*, mais le texte qui dit cela est un texte composé en vue de le dire ou de permettre de le dire, et, en définitive, il ne dit rien de tout cela. L'inscription de Sirice, dans l'état où elle nous est parvenue, n'est pas admise à résoudre un problème topographique.

demi d'or payé aux trois fossoyeurs Burdo, Micinus et Musco, en 426. Ajoutons que dans la galerie B B' a été trouvé un morceau d'enduit portant le nom AMERITA[1], à quelques pas seulement de la crypte historique, près d'une tombe *in foro*, c'est-à-dire creusée en profondeur et non horizontalement, gardant des traces de peinture du VIe siècle [2]. Sur une sorte de fronton, au centre, se trouvait un personnage désigné sous ce nom de [*sc*] AMERITA d'ailleurs presque entièrement effacé et accosté de deux hommes, dont un encore bien conservé (fig 3193), et faisant le geste d'apporter des couronnes; l'un d'eux était encore suffisamment désigné par ces lettres + *ses* FI *lix*, l'autre ainsi mentionné : ▨ NOME DSSCET (*cujus nomen Deus scit*) en lettres blanches sur fond rouge; l'identification était certaine, il s'agit de Félix, Adauctus (dont Dieu sait le nom) et d'Émérita [3]. Il faut renoncer à voir la tombe de la sainte dans celle que nous venons de décrire, car s'il fallait attacher quelque valeur à ses actes, Émérita aurait été martyrisée sous Valérien (258) et au plus tard sous Dioclétien (305); or la tombe *in foro*, dont l'aménagement a entraîné la destruction de plusieurs *loculi*, est postérieure au IVe siècle; les explications ingénieuses présentées en faveur de cette hypothèse sont toutes réfutées et nous ne saurions dès lors nous y attarder avec profit. L'inscription de l'année 426 mentionnant l'achat d'une tombe à deux places *ante domnam Emeritam* n'est guère plus convaincante, malgré l'existence d'un *loculus* bisome devant la tombe ornée que nous avons décrite [4]; ce *loculus* bisome est contemporain des autres *loculi* à une seule place taillés dans la galerie BB' au IVe siècle, il n'a pu être aménagé en 426 seulement et par conséquent cette tombe double n'aurait pu être faite telle en prévision de la sépulture future d'Émérita à laquelle elle ferait face, ce qui est peu vraisemblable, ou par pure coïncidence, ce qui n'est guère plus admissible [5]. Quant à la translation du corps d'Émérita de sa sépulture primitive dans celle de la galerie BB', on ne saurait l'admettre faute de tout indice et simplement comme explication d'un fait constaté et inexpliqué. La fresque du fronton interprétée à la rigueur entraînerait à admettre que ce n'était pas seulement Émérita, mais encore Félix et Adauctus, qui occupaient cette tombe au VIe siècle; ces mêmes Félix et Adauctus reparaissent à quelques



3192. — Crypte historique du cimetière de Domitille. D'après *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1904, pl. IV.

[1] R. Kanzler, *Di un importante sepolcro dipinto nel cimitero di Commodilla* dans *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1905, p. 181 : *in una galleria abbastanza lontana dal centro storico del cimitero sterrato nei primi mesi del 1904, venne in luce fra le terre un pezzo di stucco dipinto recente, su fondo azzurro, la scritta in nero sc*]A MERITA. — [2] Près de cette tombe fut relevé un graffite : LEO PR(*esbyter*) Cf. *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1905, p. 184. — [3] Chez les Romains, les vocables *Adauctus*, *Adaucta* sont fréquents parmi les esclaves et les affranchis. *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 12994, 23022 *b*; Mommsen, *Inscript. regni Neapolit.*, n. 2920, 5415; Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VIII, c. XI, parle aussi d'un Adauctus : Ἀδαύκτος ἄνωθεν, [illegible] πωρ' Ἰταλοῖς ἱστόμενος. — [4] O. Marucchi, *op. cit.*, p. 35, fait justement observer que l'inscription (perdue) semble plutôt avoir appartenu à une *forma* qu'à un *loculus*. — [5] L'inscription de 426 ne se trouvait pas *sous* la sépulture *in foro*, puisque là se voit encore en place un fragment d'inscription.

pas sur la tombe de Turtura, au VIe siècle. Au cimetière de Commodille comme dans plusieurs autres, l'usage et la dévotion portaient les fidèles à orner leur tombe de l'image des saints qu'ils souhaitaient donner pour protecteurs à leurs restes, c'est un nouvel exemple que nous en avons ici.

Peut-être même aurions-nous encore quelque débris de l'épitaphe de celle qui se ménagea cette tombe. A quelques pas seulement de là, on a trouvé cette inscription [1] :

]IRA QVAE VIXIT
ann.....]XX DEPOSITA IN PAC*e*
p. c. M]ABORTI VC CONS
conced. p]ETRO PRIMIC·TIT·SCAE
Sabinæ su]B PRB · PAVLO

Si l'inscription de 528 ne résout pas l'appartenance de la sépulture *in foro*, du moins elle nous met sur la voie d'un point administratif à retenir.

Où se trouvait, en définitive, la tombe de la martyre Émérita? Aucun des topographes, sauf l'auteur de l'Itinéraire d'Einsiedeln, n'en fait mention : celui-ci écrit : *...Ad sanctum Paulum apostolum. — Inde ad sanctum Felicem et Adauctum et Emeritam. Deinde ad sanctam Petronillam et Nereum et Achilleum* [5]. Il semble, d'après cette brève indication, que la tombe d'Émérita formait un seul groupe avec celles de Félix et Adauctus, comme la tombe de Pétronille avec celles de Nérée et Achillée. Cette sorte de confusion entre les trois corps expliquerait l'indistinction chez les topographes qui, comme celui de Salzbourg, se bornent à dire : *descendis per gradus ad corpus ejus*, se bornant

3193. — Tombe *in foro* au cimetière de Domitille. D'après *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1905, t. IV.

...concedente Petro primicerio tituli sanctæ (*Sabinæ*?) *sub presbytero Paulo.* Cette épitaphe reporte à l'année 528, date très voisine de celle de la décoration de la tombe; celle-ci, pour laquelle on a détruit plusieurs *loculi*, aura bien pu exiger l'autorisation des deux prêtres mentionnés [2]; par une coïncidence qui est peut-être mieux que cela, les dimensions de l'épitaphe, calculées d'après le fragment conservé, s'adapteraient exactement à l'ouverture de la tombe *in foro*. Une sépulture aux catacombes était, de toute façon, chose absolument exceptionnelle au VIe siècle [3]; quant au « titre » dont dépendait alors la catacombe de Commodille, nous aurions raison de croire que c'était celui de Sainte-Sabine, de même que plusieurs autres cimetières situés sur la voie d'Ostie; en outre, on a trouvé dans la crypte des saints Félix et Adauctus ce fragment [4] :

+ LOCVS
TITVLI S(*abinæ?*)
CV

de plus, à Saint-Paul on a trouvé et on conserve cette épitaphe :

LOCVS PRESBYTERI BASILI TITVLI SABINAE

à mentionner Félix et passant sous silence Adauctus et Émérita qui en sont inséparables. Si Émérita avait eu sa sépulture spéciale, en D', les topographes, qui eussent été obligés de passer devant pour arriver en M, ne l'eussent pas ainsi passée sous silence.

La niche M, outre la disposition *a*, *b*, que nous avons signalée (fig. 3191), présentait un *loculus* E, creusé à une date très ancienne, puisqu'il n'a pas entraîné la rupture de l'enduit environnant et qu'il a été décoré. Ce *loculus* E peut même être plus ancien que le *loculus* bisome *a b* et il semble bien improbable que, s'il ne l'est pas, on ait creusé, à une date assez rapprochée de l'inhumation de Félix et Adauctus pour que la niche n'eût pas encore été décorée, un *loculus* destiné à un simple fidèle. Si, au contraire, à s'en tenir à la chronologie des actes, Émérita est antérieure d'un demi-siècle environ à Félix et Adauctus, le corps de la martyre attira ceux de ses compagnons de gloire. Sur la paroi latérale, à droite pour qui regarde le *loculus*, en *t*, se voyait le Christ couronnant Félix et Adauctus et au centre Émérita désignée par son propre nom; c'est la peinture vue par Boldetti, décrite soigneusement par lui et qu'une chance heureuse a récemment justifiée

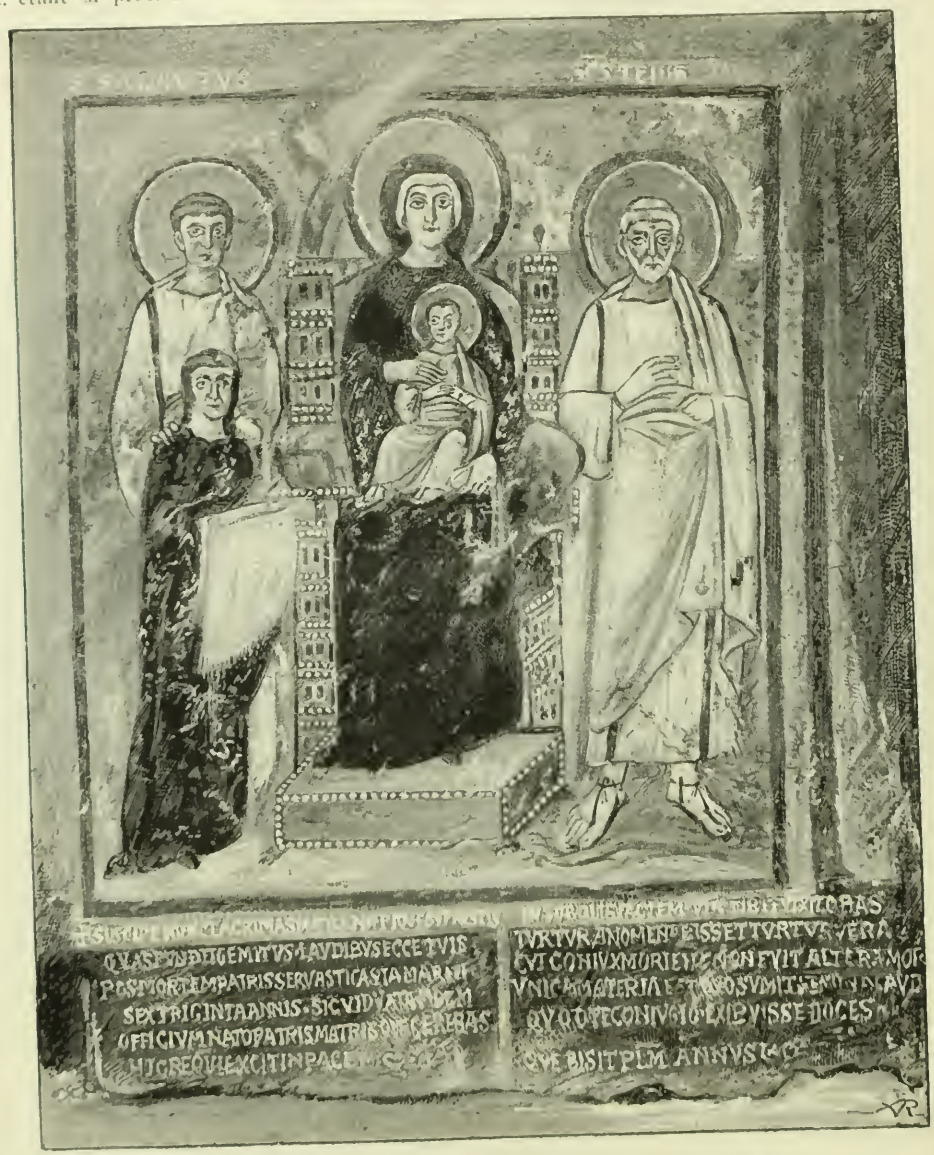
[1] *Nuovo bull. di archeologia cristiana*, 1904, p. 92, n. 27; 1905, p. 39. — [2] A cette date, la police du cimetière n'appartenait plus aux *fossores* et la destruction de tombes existantes réclamait l'autorisation préalable des administrateurs. — [3] Au cimetière de Commodille nous avons, outre celle de 528, celle de Turtura. — [4] Plus ancien que l'inscription de 528 et d'une époque où, comme sur le *titulus* du prêtre Basile, on se contentait simplement de dire : *titulus Sabinæ, Priscæ*, etc., en omettant *sanctæ*. — [5] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 182-183.

en tous points, par la trouvaille du propre dessin de Boldetti dans un manuscrit de la bibliothèque capitulaire de Vérone.

Devant la niche M, se voit dans le sol un tombeau bisome qui serait celui mentionné *ante domnam Emeritam* sur l'inscription de 426 (lettre V du plan fig. 3191). Pourquoi, étant si proches de Félix et Adauctus, les acheteurs Januarius et Brixia nommaient-ils seulement Émérita? Affaire de dévotion!

Il nous reste à parler de deux fresques, l'une, d'une conservation admirable, semble remonter au VIe siècle. Les figures y sont de grandeur naturelle. La Vierge, assise sur un trône gemmé avec coussin et escabeau, tient dans ses bras son divin fils, entre les mains duquel se trouve un rouleau scellé. Marie est vêtue de pourpre sombre, elle a les souliers de pourpre. Jésus est vêtu de drap d'or; de la main gauche, Marie tient la *mappa*. De chaque côté, les saints Félix et Adauctus désignés par leurs noms : + SCS FELIX et + SCS ADAVTVS. Celui-ci présente une dame vêtue de pourpre, la tête voilée, mais laissant voir les cheveux retenus dans une résille et timbrés d'un bandeau blanc comme celui des veuves, particularité nouvelle et intéressante. Les mains couvertes d'une *mappa* effrangée, elle présente un rouleau entr'ouvert. Au-dessous, on lit une inscription qui nous apprend que la défunte se nommait *Turtura*, veuve à vingt-quatre ans, son fils lui éleva ce tombeau (fig. 3194)[1] :

+ SVSCIPE NVNC LACRIMAS MATER NATIQVE
|SVPRESTIS
QVAS FVNDET GEMITVS·LAVDIBVS ECCE TVIS
POS MORTEM PATRIS SERVASTI CASTA MA-
|RITI
SEX TRIGINTA ANNIS · SIC VIDVATA FIDEM
OFFICIVM NATO PATRIS MATRISQVE GEREBAS



3194 — Sépulcre de Turtura. D'après *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1904, pl. VI.

[1] *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1904, p. 143, 167; cette tombe se trouve au point M' du plan.

IN SVBOLIS FACIEM · VIR TIBI VIXIT OBAS
TVRTVRA NOMEN ABIS SET TVRTVR VERA
[FVISTI
CVI CONIVX MORIENS NON FVIT ALTER AMOR
VNICA MATERIA EST QVO SVMIT FEMINA
[LAVDEM
10 QVOD TE CONIVGIO · EXIBVISSE DOCES·
HIC REQVIEXCIT IN PACE TVRTVRA
QVE BISIT PLM ANNVS LX ☙

Une autre fresque, qui n'est guère antérieure au VIIe siècle, se voit sur le pilastre T proche de l'abside. Elle représente saint Luc + SCS LVCAS et, bien que Boldetti ait dû la voir, n'ayant pu sans doute déchiffrer le nom, il n'en a pas tenu compte. Le cadre de cette fresque porte l'indication suivante qui la reporte au règne de Constantin Pogonat (668-685)[1] (fig. 3195).

(I)
S
E
M
V
T
C
A
F
+ SVB TEMPORA CONSTANTINV AVGSTON

Sub tempora Constantini Augusto nostro factum est.

VII. ÉPIGRAPHIE. — La basilique cimétériale de Félix et Adauctus fut envahie par les tombes des fidèles, *formæ* dans le sol, *loculi* dans les parois, ainsi qu'on peut s'en rendre compte sur le plan (fig. 3190). La plupart des inscriptions retrouvées lors des fouilles, et qui avaient servi à la fermeture de ces tombes, appartenaient au IVe et au Ve siècle. Des débris de sarcophages ont été retrouvés, dont un assez considérable se trouve encore dans la galerie BB'. La face antérieure d'un sarcophage à peine dégrossi représente la résurrection : au centre, une croix en forme de T avec deux colombes perchées sur la traverse et un monogramme gravé dans une couronne ornant la haste. Cette croix représente le Christ mort et enseveli; de chaque côte veille un soldat debout et appuyé sur sa lance.

L'épigraphie est plus intéressante. J.-B. De Rossi possédait une inscription trouvée dans une vigne voisine du cimetière de Commodille et ainsi conçue[2] :

Euse
to acc
ce qui
BIVS INFANS PER AETATEM SENE PECCA
EDENS AD SANCTORVM LOCVM IN PA
ESCIT ☙

Les inscriptions datées n'ont apporté aucun renseignement nouveau; elles s'échelonnent entre l'année 367 et l'année 527[3]. En 367 : ZOSIMVS CESQ[*uel*] IN PACE (tombe n. 26, sous la petite niche) et[4] :

SOSORO QVI VIXIT
ANNOS XIIII DIES
VIIII DECESSIT X KAL
NOBENBRES DEPO
5 SITVS VIII KL NOBEN
LVPICINO ET IOVINO
IN PACE
(symbole indéchiffrable)

En 370 : PAVLVS (tombe n. 7); en 380, achat d'une tombe bisome (voir *Dictionn.*, t. II, au mot BISOMUS) au fossoyeur Laurent, dans la galerie C; en 382, un débris avec peut-être la mention du consulat d'Antoine et Siagrius, dans la galerie C; en 383, resté en place dans la galerie C[5] :

SEPVLCRVM FILONETIS SECESSIT IN PACE III
[IDVS
SEPTEMB · ANNORVM · PLVS MINVS XXVIII ME-
DE · BIS · ET · SATVRNINO CONSS [ROBAV

en 383, un enfant de dix ans et un défunt de vingt-quatre ans (tombe 9); en 383 ou 377, suivant que sur

3195. — Saint Luc.
D'après *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1904, pl. VII.

la date incomplète Merobaude occupe le premier ou le second rang, une petite fille d'un an : PVELLA PERSEBERATIA; en 384, Léa, qui vécut trente-deux ans.

Une inscription mutilée est datée du consulat d'Honorius, elle mentionne une circonstance que nous avons déjà rencontrée dans l'épigraphie romaine[6]. Le défunt était né un dimanche, douzième jour de la lune, sous le signe du Capricorne. Grâce à ces indications précises, on peut fixer l'année parmi les douze années

[1] *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1904, p. 146, 107. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. 27 : *bellissimo epitafio trovato presso il cimitero di Commodilla, donatomi dal sig. Villani... si conserva nella casa in piazza Aracœli, 17 a, gia abitata da G.-B. De Rossi.* — [3] O. Marucchi, dans *Nuovo bullettino di archeol. crist.*, 1904, p. 82-92. — [4] *Ibid.*, p. 83, n. 3. — [5] *Ibid.*, p. 84, n. 7. — [6] Voir *Dictionn.*, t. II, au mot CAPRICORNE. L'inscription de Simplicius, en l'année 364.

consulaires d'Honorius : c'est le dimanche 23 août 386 [1] :

natu]S HONORIO
n. p. et Fl. Evodio]VC · CONSS
x. kal. sept. di]E SOLIS
lu]NA XII SIGNO
5 *capricor*]NVS
qui vixit annos...]II OES XXX
(*horas?*) *vigin*]TIS IQTIMV
kal nd]BAQET IN PACE
...]TERVS

ligne 2 : *n(obilissimo) p(uero)*; *Flavius Evodius* consul avec Honorius, celui-ci pour la première fois; ligne 6 : *dies* (?) *XXX*; ligne 7 : *horas viginti*(?) *septimu kalendas*(?); ligne 8 : *vadet in pace*(?)

Outre ces inscriptions, nous mentionnons encore : TERTVLLA IN PACE sous Taurus et Florentius (361); APRONIANE DEPOSITA IN PACE sous Arcadius et Bauto (385):... ICIA... DEPOSITA... IN PACE... sous Honorius n. p. et Évodius (386) [2], toutes, on le voit, d'un très minime intérêt. Dans la galerie C, une inscription fixée sur un loculus date de 388, l'année même de l'usurpation de Maxime, qui était encore reconnu empereur à Rome au mois de juillet [3] :

MAG ꝏ MAXIMO ꝏ AVG
II ꝏ CONS ꝏ DIONISVS
ET ꝏ RVFINA SE VIVOS FECE
RVNT ꝏ ET DEFVNCTA ES
5 VIIII KAL ꝏ AVG ꝏ BENE
MERENTI ꝏ IN PACE

En 390, outre une chrétienne nommée BENEROSA [4], on a trouvé à sa place primitive, dans la galerie C, l'épitaphe d'une jeune femme nommée Hilaritas, fiancée à onze ans, mariée à dix-huit, morte à vingt-cinq, après six ans et huit mois de mariage [5] :

BENEMERENTI CO(*ju*)GI HILARITATI QVE VIXIT ANN XXV SPONSA ANN XI FVIT SPONSA ANN VII VIXIT CVM MARITO ANN VI MENSES VIII DEPO-
[SITA DIE XVII KAL
SEPTEMB · FL · VALENTINIANO · AVG · IIII · ET ·
[NEOTERIO · V · C · CONS

en cette même année, un défunt anonyme de vingt-cinq ans, et, en 392, cette épitaphe encore fixée sur le *loculus* [6] :

XV ☧ KAL OCT
DIES VENERIS
LVNA XV
VIX · LEOPMD
5 ANNDVO · M

Le XV des kalendes d'octobre (= 17 septembre), le jeune enfant Léon *plus minus dies...*, *annos duo, menses...* Un vendredi 17 septembre, le quinzième jour de la lune, ne se rencontre pas, mais seulement un vendredi 17 septembre, quatorzième jour de la lune, en 392, et il y a tout lieu de croire que le lapicide a gravé *luna XV* au lieu de *luna XIV*.

Quelques autres *tituli* dont on ne peut rien tirer d'utile en 397, 400, 401 : épitaphe minuscule semblable à celles qu'on rencontre dans les *columbaria*; en 405 : EGIASO (tombe n. 20); en 415, 422, 428 (tombe n. 24), 432 : épitaphe peinte sur un *loculus* orné de stuc peint près des degrés marqués *p* [7] :

*hi*C QVADRACE
NSIMA VIRGO EX
DIE XS KAL IVL CON
AETI VC REQVIESESI
5 T IN PACE

Enfin, des années 434 (tombe 7), 470 et 528.

Parmi les inscriptions non datées, quelques inscriptions grecques fragmentaires ou de mince intérêt [8]; leur formulaire très concis invite, de même que l'emploi du grec, à leur assigner une date reculée; parmi les défunts mentionnés, un Lollius, clarissime (λαμπρότατος), puis un [9] :

ΤΟΠΟϹ ΡΩΜΑΝΟΥ
ΕΝΘΑ ΚΙΤΕ ΦΛΩΡΑ

Les inscriptions latines sont plus variées; on rencontre les formules : HIC POSITVS EST [10]; HIC IACET [11]; HIC QVIESCET [12] et plus fréquemment LOCVS suivi d'un nom propre [13]; nous ne comptons pas les *in pace*, *in pace depositus* (= *a*), *depositus*, etc. Les symboles sont peu variés : la colombe avec ou sans rameau [14], le chrisme avec ou sans α et ω [15], entre le chrisme deux colombes [16], la croix [17]; une inscription porte un groupe grossièrement dessiné représentant un cavalier combattant un lion avec la lance [18]; sur deux autres un orante [19], puis encore un couteau [20], deux tonneaux [21], une barque contenant quatre amphores [22].

Parmi les inscriptions les plus intéressantes, il faut encore signaler celles-ci, relatives à l'achat d'un *loculus*; la première date de l'année 380 [23], la seconde du IVe siècle [24] :

a)
GRATIANO · V · ET · THODOSIO
EGO · FL · VICTOR · ME · VIBO
CONPARABI · ET · CVM CON
*iuge mea l*OCVM
5 *a La*VR · FOSSORE

A ☧ ω
b)
EGNATIVS
CAPRIOLVS SE
VIVO HVNC LO
CVM A SEMPA

Ce ne sont pas d'ailleurs les seules épitaphes qui relatent ces sortes d'achats [25].

Plusieurs inscriptions, sans être des plus anciennes,

[1] O. Marucchi, *Il cimitero di Commodilla*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.* 1904, p. 85-87. — [2] *Ibid.*, 1905, p. 56, n. 20; p. 57, n. 25; p. 59, n. 27. — [3] *Ibid.*, 1904, p. 87, n. 13; cf. De Rossi, *Inscript. christ. urb. Rom.*, I, 1, p. 162, 163. — [4] *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1905, p. 58, n. 26. — [5] *Ibid.*, 1904, p. 87, n. 14. — [6] *Ibid.*, 1905, p. 54, n. 16. — [7] *Ibid.*, 1904, p. 91, n. 24; ligne 4, au lieu de vc ou bl vo. — [8] *Ibid.*, 1904, p. 112, n. 91-95; 1905, p. 54, n. 11, 14. — [9] *Ibid.*, 1905, p. 52, n. 14. — [10] *Ibid.*, 1904, p. 93, n. 30; p. 94, n. 32, n. 35; p. 96. — [11] *Ibid.*, 1904, p. 95, n. 36; p. 107, n. 67; p. 109, n. 74. — [12] *Ibid.*, 1904, p. 102, n. 18; p. 108, n. 72; 1905, p. 47, n. 2; p. 109, n. 72-73. — [13] *Ibid.*, 1904, p. 103, n. 52, 53, 55; p. 105, n. 59, 60, 61; p. 107, n. 68; p. 108, n. 73; p. 110, n. 80, 81. — [14] *Ibid.*, 1904, p. 93, n. 30; p. 102, n. 51. — [15] *Ibid.*, 1904, p. 82, n. 2; p. 87, n. 13; p. 89, n. 19, 20; p. 90, n. 22; p. 93, n. 29; 30; p. 97-99, n. 41; p. 106; p. 107, n. 67, 69; p. 108, n. 70; p. 109, n. 76; p. 111, n. 86; p. 112, n. 94; p. 113, n. 95; 1905, p. 47, n. 1; p. 49, n. 4; p. 51, n. 10; p. 52, n. 12; p. 53, n. 15; p. 54, n. 16, 20; p. 56; p. 57, n. 24. — [16] *Ibid.*, 1904, p. 110, n. 79. Cf. p. 107, n. 67. — [17] *Ibid.*, 1904, p. 92, n. 27 *a*; 1905, p. 50, n. 8. — [18] *Ibid.*, 1904, p. 95, n. 36. — [19] *Ibid.*, 1904, p. 96, n. 38; p. 100, n. 43; cf. 1905, p. 50, n. 9. — [20] *Ibid.*, 1904, p. 103, n. 52; 1905, p. 60, n. 28. — [21] *Ibid.*, 1904, p. 103, n. 54, 55. — [22] *Ibid.*, 1904, p. 104, n. 56. — [23] *Ibid.*, 1904, p. 83, n. 5. — [24] *Ibid.*, 1905, p. 47, n. 1. — [25] *Ibid.*, 1905, p. 49, n. 4, 5; p. 53, n. 15; p. 55, n. 18; p. 60, n. 28, 29; 1904, p. 105, n. 59, 60, 63; p. 106, n. 65; 107, n. 66; p. 140-141.

sont encore remarquables par leur concision, par exemple :

OPTATVS · FIDELIS RECES || SIT ANN PM LV [1]
EVTICIANVS·QVI·VIXIT·AN·XLV MEN VI QVIESCIT IN PACE [2]
DVLCI FILIO BIVENTIO QVI BIXIT || ANNIS III M V D IIII KAL NOB IN PACE [3]
IVSTA || FABIOLA (sur une brique) [4]
LEA · ET · BALAN [5]
SVSTVS [6]
DEPOSITA · PEREGRINA · IN PACE · VII · IDVS . IANVARIAS [7]
PAVLVS ☩ [8] ·
TECV(*m*) || DEVS (sur la chaux) [9]
ABCN || ENTA KATA KITE (sur la chaux) [10]
☧ || PAVL||VS INC(*hristo*) (sur une tuile) [11]
LOCVS OLYMPI || ELEFANTARI [12]
LOCVS GAVDEN(*tiæ*)||DEPBATICANA...||ANN... [13]
*loc*VS ABENTIAE QVEM ||*se vi* BACOMPARABIT [14].
SE VIVA IANVA LOCVM FECIT [15]
LOCVS FILICIS ET PVPES || LVCVS IN PACE [16]
HIC QVIESCIT BARBARA (sur la chaux) [17]
FLORENTIVS ET.... || IN PACE D.... [18]
LOCVS PRISCI ET IVSTIN*æ* [19]
LOCVS RVSTICI || QVI VIXIT AN.... [20]
FORTVNA IN PA*ce* || VIXIT ANNOS.... [21]
RVFINVS IN PACE [22]
☧ZOSIME || VISIT ANN*os* || XXX MESES [23]
locus TYRATIS || *fc*CIT GEMMVLA [24]

L'onomastique offre un certain nombre de noms remarquables : SOSORO [25], FILONETIS [26], PERSEBERATIA [27], EGIASO [28], QVADRACENSIMA [29], ADEOTSATVS (= *Adeodatus*) [30], SPESINDEV et MASTALO [31], [*Ad*]ERBALO [32], AELANTIA [33], TYRATIS [34], OBAS [35], et aussi beaucoup de noms d'allure bien chrétienne : Paul [36], Victor [37], Hilaritas [38], Asterius [39], Félix [40], Félicitas [41], Pascasius [42], Rénata [43], Anastasia [44], Électa [45], Johannes [46], Hilarus [47], Gaudentia [48], Laurentius [49], Paulina [50], Viventius [51], Pierre [52].

Les épithètes sont peu variées : Asterius, mort à huit mois, et Juliana, à dix mois, sont tous deux qualifiés à bon droit INNOCENS [53]; l'éloge le plus accentué est celui-ci [54] :

Peu de mentions de la profession; une épitaphe tardive mentionne un chambellan (voir ce mot) [55] :

☩ RECESSIT IN PACE IOANNIS
EVN(*u*)CVS CVBICVLARIVS
QVI VIXIT ANNIS PLVS MINVS
XLV BENEMERENS DIAE
☩ III KAL AVGVSTVS

un ménage de jardiniers [56], un tabletier [57], un corroyeur [58]. La hiérarchie ecclésiastique n'est guère mieux représentée : une vierge [59], une néophyte [60] : RENATA IN PACE || NEOFITA QVE || VIXIT ANNOS || QVINQVE ET V|| MENSES SEX, un lecteur [61].

Quelques noms exotiques : MASTALO [62], (*Ad*)ERBALO [63] deux puniques, un AFER [64].

Nous avons déjà fait remarquer la mention de l'achat des tombes aux *fossores*, nous les trouvons indiquées sous des formules variées :

Ego Fl. Victor me vibo conparabi et cum con(jugemea, (l)ocum... (a La)ur. fossore [65].
Se vibi (cunpar)araberunt h. (sepulcr)um [66].
Locus Abentiæ quem (se vi)ba comparavit [67].
Se vivi cunpar(averunt) locum viscandente [68].
Urbica sibica emet si(bi) [69].
Maura si viba cuparabi a...u eosure [70].
Conparabi(mus ab Exu)perantium fo(ssore biso)mum [71].

Celle-ci est plus importante, elle nous montre que le contrat de vente a été conclu en présence de tous les fossoyeurs du cimetière [72] :

CONSTANTIVS ET SOSANNA
SE VIVI LOCVM SIBI EMERVNT
PRAESENTIS A☧ω OMNIS FOS
SORES

Une autre mentionne l'achat d'une tombe à trois places [73] :

ROMANVS · EMIT · TRISO*mum*
SIBI · CVM · FILIO · SVO · MA....

Egnatius Capriolus se vivo hunc locum a Sempa [74].
Se viva emit sibi locum [75].
Sabinus a Mulia locu emet [76].
Amicus et Justina se vibi locum comparaverunt bisomu(m) [77].

*locus*AELECTAE PVELL*æ*
*Perfectam tulit ætas i*MPERF ECTA
*Quam sibi promeruit du*LCIS DIG NISS*ima*
*Venerunt sæcto migrante*M ADSVME RE SA*ncti*
*Cum quibus ad cælestia r*EGNA TETEN DIT *ovanter*
*Post redivivum in Christi n*OMEN CREDO FVT*urum*

[1] *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1905, p. 48, n. 3. — [2] *Ibid.*, p. 49, n. 6. — [3] *Ibid.*, p. 52, n. 13. — [4] *Ibid.*, p. 55, n. 17. — [5] *Ibid.*, p. 57, n. 22. — [6] *Ibid.*, p. 57, n. 23. — [7] *Ibid.*, p. 62, n. 31. — [8] *Ibid.*, p. 62, n. 32. — [9] *Ibid.*, p. 62, n. 33. — [10] *Ibid.*, 1904, n. 98, n. 40. — [11] *Ibid.*, p. 99, n. 41. — [12] *Ibid.*, p. 103, n. 53. — [13] *Ibid.*, p. 103, n. 55. — [14] *Ibid.*, p. 105, n. 59. — [15] *Ibid.*, p. 105, n. 61. — [16] *Ibid.*, p. 107, n. 68. — [17] *Ibid.*, p. 108, n. 72. — [18] *Ibid.*, p. 109, n. 77. — [19] *Ibid.*, p. 110, n. 80. — [20] *Ibid.*, p. 110, n. 81. — [21] *Ibid.*, p. 110, n. 82. — [22] *Ibid.*, p. 110, n. 83. — [23] *Ibid.*, p. 111, n. 86. — [24] *Ibid.*, p. 111, n. 88. — [25] *Ibid.*, p. 83, n. 3. — [26] *Ibid.*, p. 84, n. 7. — [27] *Ibid.*, p. 84, n. 10. — [28] *Ibid.*, p. 89, n. 20. — [29] *Ibid.*, p. 91, n. 24. — [30] *Ibid.*, p. 95, n. 37. — [31] *Ibid.*, p. 101, n. 45. — [32] *Ibid.*, p. 101, n. 46. — [33] *Ibid.*, p. 111, n. 85. — [34] *Ibid.*, p. 111, n. 88. — [35] *Ibid.*, p. 143, 167. — [36] *Ibid.*, p. 83, n. 4; p. 99, n. 41. — [37] *Ibid.*, p. 83, n. 5; p. 94, n. 35. — [38] *Ibid.*, p. 87, n. 14. — [39] *Ibid.*, p. 93, n. 30. — [40] *Ibid.*, p. 95, n. 36. — [41] *Ibid.*, p. 96, n. 38. — [42] *Ibid.*, p. 97, 109, n. 78. — [43] *Ibid.*, p. 98, n. 39. — [44] *Ibid.*, p. 99, n. 42. — [45] *Ibid.*, p. 100, n. 43. — [46] *Ibid.*, p. 102, n. 51; 1905, p. 47, n. 2. — [47] *Ibid.*, p. 103, n. 54. — [48] *Ibid.*, p. 103, n. 55. — [49] *Ibid.*, p. 109, n. 74. — [50] *Ibid.*, p. 111, n. 87. — [51] *Ibid.*, 1905, p. 52, n. 13. — [52] 1904, p. 121; 1905, p. 60, n. 29. — [53] *Ibid.*, 1904, p. 93, n. 30; p. 107, n. 67. — [54] *Ibid.*, p. 100, n. 43; p. 263. — [55] *Ibid.*, p. 102, n. 51. — [56] *Ibid.*, p. 103, n. 52. — [57] *Ibid.*, p. 103, n. 53. — [58] *Ibid.*, p. 127, n. 110. — [59] *Ibid.*, p. 91, n. 24. — [60] *Ibid.*, p. 98, n. 39. — [61] *Ibid.*, p. 102, n. 48. — [62] *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1904, p. 101, n. 45. — [63] *Ibid.*, p. 101, n. 46. — [64] *Ibid.*, p. 101, n. 47. — [65] *Ibid.*, p. 83, n. 5. — [66] *Ibid.*, p. 104, n. 57. — [67] *Ibid.*, p. 105, n. 59. — [68] *Ibid.*, p. 105, n. 60. — [69] *Ibid.*, p. 105, n. 63. — [70] *Ibid.*, p. 106, n. 65. — [71] *Ibid.*, p. 106 (perdue). — [72] *Ibid.*, p. 106; O. Marucchi, *I monumenti cristiani del Museo Pio-Lateranense*, pl. X, 26. — [73] *Ibid.*, p. 107, n. 66. — [74] *Ibid.*, 1905, p. 47, n. 1. — [75] *Ibid.*, p. 49, n. 4. — [76] *Ibid.*, p. 49, n. 5. — [77] *Ibid.*, 1905, p. 55, n. 18.

(*Alexa*)*nder se bibu... besomum conpar*(*avit a fossore*)... *utione*[1].

Se viva Leuntia emit sibi locum nepote suo Petro[2].

Enfin, la plus curieuse de la série est probablement celle-ci, retrouvée encore à sa place, et mentionnant l'achat d'une tombe à deux places à un fossoyeur, et, cette fois, non plus en présence de ses camarades, mais avec un prêtre nommé Maxime en qualité de témoin[3] :

☧

CAIANVS EMIT CVM VIVIT
SIBI ET VXORI SVAE AB ADEO
DATO FOSSORE SVB PRESEN
TI SANCTI MAXIMI PRESBITERI
5 ▨ ꝑ P ꝑ

Nous rencontrons quelques inscriptions métriques assez heureuses d'expression[4] :

ADSPIRAVIT INFANTI DEVS *bonitatis amorem*
PARVA FVIT INCARNE VERV*m virtutibus ingens*
PATRI CARA MATRIQVE DVL*cis filia semper*
HANC PLACVIT DEO RAPTAM *subducere sæclo*
SPIRITV PLENA SAPIENS AD RE*gni præmia venit*
ANASTASIA SECVNDVM NO*men credo resurget*

PASCASIVS VIXIT
PLVS MINVS ANNVS XX
FECIT FATV IIII IDVS
OCTOBRIS SII ANTE
5 NATALE DOMNI AS
TERI DEPOSITVS IN
PACE

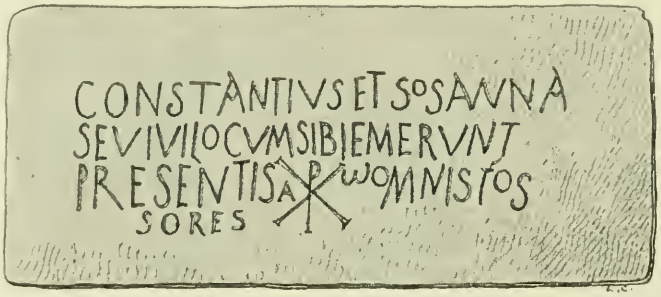
A ☧ ω

Une épitaphe du IVe siècle donne une formule intéressante : Anastasia (?) implora le Seigneur : *petivit a Domino*, et obtint la grâce du baptême : *gratiam percepit et accepit*[5] :

. . . . . .
. . . . . MVM. . . .
. . . . RASIO . . . .
. . . . *a*NASTASIA. . .
. . . .*pe*TIBIT A DO*mino*. . . .
5 *et gratiam per*CEPIT ET AC*cepit*. . . .

☧

La galerie C présente une riche collection épigraphique, grâce à cette double circonstance : la position *retro sanctos* en faisait rechercher particulièrement les tombes par les fidèles et son unique communication



3196. — Épitaphe de Constantius. D'après *I monumenti cristiani del Mus. Pio Later.*, pl. LIII.

L'inscription d'*Electa* a déjà été citée[5], une autre est trop incomplète pour servir utilement, elle offre d'ailleurs un thème connu[6] :

*ta*CRIMABILE *funus?*
VE RELINQVET
*fe*CERAT ANNVM
*vidi tua fal*A DOLORE
▨CISO

Quelques-unes ont un intérêt liturgique, par exemple[7] :

locus FE
*quæ depo*SI
natale DO
clæ(?)

LICITATIS
TA EST
MNES THE

avec la crypte historique ayant été murée sous le pontificat et par l'ordre du pape Jean VI, la galerie s'est conservée intacte, en sorte que nous pouvons y retrouver les étapes de sa construction[10]. Le mur s'élevait au point H du plan, au delà la galerie était telle qu'au VIe siècle avec ses *loculi* fermés; quelques-uns avaient cependant été violés. Des graffites tracés sur la chaux humide, des lampes fichées dans le plâtre avant qu'il fût sec, et tout ce pauvre matériel funéraire, os sculptés, verres peints, etc., qui marquaient les tombes aimées et devaient aider à les reconnaître. La galerie semble avoir été creusée en trois périodes distinctes. D'abord un boyau très court, C, et une partie de C' au niveau du sol R de la crypte; un prolongement jusqu'à C'' à un niveau plus bas et un deuxième prolongement jusqu'à C''' avec nouvel abaissement de niveau; ces prolongements ont été exécutés vers les vingt dernières années, probablement dans l'avant-dernier *decennium* du IVe siècle, puisqu'on y a trouvé les inscriptions datées de 383 : *sepulcrum Filonetis*; de 388 : *Dionisus et Rufina*; de 390 : *Hilaritas*[11]. Un certain désordre règne dans cette partie de la catacombe, entre C''-C''', les épitaphes qui ont servi à fermer les *loculi* ne leur étaient pas primitivement des-

[1] *Nuovo bullettino di arch. cristiana*, 1904, p. 60, n. 28. — [2] *Ibid.*, p. 60, n. 29; 1904, p. 126, n. 107. — [3] *Ibid.*, 1905, p. 53; cf. 1904, p. 140-141, pour l'intervention des prêtres dans les concessions cimétériales. — [4] *Ibid.*, 1904, p. 263. — [5] *Ibid.*, p. 100, n. 43. — [6] *Ibid.*, p. 100, n. 44. — [7] *Ibid.*, 1904, p. 96, n. 38. — [8] *Ibid.*, p. 97; cf. Marucchi, dans *Römische Quartalschrift*, 1897, fasc. 3. — [9] *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1905, p. 51, n. 10. — [10] *Ibid.*, 1904, p. 113-128. — [11] *Filonetis*, en *b* du plan; *Dionisus* en *f*; *Hilaritas* en *h*; celle de Dionisus n'est pas à sa place, et elle est retrouvée. Cf. *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1904, p. 120; 1905, p. 61, note 1.

tinées, tels *loculi* ont reçu sur la chaux humide le nom du défunt et comme fermeture des épitaphes portant un autre nom [1]. Ce bouleversement coïncide, comme nous l'avons déjà dit, avec les grands travaux d'agrandissement exécutés sous le pontificat de Sirice.

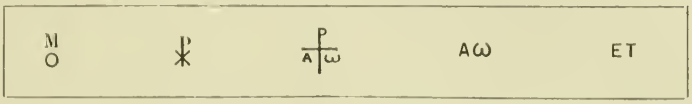
A l'extrémité de la galerie, au point *h*, nous trouvons, sur la paroi de droite, un *loculus* de la fin du IVe siècle avec cette inscription tracée sur la chaux [2] :

REIL
LESE
CRITA
ABSOCE

« Ne révélez pas ce qui vous aura été confié sous le secret. »

VIII. Bibliographie. — M. Armellini, *Gli antichi cimiteri cristiani di Roma e d'Italia*, in-8°, Roma, 1903, p. 484-491. — Fr. Bianchini, *Anastasii Bibliothecarii De vitis romanorum pontificum*, in-fol., Romæ, 1723, t. II, p. CXXVII. — M. A. Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 3, 79, 541-547. — G. Bonavenia, *Iscrizione metrica « Siriciana » nel cimitero di Commodilla*, dans *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1904, p. 171-184; *Leggiero abbozzo (ossia copia) di due pitture ai SS. Felice e Adauto in Commodilla che si conserva nella Biblioteca Capitolare di Verona*, *ibid.*, 1907, p. 277-290. — A. Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, l. III, c. v, p. 164-165, 169. — G. Celi, *Di un graffito di senso liturgico nel cimitero di Commodilla*, dans *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1906, p. 239-252. — H. Delehaye, *Les saints du cimetière de Commodille*, dans *Analecta bollandiana*, 1897, t. XVI, p. 17-43; cf. *Römische Quartalschrift*, 1897, p. 243. — P. Franchi de Cavalieri, *Note agiografiche*, dans *Studi e testi*, 1912, fasc. 24. — H. Grisar, *Scoperte e studi nel cimitero di Commodilla e a S. Saba*, dans *Civiltà cattolica*, 15 juillet 1905, p. 205-215. — M. Hassett, *Discovery of the basilica of SS. Felix and Adauctus in the cemetery of Commodilla*, dans *The catholic University bulletin*, 1905, p. 270-272. — H. St. Jones, *The catacomb of Commodilla*, dans *Journal of theological studies*, juillet 1906, p. 615-620. — E. Jozi, *Le recenti scoperte nel cimitero di Commodilla*, dans *Rivista delle scienze teologiche*, 1905, p. 90-102. — R. Kanzler, *Di un importante sepolcro dipinto nel cimitero di Commodilla*, dans *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1905, p. 181-190. — J. P. Kirsch, *Die Entdeckung der historischen Krypta in Cömeterium der Commodilla*, dans *Römische Quartals.*, 1904, p. 47-48; *Die römischen Katakomben der Commodilla und der hl. Marcus und Marcellianus*, dans *Römische Quartals.*, 1904, p. 326-327. — R. Majocchi, *Di una iscrizione ora scoperta nel cimitero di Commodilla*, dans *Rivista di scienze stor.*, 1905, p. 49-51, 197-198. — Marangoni, *Lettera... sopra alcune pitture sacre ritrovate coi nomi de SS. martiri Felice e Adaucto e di S. Emerita v. e m.*, dans *Opuscula varia*, 1754, t. II, p. 25-28. — O. Marucchi, *Il cimitero di Commodilla e la basilica cimiteriale dei SS. Felice e Adautto ivi recentemente, scoperta*, dans *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1904, p. 41-160; *Ulteriori osservazioni sulle tombe dei martiri nel cimitero di Commodilla ed ultime scoperte ivi fatte*, dans même revue, 1905, p. 5-66. — O. Montenovesi, *Il cimitero di Commodilla*, dans *Miscell. di stor. e cult. eccles.*, 1905, p. 171-181. — A. Muñoz, *Le pitture nel cimitero di Commodilla*, dans l'*Arte*, 1905, p. 55-59. — A. de Waal, *Das Cœmeterium Commodillas*, dans *Röm. Quart.*, 1905, p. 142-144. — G. Wilpert,

DVLCIS VIR*go?* SYNLABAROSA REFRIGERET TIBI DEVS ET CRISTVS



ET DOMNI NOSTRI ADEODATVS ET FELIX VENISTI IN PACE PRIDIE KAL APRILIS

A l'étrange nom de Sunlabarosa on peut joindre celui non moins étrange de [3] :

PIRIPITTVS ꝑ QVI BIXET ANNOS XXV

(une colombe tenant une couronne dans son bec)

Deux fois dans cette galerie nous trouvons la formule IN PACE RECESSIT [4].

Le cimetière de Commodille a été l'un de ceux qu'on a visités le plus longtemps, ce qui peut aider à expliquer la persistance de son appellation officielle. Il a été probablement dépouillé de ses reliques par Léon IV (847-855), le dernier pape sous lequel se soient faites les grandes translations [5]. Peu à peu l'abandon se sera fait, puis l'ensevelissement, puis l'oubli. A la dernière période appartiennent des *graffiti* de pèlerins, bien qu'il soit possible que, parmi un grand nombre de ces humbles signatures, que le manque du temps considérable exigé par leur étude a fait négliger, il s'en trouve quelques-uns d'intéressants. Le plus grand nombre de ceux qui sont déchiffrés se classe vers le VIIe siècle. En voici quelques spécimens :

Sur l'enduit de la niche K :

+ LEO CESVFLVS CLERICVS BIBAT IN ∂Ō
SEMP ET TV QVI LEGIS ORA PRO ME
ABBA(*s*) MEMENTO ∂NE
[illegible]
PETRI IND D(*iaconi?*)

Sur le pilastre T :

[illegible]CRISTOFORV
+∂EVE ∂E∂I PRB + GAIDO
PBR + EGO IOAN [illegible]VSTR
BIBA IN D̄ [illegible] MAVRVS
PBR + EGO MINNA [illegible]
[illegible] *ceh*ORGIOS + EGO ∂ICO
BOBILETAMINI
+ EGO [illegible] SERBVS ∂Ī

Dans le sens vertical :

+ EGO PETRVS BIBA IN ∂Ō
EGO FVSCINNVS — CONSTANTINVS
SERBV ∂Ī EGO ∂OMINICVS PRB

Sur saint Luc :

+ ∂S ∂ONA PRB PECCATOR

Près du cadre de la fresque représentant la Vierge [6] :

NON
∂ICE

[1] *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1904, p. 121, n. 96-97, 98-99; autres exemples en *c*, *d* du plan; *ibid.*, p. 122. — [2] *Ibid.*, p. 124, n. 103; *Adeodatus*, mauvaise lecture pour *Adauctus*. — [3] *Ibid.*, p. 126, n. 105. — [4] *Ibid.*, p. 126, n. 106; p. 128, n. 111. — [5] H. Delehaye, *op. cit.*, 1897, p. 41. — [6] G. Celi, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1906, p. 239-252.

Die Entdeckung der Grabkirche der hl. Felix und Adauktus, dans *Rom. Quart.*, 1904, p. 40-41; *Di tre pitture recentemente scoperte nella basilica dei SS. Felice e Adautto nel cimitero di Commodilla*, dans *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1904, p. 161-170.

H. Leclercq.

I. COMMUNION (Rite et antienne de la). Le sens du mot *communion* est si populaire qu'il est superflu de le définir. Après vingt siècles de christianisme, le mot, l'idée et l'acte de communier sont aussi intelligibles à tous que les termes qui représentent les besoins de la vie naturelle. Κοινωνία est un terme classique que son adoption par saint Paul a destiné à une signification nouvelle et à une durée qui sera celle du christianisme lui-même : τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ χριστοῦ ἐστιν; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ χριστοῦ ἐστιν[1]. « Le calice de bénédiction que nous bénissons n'est-il pas la *communion* du sang du Christ? Et le pain que nous rompons n'est-il point la *communion* du Christ? » Dans son commentaire de ces paroles, saint Jean Chrysostome s'exprime ainsi : « L'apôtre a voulu, par le mot *communion*, exprimer quelque chose de plus fort que les liaisons ordinaires et marquer une union intime des fidèles avec le Christ. En nous unissant parfaitement à lui dans l'eucharistie, nous devons aussi nous unir entre nous, parce que nous puisons tous la vie dans le même corps, qui est celui de Jésus-Christ[2]. »

Divers termes ont été employés avec le même sens : μυστήριον συνάξεως ou μ. κοινωνίας; μετάληψις ἁγιασμάτων, μ. εὐχαριστίας, μ. μυστηρίων; ἁγία et μυστικὴ μετάληψις. Le verbe κοινωνεῖν est employé sans aucun déterminatif pour marquer la participation à l'eucharistie, ou bien de la manière suivante : μυστικῆς κοινωνεῖν θυσίας. Le concile de Nicée fait usage d'une autre expression, avec le même sens : μετέχειν εὐχαριστίας[3]; Théophylacte emploie : μεταλαμβάνειν, Philostorge : ἀχράντου θύματος μεταλαβεῖν; Théodoret : τοῦ δεσποτικοῦ σώματος καὶ αἵματος μεταλαμβάνειν.

Communio, communicatio, communicare, pris absolument, s'entendent de la participation à l'eucharistie[4]; on fait usage également de *perceptio corporis et sanguinis, participatio* et toujours avec le sens de nourrir l'âme d'une substance spirituelle. A Rome, on disait *communicare* du pain consacré donné par l'évêque et *confirmare* du calice présenté par le diacre; nous lisons dans l'*Ordo romanus I* : *Episcopi communicant populum; post eos diaconi confirmant; ... subdiaconus regionarius... confirmat populum*[5].

Ce n'est qu'exceptionnellement que les fidèles communiaient en dehors de la liturgie solennelle; la plus ancienne attestation que nous ayons de cette communion à domicile est dans Tertullien[6]. La communion faisait donc partie intégrante de la messe, elle était avec l'oblation l'encadrement obligé du sacrifice et la coopération des simples fidèles à la consécration eucharistique. La *Didachè* nous parle de la réunion du dimanche au cours de laquelle les frères participaient à la *fractio panis*[7]; c'est une simple mention que développe utilement le texte si souvent cité de saint Justin[8] en situant la place de la communion dans le dessin général de la messe. A partir du IIIe siècle, les témoignages sont nombreux et concordants; Tertullien commence la chaîne qu'il serait trop facile de dérouler ici. Chaque réunion ou synaxe liturgique comporte la communion des espèces consacrées, distribuées aux fidèles suivant un ordre déterminé et d'après un rite dont le trait le plus remarquable est le dépôt du corps du Seigneur dans la main du communiant, qui le porte lui-même à sa bouche[9]. Il va sans dire que ceci ne s'applique qu'à l'espèce du pain, car pour l'espèce du vin la distribution se faisait par les diacres, sans l'intermédiaire d'autre récipient que le calice dont les frères approchaient leurs lèvres; on devait prendre bien garde de laisser tomber une parcelle ou quelques gouttes[10]. La réception de la communion était accompagnée d'une formule à laquelle le communiant répondait : *Amen*. Voir *Dictionn.*, t. I, au mot Amen.

Il est à peine besoin de rappeler que le moment de la communion est le même dans toutes les liturgies, sauf les variations que peut entraîner le plus ou moins d'étendue des formules eucologiques analogues. Le livre II des *Constitutions apostoliques*[11] précise qu'après le sacrifice, chaque degré (τάξις) participe au corps et au sang du Christ, s'approche avec respect et, après l'évêque le clergé, les catégories particulières de fidèles, puis les hommes, les femmes et les enfants reçoivent la communion. Même dispositif dans la liturgie décrite au livre VIII[12] :

Après la litanie et la bénédiction donnée au peuple par l'évêque, le diacre réveille l'attention des fidèles et l'évêque dit à haute voix : « Les choses saintes sont pour les saints! » Le peuple répond : « Un seul saint, un seul Seigneur, un seul Jésus-Christ, pour la gloire de Dieu le Père, béni dans les siècles, Amen. Gloire à Dieu au plus haut des cieux, paix sur la terre, bonne volonté aux hommes! Hosanna au fils de David! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur! Le Seigneur est Dieu, il s'est manifesté à nous. Hosanna au plus haut des cieux! »

A ce moment, sans doute, se place la fraction du pain, cérémonie qui intervient nécessairement alors, mais dont on ne trouve pas mention expresse dans les documents du IVe siècle. Et aussitôt commence la communion. L'évêque communie le premier, puis viennent les prêtres, les diacres, les sous-diacres, les lecteurs et psalmistes, les ascètes, les diaconesses, les vierges, les veuves, les petits enfants, enfin tout le monde sans exception. L'évêque dépose le pain consacré dans la main droite ouverte supportée par la gauche; le diacre tient le calice; on y boit directement. A chaque communiant l'évêque dit : « Le corps du Christ, » le diacre : « Le sang du Christ, calice de vie; » on répond : « Amen. »

Pendant la communion, les psalmistes exécutent un chant, le psaume XXXIII. Sur ce point les attestations sont nombreuses et concordantes.

Les *Constitutions apostoliques* prescrivent en ces termes ce qui doit être chanté après la communion du clergé : Ψαλμὸς δὲ λεγέσθω τριακοστὸς τρίτος ἐν τῷ μεταλαμβάνειν πάντας τοὺς λοιπούς[13].

A son tour, la liturgie grecque, dite de saint Jac-

[1] I Cor., X, 16. — [2] S. Jean Chrysostome, *Homil.*, XXIV, *in I Cor.*, X, *P. G.*, t. LXI, col. 199. — [3] *Conc. Nicæn.* 325, can. 13. — [4] Au IXe siècle, le *Liber pontificalis* nous apprend que le pape Léon III († 816) distribua des *communicales* au nombre de vingt-quatre; on donnait ce nom à des vases destinés à être portés aux processions stationnales de Rome par les acolytes. — [5] *Ordo romanus I*, 20, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 947. — [6] Tertullien, *Ad uxorem*, l. II, c. V, *P. L.*, t. II, col. 1296. — [7] *Didachè*, c. XIV, dans *Opera Patrum apostolicorum*, édit. F.-X. Funk, 1901, t. I, p. 32. — [8] S. Justin, *Apolog.*, I, c. LXV, *P. G.*, t. VI, col. 425 : « On distribue à chacun sa part des éléments bénis et l'on envoie la leur aux absents par le ministère des diacres. » — [9] Tertullien, *De idololatria*, c. VII, *P. L.*, t. I, col. 669. — [10] Tertullien, *De corona*, c. III, *P. L.*, t. II, col. 79; Denis d'Alexandrie, dans Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. IX, *P. G.*, t. XX, col. 656. — [11] *Constitutiones apostolicæ*, l. II, c. LVII, édit. Funk, 1905, t. I, p. 167. — [12] *Constitutiones apostolicæ*, l. VIII, c. XIV, édit. Funk, 1905, t. I, p. 518. — [13] *Constitutiones apostolicæ*, l. VIII, c. XIII, dans Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, in-4°, Romæ, 1861, t. I, p. 407.

ques, s'exprime en ces termes : Ἄρχονται δὲ οἱ ψάλται τὸ Γεύσασθε (Rouleau de Messine); ou mieux, suivant le manuscrit de Rossano, qui fournit l'identification de ce chant avec celui du Κοινωνικόν : Οἱ ψάλται λέγουσι κοινωνι[κόν]· Γεύσασθε καὶ ἴδετε ὅτι χρηστὸς ὁ Κύριος. Ἀλληλούϊα [1].

Dans l'Église de Jérusalem nous trouvons la même pratique attestée par saint Cyrille : Μετὰ ταῦτα ἀκούετε τοῦ ψαλλοντος μετὰ μέλους θείου προτρεπομένου ὑμᾶς εἰς τὴν κοινωνίαν τῶν ἁγίων μυστηρίων, καὶ λέγοντος· Γεύσασθε καὶ ἴδετε ὅτι χρηστὸς ὁ Κύριος [2]. Éthéria ne fait aucune mention ni allusion à l'antienne de la communion qu'elle avait certainement entendu chanter pendant son séjour à Jérusalem; elle se contente de ces mots : *offert episcopus oblationem et communicant omnes* [3].

Actuellement encore, le fond de la quatrième strophe du cantique chanté par les Arméniens durant la communion ne saurait dissimuler sa commune origine : *Venite, filii novæ Sion, accedite ad Dominum nostrum cum sanctitate. Gustate sed et videte quia suavis est Dominus Deus noster virtutum.* Dans un autre endroit de la même liturgie, il est dit plus clairement encore : *Christus immolatus distribuitur inter nos. Alleluia*, etc. *Accedite ad Dominum et illuminamini. Alleluia. Gustate et videte quoniam suavis est Dominus. Alleluia*, etc. [4].

Toutefois la liturgie de Constantinople ne nous fournit aucun témoignage semblable, ou plutôt, nous croyons voir dans l'institution du tropaire : Τοῦ Δείπνου σοῦ τοῦ μυστικοῦ [5], une des innovations qui ont pu graduellement amener la disparition complète du psaume plus ancien, sous les κοινωνικά relativement plus récents, et, pour le dire en passant, c'est sous Justin Ier (518-527) qu'on commença, au dire de Cédrénus, à chanter ce tropaire le jeudi saint seulement [6].

La liturgie copte aurait-elle subi des atteintes analogues? Renaudot cite dans le commentaire qu'il a consacré à la liturgie copte de saint Basile le passage suivant, extrait d'un traité écrit par Sévère d'Aschmouneim sur les *Exercices des chrétiens* [7]; voici ses propres paroles : *Post hanc orationem satis prolixam... clamantque omnes sicut tunc ad eum latro clamavit : Miserere mei, Domine, dum veneris in regnum tuum.* Renaudot rapproche à bon droit cette formule de celle qui termine le tropaire constantinopolitain : ὡς λῃστὴς ὁμολογῶ σοι· Μνήσθητί μου Κύριε ἐν τῇ βασιλείᾳ σου. Pareille rencontre trahirait-elle un emprunt analogue à celui qui a été récemment noté de l'emprunt et de la traduction du tropaire : τοῦ δειπνου σοῦ dans l'antiphonaire ambrosien? Toujours est-il que, dans les textes de la liturgie d'Alexandrie, c'est un verset du psaume XLI et non du psaume XXXIII qui est indiqué pour le κοινωνικόν : Ὃν τρόπον ἐπιποθεῖ ἡ ἔλαφος ἐπὶ τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων, οὕτως ἐπιποθεῖ ἡ ψυχή μου πρός σε ὁ θεός [8].

En somme, le sens du psaume XXXIII est plutôt invitatoire, ce qui ne veut pas dire qu'il soit seulement préalable à la communion, ce que n'autoriseraient pas ces paroles de saint Basile : Διὰ τοῦτο ὁ γευσάμενος αὐτοῦ, καὶ ἐν πείρᾳ γενόμενος τῆς ἡδίστης καὶ προσηνοῦς ἀπολαύσεως λέγει· Γεύσασθε, καὶ ἴδετε ὅτι χρηστὸς ὁ Κύριος [9].

Dans l'Église latine, un rite unique mais non uniforme existait pour la messe. Tandis que la célébration par le pape comportait une solennité imposante, des rites majestueux, on se limitait à un rituel des plus simples dans les titres, chapelles cimétériales, oratoires monastiques, diaconies, maisons particulières; néanmoins cette circonstance n'influait pas sur le degré de solennité, qui dépendait du caractère, non des célébrants, mais de l'assistance. Tandis que, dans les chapelles cimétériales, titres presbytériaux, oratoires monastiques, etc., et même dans les grandes basiliques, hors les jours de station, il n'y a qu'une assistance privée, une famille, une corporation, un quartier, une communauté, dans la messe publique stationnale c'est l'assemblée entière des fidèles qui assiste ou qui est censée assister.

Une fois la fraction du pain terminée, les diacres présentaient la patène au pape — ou au célébrant, évêque ou prêtre; celui-ci prenait un fragment, en détachait une parcelle et consommait le reste. A côté de lui, l'archidiacre se tenait, un calice à la main, dans lequel le pape laissait tomber la parcelle détachée, c'était le rite de la *commixtio* et, cela fait, le pape buvait le calice, présenté et soutenu par l'archidiacre.

Venait ensuite la communion du haut clergé; évêques et prêtres s'approchaient et recevaient chacun dans la main ouverte un fragment pris sur la patène; alors ils se rendaient à l'autel, posaient sur la table sainte la main contenant le pain consacré et communiaient ainsi. Venait alors le tour des diacres. L'archidiacre rapportait le calice à l'autel, le remettait entre les mains du premier des évêques, et celui-ci, après y avoir bu, le présentait aux autres évêques, aux prêtres et aux diacres.

A ce moment commençait la communion des fidèles. Le pape, assisté des évêques et des prêtres, distribuait l'eucharistie sous la forme du pain consacré; l'archidiacre suivant le pape, les diacres suivant les évêques et les prêtres, présentaient le calice. Comme le calice du pape ne sert que pour le haut clergé, l'archidiacre veillait à verser préalablement, dans les vases contenant le vin consacré pour la communion du peuple, quelques gouttes de celui dans lequel le pape avait bu, puis ce qui y restait après la communion des évêques, des prêtres et des diacres.

L'Église romaine attachait une grande importance à ce que les rites de la communion continssent une expression et un enseignement facilement saisissables; on s'efforçait d'inculquer l'idée de l'unité entre le chef de la hiérarchie, les clercs et les fidèles par cette transfusion de quelques gouttes du précieux sang du Christ du calice du pape dans ceux de la multitude. Le rite de la *commixtio*, opéré par le pape sur le calice du sacrifice, et répété par les évêques et les prêtres sur tous les calices secondaires dans lesquels devaient communier les fidèles, inculquait cette même notion d'unité.

En principe, tous communiaient, tous les présents; mais il est vraisemblable que cette discipline tomba en désuétude assez peu de temps après la paix de l'Église; nous en avons un indice dans une précaution prise qui montre qu'on n'était pas sûr, la communion

[1] Swainson, *The Greek liturgies chiefly from original authorities*, in-8°, London, 1884, p. 316. — [2] S. Cyrille de Jérusalem, *Catechesis*, XXIII, *P. G.*, t. LIII, col. 1124. — [3] Éthéria, *Peregrinatio ad loca sacra*, édit. Geyer, Vindobonæ, 1898, p. 85. — [4] Lebrun, *Explication de la messe*, in-8°, Paris, 1778, t. VII, p. 317, 331; Denzinger, *Ritus Orientalium, Syrorum et Armenorum*, in-8°, Wirceburgi, 1863, t. I, p. 425, 428. — [5] Swainson, *op. cit.*, p. 139. L'*Euchologion* de Goar, in-fol., Parisiis, 1647, donne ce même texte dans la liturgie de saint Basile, p. 170, aussi bien que dans celle de saint Jean Chrysostome, p. 82. Cf. P. Cagin, *Antiphonarium ambrosianum* du Musée Britannique (XIIe siècle), *codex additionnal 34209*, dans *Paléographie musicale*, in-4°, Solesmes, 1896, t. VI, p. 12, 24. — [6] Cedrenus, *Historiarum compendium*, in-8°, Bonn, t. II, p. 645. — [7] E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, in-4°, Parisiis, 1716, t. I, p. 266. — [8] Swainson, *op. cit.*, p. 68. — [9] S. Basile, *In Esaiam*, V, n. 175, *P. G.*, t. XXX, col. 412.

faite, de ne pas constater les rangs de l'assistance plus ou moins éclaircis. La précaution dont nous voulons parler consistait à faire annoncer par l'archidiacre le jour et le lieu de la prochaine station, *avant* que commençât la communion du peuple.

La distribution à chaque communiant était accompagnée de ces mots : *Corpus D. N. J. C. conservet animam tuam*, d'après Jean Diacre, biographe de saint Grégoire; dans la *Missa Illyrici*, c'était : *Corpus D. N. J. C. sit mihi remedium sempiternum in vitam æternam*, et : *Sanguis D. N. J. C. custodiat me in vitam æternam;* d'après le *De sacramentis*, le prêtre dit : *Corpus Christi*, le communiant répond : *Amen*.

Les communiants se tenaient debout pour recevoir le corps du Christ; cette posture n'était pas irrespectueuse comme nous serions tentés de le croire, c'était même une posture de respect et de joie, celle qu'on employait pour la prière chaque dimanche et pendant le temps pascal.

Pour la communion, en Gaule, les fidèles entraient dans l'enceinte sacrée et s'avançaient jusqu'à l'autel : *Ad orandum et communicandum laicis et feminis, sicut mos est, pateant sancta sanctorum*, nous apprend le deuxième concile de Tours, tenu en 567, dans son quatrième canon; ce point de discipline est confirmé par Grégoire de Tours, qui parle de fidèles s'approchant jusque *ad altarium*. En Espagne, l'usage est tout différent : prêtres et diacres communient à l'autel, les autres clercs dans le chœur, en avant de l'autel, les laïques hors du chœur, suivant une distinction qu'on rencontre dans la liturgie de saint Jean Chrysostome et qui semble avoir tendu à se généraliser vers le VIe siècle. Les hommes recevaient l'hostie sur la main nue, ouverte, les femmes sur la main couverte d'un linge appelé dominical, qu'elles apportaient pour cet usage: *Omnes viri, quando ad altare accessuri sunt, lavant manus suas; et omnes mulieres nitida exhibent linteamina ubi corpus Christi accipiant* [1]. Un concile tenu à Auxerre, vers 578, prescrit de même : *Non licet mulieri nuda manu eucharistiam accipere. Non licet mulieri manum suam ad pallam dominicam* (la nappe d'autel) *mittere. Ut unaquæque mulier quando communicat dominicalem suum habeat : quod si qua non habuerit, usque in alium diem dominicum non communicet* [2].

Pendant la communion on chantait. Saint Augustin nous apprend qu'il introduisit dans l'Église d'Afrique « la coutume de chanter des hymnes tirées du livre des psaumes avant l'offrande des dons comme aussi pendant la distribution des choses offertes [3]. »

La liturgie du livre VIII des *Constitutions apostoliques* prescrit, pendant la distribution de la communion, la récitation du psaume XXXIII, et cette pratique est loin d'être isolée. Dès le IVe siècle, au temps de saint Jérôme, la discipline latine empruntait invariablement, pour tous les jours de l'année, le chant de la communion à ce même psaume : *Et quotidie cælesti pane saturati dicimus : Gustate et videte quam suavis est Dominus. E contrario quando dicimus : Libera nos a malo; et : Mundus in maligno positus est, diaboli cupimus insidiis liberari* [4].

Un siècle et demi plus tard, Cassiodore rencontre dans son *Commentaire* le psaume XXXIII et s'exprime de façon à laisser croire que de son temps, en Italie, il était affecté au rite eucharistique. Sur le verset 5 : *Accedite ad eum et illuminamini. Prius laudes præmisit, choros ordinavit; nunc in secunda parte et ad ipsam communicationem populus hortatur accedere, ut Ecclesiæ futuræ ritum monitor spiritualis infunderet. Accedite non dicitur ebriosis... sed sobriis... christianis qui illuminari de sacra perceptione mereantur* [5]; et sur le verset 8 : *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus : Redit ad Domini sanctissimam communionem*, et dans la conclusion : *Peracta sunt psalmi hujus sacrosancta mysteria ubi sic missarum ordo completus est, ut eum conscriptum putes temporibus christianis. Hic enim et hymnorum ordo decursus est; hic ad communionem devotus populus jubetur accedere... ut nulli sit dubium psalmum tantis virtutibus consecratum, memoriæ nostræ sæculis velut thesaurum cælestem frequenti meditatione condendum* [6].

Dans la liturgie romaine, à laquelle faisait déjà probablement allusion le texte cité de saint Jérôme, l'antienne *Gustate* est indiquée pour la communion du VIIIe dimanche après la Pentecôte, dans tous les manuscrits de l'*Antiphonale missarum* [7]. Dans l'antiphonaire de Tommasi [8], ce dimanche s'appelle : *Dominica III post Natale apostolorum*. Voici le texte : *Antiphona ad communionem. Gustate et videte quoniam suavis est Dominus : beatus vir qui sperat in eum*. Ton. II, *oia, euouae. Psalm. XXXIII, Benedicam Dominum*.

L'Église de Milan elle-même conserve la trace dans le *Transitorium* de la férie IIe *in albis* : *Accedite et edite alleluia; Corpus Christi sumite, alleluia. Gustate et videte, alleluia, quam suavis est Dominus, alleluia* [9]. Et l'on serait tenté de croire, ajoute dom Cagin, que saint Ambroise y fait allusion tout le premier dans ce passage du *De mysteriis* [10] : *Unde et Ecclesia videns tantam gratiam, hortatur filios suos, hortatur proximos, ut ad sacramenta concurrant dicens : Edite, proximi mei, et bibite, et inebriamini, fratres mei : quid edamus, quid bibamus, alibi tibi per prophetam Spiritus Sanctus expressit dicens : Gustate et videte quoniam suavis est Dominus, beatus vir qui sperat in eo.*

La liturgie mozarabe reflète cette primitive coutume aussi parfaitement que possible, et cela jusque dans la rubrique *Ad accedentes*, sous laquelle elle circonstancie le chant en question : *Accedite ad eum et illuminamini*, est-il dit, en effet, dans le psaume XXXIII. La liturgie mozarabe nous représente l'état liturgique visé par le *quotidie* de saint Jérôme, puisqu'elle n'abandonne jamais le *Gustate*, si ce n'est durant le carême et le temps pascal. Voici son texte : *Gustate et videte quam suavis est Dominus alleluia : alleluia : alleluia. v. Benedicam Dominum in omni tempore : semper laus ejus in ore meo. P. Alleluia : alleluia : alleluia. v. Redimet Dominus animas servorum suorum : et non derelinquet omnes qui sperant in eum. P. Alleluia : alleluia : alleluia. v. Gloria et honor Patri, et Filio, et Spiritui Sancto in sæcula sæculorum. Amen. P. Alleluia : alleluia : alleluia* [11].

Le *Gustate* se retrouve encore dans deux documents de liturgie celtique bien connus, dans le missel de Stowe, où on lit : *Benedicam Dominum in omni tempore. Alleluia. Semper laus ejus in ore meo. Alleluia. Gustate et videte. Alleluia. Quam suavis est Dominus. Alleluia* [12], et dans l'antiphonaire de Bangor : *Item alia, Gustate et videte, alleluia, quam suavis est Dominus alleluia* [13].

[1] S. Césaire, *Serm.*, CCLII, *De tempore*, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2168. — [2] *Concil. Autissiodor.*, can. 36, 37, 42. — [3] S. Augustin, *Retractat.*, l. II, c. II, *P. L.*, t. XXXII, col. 634. — [4] S. Jérôme, *Comment. in Psalm.*, l. II, c. V, 20, *P. L.*, t. XXVI, col. 86. — [5] Cassiodore, *Comment. in psalm. XXXIII*, *P. L.*, t. LXX, col. 234. — [6] *Ibid.*, col. 240. — [7] *Paléographie musicale*, t. I, fol. 118 du ms. 339 de Saint-Gall, et *Ibid.*, t. IV, fol. 320 du ms. 121 d'Einsiedeln. — [8] Tommasi, *Opera*, édit. Vezzosi, t. V, p. 139. — [9] Cod. Ambros., *T. 103 sup.*, fol. 115. — [10] S. Ambroise, *De mysteriis*, c. IX, *P. L.*, t. XVI, col. 407. — [11] *Missale mixtum*, édit. Lesley, in-4°, Romæ, 1755, p. 7; *P. L.*, t. LXXXV, col. 119. — [12] Warren, *The liturgy and ritual of the Celtic Church*, p. 743. — [13] Muratori, *Anecdota*, t. IV, p. 158; *P. L.*, t. CXXII, col. 606; Warren, *The antiphonary of Bangor*, dans *Henry Bradshaw Society*, t. I, fol. 33 v°; t. II, p. 30; *The liturgy*, p. 192, 267.

On est surpris après cela, continue dom Cagin [1], de ne rencontrer dans saint Augustin, habituellement si riche d'allusions circonstanciées, aucun texte sur lequel on puisse s'appuyer avec fermeté pour établir que l'Église d'Afrique suivait, en cela comme en tant d'autres points de discipline, les usages de Rome. On voit bien, il est vrai, que l'application eucharistique du psaume XXXIII lui était familière, par exemple, dans la seconde allocution pascale adressée aux nouveaux baptisés : *Cum veneris ad bibere, accede et illuminare : Accedite ad eum et illuminamini* [2], et surtout dans les deux *Enarrationes* qu'il lui consacre : *Nos ad eum accedamus ut corpus et sanguinem ejus accipiamus... nos manducando crucifixum et bibendo illuminamur : Accedite ad eum et illuminamini*, si bien qu'arrivé au verset 9, cette application eucharistique lui semble se justifier suffisamment et éclater d'elle-même, apparemment par ce qu'on entend et ce qu'on voit tous les jours dans les synaxes sacrées : *Aperte modo de ipso sacramento vult dicere... Gustate et videte quoniam suavis est Dominus. Nonne aperit se psalmus* [3]? Cela est vrai, mais une attestation directe du chant eucharistique de ce psaume serait seule probante. Celle-ci, tirée du commentaire sur le psaume CXVIII : *Sic enim illud dictum est : Deus habitat lucem inaccessibilem et* AUDIMUS *tamen : Accedite ad eum et illuminamini* [4], semblerait nous mettre sur la voie, et saint Augustin peut avoir encore visé le chant qui nous occupe dans les deux passages suivants : *Sed tu qui cantasti : Benedicam Dominum in omni tempore, semper laus ejus in ore meo* [5] et *Breve magisterium est ut semper laudes Deum, veroque corde non falso dicas : Benedicam Dominum in omni tempore semper laus ejus in ore meo* [6]. Si rien de tout cela ne dépasse la portée d'une simple vraisemblance, nous ne croyons pas qu'un dernier texte ne puisse être tenu pour décisif : *Hoc est corpus meum; hic est sanguis. Hoc in evangelio legebatis vel audiebatis, sed hanc eucharistiam esse nesciebatis. Nunc vero aspersi corde in conscientia pura et loti corpore aqua munda, accedite ad eum, illuminamini* [7].

Il semble impossible de se dérober à l'évidence d'un usage quotidien et universel, au IVe siècle et plus tard, du psaume XXXIII comme chant de la communion, mais non d'un usage exclusif de ce psaume. Après lui a pu venir dans certaines églises un cantique d'actions de grâces, quelque pièce analogue au *Quid retribuam* d'un caractère bien marqué. Et en effet, dans la liturgie mozarabe, c'est avant la communion qu'on y chante le *Gustate*, ce qui n'exclut pas un autre chant sous la rubrique : *Antiphona ad communionem*, le *Refecti* [Christi] *corpore et sanguine, te laudamus, Domine. Alleluia, alleluia, alleluia* [8].

Dans l'antiphonaire de Bangor, la formule offre une légère variante : *Refecti Christi corpore et sanguine, tibi, semper, Domine, dicamus : Alleluia*, et fait partie, sous la rubrique : *Item alia*, de la même série à laquelle appartient le *Gustate* [9].

Dans la liturgie arménienne, c'est exactement ainsi que les choses se passent. Il y a chant avant et après la communion. On a vu plus haut le premier, voici le second : (*Respondet chorus :*) *Repleti sumus, Domine, bonis tuis gustando corpus tuum et sanguinem. Gloria in excelsis tibi cibanti nos* [10].

La formule des liturgies celtiques, avec l'adjonction d'un plus ou moins grand nombre de versets [11], a pour fond commun le texte de la liturgie mozarabe, sauf la substitution des mots : *Tibi semper dicamus, Domine : Alleluia*, à leur équivalent : *Te laudamus, Domine, alleluia.*

Malgré son universelle adoption et son adaptation parfaite à l'acte de la communion, le psaume XXXIII connut les vicissitudes de toutes choses et finit par être supplanté, délaissé, tandis que la prière de la communion se dénaturait. A mesure que s'affirma la tendance à réduire toutes les parties du service divin, le chant eut à subir de fortes réductions et même de complètes suppressions. On en a un témoignage dans les prières de la messe; à l'introït, le psaume s'est réduit à un seul verset suivi de la doxologie, le tout encadré d'une double antienne; à la communion, le psaume disparut tout à fait — sauf à la *missa pro defunctis* — et l'antienne demeura seule. Le souci d'abréger n'avait pas seul entraîné ces coupes faites dans la liturgie. Quand l'usage de la communion des fidèles à la messe épiscopale commença à faire place à l'assistance sans communion, sauf pour l'évêque et quelques clercs, la consommation des espèces consacrées était rapidement achevée et le chant du psaume, jadis rompant un peu la monotonie des allées et venues des communiants, ne se justifiait plus et bientôt ne s'expliqua plus [12]. L'antienne suffisait à remplir les quelques minutes nécessaires à la communion du célébrant, le psaume tomba, mais non pas tout à fait et partout, ainsi qu'en témoigne la liturgie mozarabe.

On chantait la communion de la même manière que l'introït et dès que commençait la distribution de l'eucharistie, disent les *Ordines romani* ; toutefois il est possible, comme on l'a vu, que le psaume XXXIII ait eu un sens invitatoire et qu'il ait anticipé un peu sur l'instant de la distribution du corps et du sang du Christ. Chantres et sous-diacres se renvoyaient alternativement les versets et, la distribution finie, le pape donnait un signal au sous-diacre. régionnaire qui le transmettait au chef de la *schola cantorum*, lequel faisait entonner le *Gloria Patri ;* on terminait par un verset antiphonique et la reprise de l'antienne [13].

En Gaule, saint Germain de Paris († 576) nous a laissé une description précise de la messe dans laquelle, parvenu à la communion, il s'exprime ainsi :

Trecanum vero quod psallitur signum est catholicæ fidei de Trinitatis credulitate procedere. Sic enim prima in secunda, secunda in tertia et rursus tertia in secunda et secunda rotatur in prima. Ita Pater in Filio mysterium Trinitatis complectit : Pater in Filio, Filius in Spiritu Sancto, Spiritus Sanctus in Filio et Filius rursum in Patre [14]. Ce chant de la communion, qu'il

[1] P. Cagin, *Antiphonarium Ambrosianum du Musée Britannique*, dans *Paléographie musicale*, in-4°, Solesmes, 1896, t. V, p. 23, note de la page précédente. Je ne fais guère que citer, en l'émondant à peine, une note érudite du vénérable auteur; l'excuse — s'il en fallait donner — serait celle qu'a jadis présentée le P. Lucas : ces richesses liturgiques sont ensevelies dans un recueil dont le titre ne laisserait rien soupçonner d'approchant. — [2] S. Augustin, *Serm.*, CCXXV, 4, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1098. — [3] S. Augustin, *Enarratio in psalm. XXXIII*, 12, *P. L.*, t. XXXVI, col. 315. — [4] S. Augustin, *Enarratio in psalm. CXVIII*, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1514. — [5] S. Augustin, *Enarratio in psalm. XXXIII*, 3, *P. L.*, t. XXXVI, col. 309. — [6] S. Augustin, *Enarratio in psalm. CLIV*, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1871. — [7] S. Augustin, *Fragmentum III*[a], *P. L.*, t. XXXIX, col. 1721. — [8] *Missale mixtum*, édit. Lesley, p. 7; *P. L.*, t. LXXXV, col. 120. — [9] Warren, *Antiphon. of Bangor*, t. II, p. 30. — [10] Denzinger, *Ritus Orientalium*, in-8°, Wirceburgi, 1863, t. I, p. 425, 428. — [11] Warren, *The liturgy of the Celtic Church*, p. 165, 171, 173. — [12] Les livres liturgiques du IXe siècle supposent encore pour l'antienne *ad communionem* une vraie antiphone avec le psaume chanté soit tout entier, soit en partie, selon que le nombre des communiants prolongeait la cérémonie; on terminait par la doxologie *Gloria Patri*, etc., et on répétait l'antienne. Ce chant doit remonter à la fin du IVe siècle environ. Si le nombre des communiants excédait la durée du chant du psaume, peut-être recourait-on alors à des pièces de rechange ou simplement reprenait-on, comme pendant la distribution des rameaux. — [13] *Ordo romanus*, 20, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 947. — [14] S. Germain de Paris, *Epistola prima*, *P. L.*, t. LXXII, col. 94; Aurélien d'Orléans, son contemporain dit : *Psallendo, omnes communicant.*

appelle *Trecanum*, paraît à saint Germain une expression du dogme de la Trinité. Voici ce chant d'après la formule mozarabique :

Gustate et videte quam suavis est Dominus. Alleluia! Alleluia! Alleluia!

Benedicam Dominum in omni tempore, semper laus ejus in ore meo. Alleluia! Alleluia! Alleluia!

Redimet Dominus animas servorum suorum, et non derelinquet omnes qui sperant in eum. Alleluia! Alleluia! Alleluia!

Gloria et honor Patri et Filio et Spiritui Sancto in sæcula sæculorum. Amen. Alleluia! Alleluia! Alleluia!

L'antiphonaire de Bangor nous a conservé, sous le titre de *Ymnum quando communicarent sacerdotes*, une hymne ayant servi de pièce de rechange avec le psaume de la communion. C'est un précieux débris de la primitive liturgie gallicane, le rythme est celui des trimètres ïambiques [1] :

Sancti, venite, Christi corpus sumite,
sanctum libentes quo redempti sanguinem.
Salvati Christi corpore et sanguine,
a quo refecti laudes dicamus Deo.
Hoc sacramento corporis et sanguinis
omnes exuti ab inferni faucibus.
Dator salutis Christus, Filius Dei,
mundum salvavit per crucem et sanguine.
Pro universis immolatus Dominus
ipse sacerdos existit et hostia.
Lege præceptum immolari hostias,
qua adumbrantur divina mysteria.
Lucis indultor et salvator omnium,
prælarum sanctis largitus est gratiam.
Accedant omnes pura mente creduli,
sumant æternam salutis custodiam.
Sanctorum custos, rector quoque Dominus
vitæ perennis largitor credentibus.
Cælestem panem dat esurientibus
de fonte vivo præbet sitientibus,
Alfa et Omega ipse Christus Dominus
venit, venturus iudicare homines.

Cette pièce chantée à la communion par toutes les Églises recevait dans la plupart d'entre elles un vocable différent. A Rome : *antiphona ad communionem*, en Gaule : *trecanum*, à Milan : *transitorium*, en Espagne : *ad accedentes*.

Dans les plus anciens livres de chœur de l'Église romaine, le chant de la communion diffère déjà pour chaque messe : seul le VIIIe dimanche après la Pentecôte a conservé le texte *Gustate et videte* à sa place primitive; toutes les autres messes ont des textes particuliers. Ce sont toujours des versets psalmodiques chantés antiphoniquement avec une antienne répétée en entier ou en partie après chaque verset, sur le modèle de ce qui se fait à l'*introït*, et les versets sont également désignés sous les noms de *versus ad respondendum*, ou *ad repetendum*, ou encore *prophetales*.

Quelques manuscrits antérieurs au XIIIe siècle relègnent ces versets à la fin du volume, par exemple ms. d'Einsiedeln *121*, ms. de Saint-Gall *381*.

« En considérant de plus près les textes de ces chants de *communion*, on y découvre un contraste remarquable avec les autres chants des messes du *Proprium*. Pour les 201 messes de l'année liturgique, le cod. *339* de Saint-Gall n'a que 147 communions différentes; 56 messes n'en ont donc pas de spéciales. Parmi ces 147, il en est 61 tirées du psautier, 89 ont été prises dans les autres livres bibliques; 3 seulement proviennent d'ailleurs [2]. Comme il ressort d'une comparaison avec les *lectionaria* et les *capitularia evangeliorum*, les textes des communions ont été pris surtout dans les lectures de la messe, sauf exceptions appartenant peut-être à une réglementation postérieure.

Pour les dimanches après la Pentecôte, on a de nouveau suivi l'ordre numérique des psaumes; la communion du premier dimanche commence au psaume IX, puis suivent les psaumes XII, XVI, XVII, etc. Il n'y a que peu d'exceptions. A partir du XVIIe dimanche, cet ordre est absolument abandonné. En général, sauf dans l'ancienne série des graduels, tous les chants des dimanches après la Pentecôte, du moins jusqu'au XVIIe, sont soumis à cette loi de la suite numérique des psaumes. Les textes des féries de Carême sont rangés de la même manière; ils suivent la série des psaumes du Ier au XXVIe, qui est interrompue par les jeudis et les dimanches. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 2304-2319.

« Quant à la relation du verset de la *communion* avec l'antienne, elle est réglée comme à l'*introït*, quand cette antienne est tirée d'un psaume : si c'est le début d'un psaume, le premier verset de la *communion* est le second verset du psaume; si l'antienne est tirée du milieu, le premier verset de la *communion* est le premier verset du psaume. Si l'antienne n'a pas de texte psalmodique, ses versets sont identiques à ceux de l'*introït*, et plusieurs manuscrits renvoient simplement à ce dernier : *psalmus ut supra*. Ainsi, en la 6e férie avant le IIe dimanche de carême, la communion *Erubescant* vient du ps. VI, 11. Le premier verset de cette communion *Domine ne in furore* est précisément le premier verset de ce psaume. La communion du lendemain *Domine : Deus meus*, est le début du psaume VII, et le premier verset de la communion : *Nequando rapiat*, est le verset du psaume qui suit immédiatement. Par contre, la communion *Mitte manum* du dimanche *in albis* est prise dans l'évangile de saint Jean, XX, 27, et a les versets *Exultate Deo* et *Sumite psalmum* par lesquels débute le psaume LXXX, exactement comme l'*introït : Quasi modo geniti*, tiré de I Petr., II.

La communion générale des fidèles à la messe solennelle du jour a dû tomber en désuétude à dater du XIe siècle; car, depuis lors, les manuscrits commencent à omettre les versets; ils sont très clairsemés dans ceux du XIIe. C'est en Allemagne que la forme primitive de la communion, comme celle des autres chants, s'est conservée le plus longtemps; la bibliothèque de l'église Saint-Thomas à Leipzig renferme un manuscrit du XIIIe siècle marquant les versets de communion pour tous les jours de l'année liturgique. On les chantait donc encore à cette époque dans certaines contrées de l'Allemagne, tout comme ceux de l'*introït* et de l'offertoire. A dater du XIVe siècle, ils disparaissent de partout, le seul vestige est, nous l'avons dit, la communion de la messe des défunts avec l'antienne *Lux æterna*, le verset *Requiem æternam* et, comme reprise, la finale de l'antienne : *Cum sanctis* [3]. »

H. Leclercq.

2. COMMUNION DE LA MAIN DE L'ÉVÊQUE

Saint Cyrille de Jérusalem recommandait aux fidèles qui se présentaient à la communion de tenir la main

[1] *P. L.*, t. LXXII, col. 587; Warren, *The liturgy of ancient Celtic Church*, p. 187. Ce ne sont pas seulement des pièces de rechange qui commencent à s'introduire timidement; plus tard, il est vrai, beaucoup de manuscrits d'origine gallicane et allemande — représentant peut-être un état liturgique assez ancien — marquent pour la messe de Pâques un deuxième chant de communion, la célèbre antienne *Venite populi*, qui prenait place avant le troisième *Agnus Dei* comme invitation à la communion. — [2] Pour la férie 6e des quatre-temps de l'Avent : *Ecce Dominus veniet*; fête de sainte Agathe : *Qui me dignatus est*; pour les défunts : *Dona eis Domine*. — [3] P. Wagner, *Origine et développement du chant liturgique jusqu'à la fin du moyen âge*, in-8°, Tournai, 1904, p. 122-123.

droite étendue, les doigts joints, et soutenue par la main gauche, la paume un peu concave; au moment où on y déposait le corps du Christ, le communiant disait : *Amen*[1]. En Occident, le *De sacramentis*, non moins minutieux, explique : *dicit tibi sacerdos* Corpus Christi, *et tu dicis* Amen, *id est verum*. Ni l'un ni l'autre texte ne font allusion à un rite qui a cependant été pratiqué en Orient et en Occident.

En Orient, la liturgie dite de saint Jean Chrysostome contient cet avertissement : *sciendum quod primus sacerdotum* [archipresbyter] *panem distribuit sacerdotibus et diaconis : secundus autem sanguinem sanctum. Et siquidem est pontifex, eius dexteram osculatur, sin minus, unusquisque manum propriam et primum sacerdotem*[2].

En Occident, le VIe *Ordo romanus* contient cette rubrique : *Presbyterio ergo et diaconi osculando episcopum corpus Christi ab eo manibus accipiant in sinistra parte altaris communicaturi. Subdiaconi autem osculando manum episcopi ore accipiant corpus Christi ab eo. Postquam vero diaconi in sinistro cornu altaris de sanguine Christi communicant, venientes subdiaconi ordinatim accipiant sanguinem Christi ab archidiacono manus eius osculando*[3]. Prêtres et diacres échangeaient avec l'évêque le baiser de paix, mais les sous-diacres n'obtenaient rien de plus que de baiser la main.

Dès l'antiquité, l'usage du baisement de la main était répandu, mais au IVe siècle nous le voyons déjà pratiqué par les fidèles à l'égard des évêques, tant en Orient qu'en Occident. Au retour de l'évêque Mélèce, rendu à son siège épiscopal, les fidèles d'Antioche lui baisent les mains : καὶ χεῖρας κατεφίλουν[4]. A Jérusalem, la pèlerine Éthéria nous décrit une cérémonie liturgique : *benedicet fideles episcopus et sic fit missa* (in) *Anastasi, et incipiunt ad manus accedere singuli. Et similiter ad manum acceditur sicut ad Anastasim, ita et ante crucem, ita et post crucem*[5].

Enfin nous rencontrons un témoignage précis, daté; tandis que le VIe *Ordo* romain ne remonte pas plus haut que le IXe siècle, et que la rubrique insérée dans la liturgie de saint Jean Chrysostome est d'âge incertain, voici un texte qui nous apprend que, le 31 décembre 439, sainte Mélanie la jeune, étant sur le point de mourir, reçut des mains de son évêque l'eucharistie et baisa la main qui la communiait : *Accepitque eadem hora communionem de manu episcopi, et, completa oratione, respondit : Amen; exosculatur vero dexteram sancti episcopi*[6].

H. Leclercq.

3. COMMUNION DES ABSENTS ET DES INFIRMES. Le fait de l'envoi de la communion eucharistique aux fidèles retenus loin de l'assemblée liturgique est attesté de bonne heure. Saint Justin, après avoir décrit l'ordre de la réunion, dit qu'elle se termine par la distribution du corps du Christ aux frères présents et son envoi aux absents[7]. Ce sont les diacres qui sont chargés de ce soin évidemment rattaché à leur service liturgique.

Le même usage se retrouve au IVe siècle. Eusèbe[8] raconte qu'un vieillard nommé Sérapion, jadis excommunié pour avoir faibli pendant une persécution, fit pénitence et, sentant sa fin approcher, sollicita l'envoi du viatique. Saint Denis d'Alexandrie lui envoya, par l'intermédiaire d'un jeune garçon, une parcelle d'eucharistie qu'il lui ordonna de tremper et mettre ainsi dans la bouche du vieillard. C'est dans l'eau qu'il fallait tremper cette parcelle, afin d'aider le malade à la déglutition. Le texte de saint Justin semble devoir s'entendre que les diacres portaient aux absents le pain, le vin et l'eau consacrés; au contraire, nous voyons que, pour cette communion de Sérapion, il n'est question que de l'hostie; peut-être cette différence tiendrait-elle à ce que, dans le premier cas, c'est le repas

3197. — Communion de sainte Marie l'Égyptienne.
D'après *Bull. de la Soc. des antiquaires de France*, 1898, pl. 332.

liturgique auquel on veut faire participer les absents et les infirmes, tandis que le second cas est celui d'une communion eucharistique provoquée par une circonstance inopinée, mais il est vraiment trop incertain de discuter une pareille question à l'aide de deux textes seulement.

Quoi qu'il en soit, la communion *in extremis* de Sérapion et son jeune porteur rappellent l'épisode célèbre, mais mal connu, du martyr Tarcisius à Rome, massacré sur la voie Appienne par les païens auxquels il refusait de livrer l'eucharistie qu'il trans-

[1] S. Cyrille de Jérusalem, *Catech. mystagog.*, v, 18, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1124. — [2] *Euchologion sive rituale Græcorum*, édit. J. Goar, in-fol., Venetiis, 1730, p. 77. — [3] *Ordo romanus VI*, dans Mabillon, *Musæum Italicum*, t. II, p. 71. — [4] S. Jean Chrysostome, *Homil.*, XLV, *in Meletium*. — [5] *Itinera Hierosolymitana*, édit. Geyer, p. 73. — [6] *Vita S. Melaniæ junioris*, n. 68, édit. Rampolla, 1905, p. 39, 259. — [7] S. Justin, *Apolog.*, I, LXVII, *P. G.*, t. VI, col. 427. — [8] Eusèbe, *Historia ecclesiastica*, l. VI, c. XLIV, *P. G.*, t. XX, col. 629.

portait. Le poème damasien qui lui est consacré n'entre malheureusement dans aucun détail [1] :

TARSICIVM SANCTVM CHRISTI SACRAMENTA
[GERENTEM

Tarcisius était acolyte, mais ce titre non plus ne nous apprend rien touchant l'âge du martyr (voir *Dictionn.*, t. I, col. 350); la communion qu'il portait était évidemment destinée à des absents ou à des infirmes. Nous avons déjà parlé de la fonction des acolytes romains et de leur ordination, principalement en ce qui concerne le transport de l'eucharistie aux prêtres titulaires, nous n'y reviendrons pas. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 353-355.

Il semble que, de très bonne heure, sinon dès l'origine, l'usage ait prévalu de ne transporter que le pain consacré, ce qui se comprend sans peine, eu égard aux difficultés et aux inconvénients du transport d'un liquide; néanmoins, il n'y a pas eu de règle générale. Quand les Pères grecs parlent de l'usage d'emporter l'eucharistie chez soi pour s'en communier dans le cours de la semaine, ils emploient le terme μερίδα, qui ne peut s'appliquer qu'à des fragments solides [2]. Par contre, lorsque saint Zosime découvre Marie l'Égyptienne, il lui rapporte peu après, sur sa demande, un fragment d'hostie et une part du vin consacré le jeudi saint; ceci se passait au IVe siècle [3]. La communion de sainte Marie l'Égyptienne nous a été conservée sur une curieuse miniature (fig. 3197), contenue dans un manuscrit grec du XIIe siècle entré dans les collections de la Bibliothèque nationale. *Supplem. grec.*, *n. 1276*, fol. 95. Cette miniature ne trouve place ici que parce qu'elle reproduit, croyons-nous, quelque modèle ancien appartenant à l'art copte, comme l'ornementation du reste du manuscrit. Saint Zosime, debout, nimbé, revêtu des habits sacerdotaux, tient de la main gauche enveloppée un calice et de la main droite un chalumeau, à l'aide duquel la pécheresse repentante aspire le vin consacré. Celle-ci est également debout et nimbée, à peine vêtue, et tient la main gauche ouverte, soutenue par la main droite, avec le voile de rigueur pour les femmes, afin de recevoir la communion. Entre les deux personnages se trouve, piqué dans le sol, le bâton pastoral du saint, orné d'une croix et passé dans l'anse d'un cabas (voir ce mot) à l'aide duquel il apportait des aliments à Marie l'Égyptienne [4].

Au VIe siècle, la coutume persistait de demander à l'évêque du pain consacré et on s'adressait parfois à un évêque très éloigné avec lequel on souhaitait être en communion; l'eucharistie ainsi reçue, on la gardait chez soi pour la prendre quand on le jugerait à propos. Une anecdote rapportée par Jean Moschus témoigne de cet usage et aussi qu'il ne s'agissait pas de vin consacré, mais seulement de pain, puisqu'on l'enveloppait dans un linge [5]; autre témoignage de Jean de Maiouma [6]. Sévère d'Antioche blâmait vivement cette coutume; selon lui, les fidèles n'avaient à se préoccuper que de savoir si le prêtre de qui ils recevaient l'eucharistie était orthodoxe, car il n'y a aucune différence entre la communion donnée par tel ou tel prêtre orthodoxe [7]. Outre le bon sens qui lui dictait cette décision, il avait sous les yeux d'étranges abus. Misaël, ancien cubiculaire, que Sévère avait voulu retenir dans le monde pour ne pas perdre un partisan puissant à la cour et qui avait fini par entrer dans le clergé et devenir diacre, lui envoyait un coffre pour que Sévère le lui remplît de la sainte communion; ce que ce dernier refusa justement [8].

Les Syriens portaient quelquefois le viatique sous les deux espèces. C'est pourquoi Jacques d'Édesse permettait de consacrer du vin pour les malades. Cet usage dura peu, car Abraham Echellensis nous atteste que, de son temps († 1664), les Syriens, les Maronites, les Jacobites, les Nestoriens, les Coptes et les Arméniens ne donnaient plus le viatique que sous l'espèce du pain [9].

H. LECLERCQ.

4. COMMUNION DES ENFANTS. La pensée de faire participer les enfants au sacrement de l'eucharistie dès le plus bas âge a pu être inspirée primitivement par le souci de leur salut éternel plus que par la préoccupation des avantages immédiats que leur âme pouvait en retirer dans sa première formation. Un texte de l'Évangile de saint Jean paraissait si clair qu'on ne croyait pouvoir y échapper. « Jésus leur dit [aux Juifs] : En vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous, » εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίητε αὐτοῦ τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς [10]. Ce n'est là toutefois qu'une conjecture.

A s'en tenir aux témoignages textuels, nous ne connaissons aucun décret des apôtres ou de leurs successeurs immédiats réglementant l'âge à partir duquel les chrétiens devaient recevoir l'eucharistie. La *Didachè* ne nous apprend rien de positif sur cette question; on peut toutefois admettre que la catéchèse primitive dont elle nous a conservé un modèle comportait à bref délai, après l'initiation indispensable au baptême, la mention de l'eucharistie; mais, encore une fois, rien d'absolument certain pour cette période primitive.

Dès le IIe siècle, nous commençons à être mieux instruits [11]. Justin le martyr nous apprend qu'après le baptême, on conduit le néophyte dans le lieu où les chrétiens sont assemblés et où se fait la prière suivie du baiser de paix, de l'oblation du pain et du vin par le président et de la consécration. Après que l'assistance a marqué la fin de la prière du président par *Amen*, les diacres distribuent le pain, le vin et l'eau consacrés dont ils portent leur part même aux absents [12]. Le texte ici est formel, c'est à *tous les assistants* sans exception que les diacres donnent l'eucharistie; la communion suit donc de bien près pour les néophytes le rite de l'initiation baptismale. Il est vrai que ces néophytes sont alors, par suite de l'usage en vigueur, des adultes plutôt que des enfants; mais les

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 180, 181; t. II, p. 9; *Inscript. christ. urb. Romæ*, 1888, t. II, part. I, p. 109, n. 62; M. Ihm, *Damasi epigrammata*, in-12, Lipsiæ, 1895, p. 21, n. 14. La mention du martyre de l'acolyte Tarcisius, dans la *passio S. Stephani*, procède du poème de Damase. *Acta sanct.*, aug. t. I, p. 143; la variante proposée, *sacra membra* pour *sacramenta*, ne nous apprend rien de plus que la ligne 9 : *quam canibus rabidis cælestia membra*. Est-ce l'indication qu'il ne portait que le pain consacré? — [2] J. Corblet, *Hist. doqm., liturg. et archéol. du sacrement de l'eucharistie*, in-8°, Paris, 1885, t. I, p. 604. — [3] *Acta sanct.*, april. t. I, p. 66-77; *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3697-3726. — [4] H. Omont, *Miniature du XIIe siècle représentant sainte Marie l'Égyptienne et saint Zosime*, dans *Bulletin de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1898, p. 332-333; l'auteur croit à tort que la main est ouverte pour recueillir le précieux sang qui pourrait tomber. — [5] Jean Moschus, *Pratum spirituale*, c. LXXIX, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 3; *P. L.*, t. LXXIV, col. 158. — [6] Nau, *Plérophories de Jean de Maiouma*, in-8°, Paris, 1899, c. XXXVIII, LXXVIII. — [7] E. W. Brooks, *Select letters of Severus of Antioch*, in-8°, Oxford, 1904, p. 261-262. — [8] *Ibid.*, p. 278-279. — [9] T.-J. Lamy, *Dissertatio de Syrorum fide et disciplina in re eucharistica*, in-8°, Lovanii, 1859, p. 181. — [10] Joan., VI, 54. — [11] Et la discipline en vigueur au IIe siècle nous disposerait à croire qu'elle n'avait pas changé depuis les débuts de l'Église, en un laps de temps si restreint. Si nous ne sommes pas renseignés c'est faute de documents et non faute d'institution. — [12] S. Justin, *Apolog.*, I, c. LXV.

enfants en bas âge ne sont pas exclus du baptême et il a pu s'en trouver participant ainsi coup sur coup aux deux sacrements.

Avec le IIIe siècle, les textes deviennent explicites [1]. Origène, malgré sa tendance à s'écarter du sens historique et positif pour suivre le sens mystique, ne laisse place ici à aucune hésitation; selon lui, le néophyte, d'abord lavé à la fontaine baptismale, est ensuite initié aux « vénérables et magnifiques mystères » que connaissent tous ceux à qui la discipline en vigueur permet de s'en approcher [2]. Il franchit le Jourdain et pénètre dans la terre promise; toutefois, nulle indication sur l'âge de ceux qui sont ainsi admis aux deux sacrements.

Mais heureusement, à la même époque, une anecdote rapportée par saint Cyprien de Carthage va offrir toute la clarté désirable. Le récit a une importance d'autant plus grande qu'il nous est fait par un témoin oculaire de l'incident et que rien dans ses paroles ne laisse supposer que l'usage qu'il décrit fût insolite ou nouveau; c'est donc au milieu du IIIe siècle un point de discipline acquis de faire communier les tout petits enfants. Voici l'anecdote, qui se rapporte à l'année 251 : Des parents chrétiens, fuyant la persécution de Dèce, crurent pouvoir confier leur fillette aux bons soins de sa nourrice, une païenne ou, à tout le moins, une chrétienne aussi sotte qu'ignorante. La nourrice n'hésita pas à se conformer à l'édit impérial ordonnant à tous, sans exception, de sacrifier, et se rendit avec l'enfant devant les magistrats. Personne n'était exempt de participer à la communion sacrilège; or la fillette n'étant pas encore d'âge à mâcher la viande, les magistrats se contentèrent de lui ingurgiter une mie de pain trempée de vin consacré aux idoles. La persécution ayant pris fin, les parents fugitifs rentrèrent à Carthage et reprirent l'enfant. Celle-ci, pour cause, n'avait gardé aucun souvenir de ce qui s'était passé et la nourrice s'était gardée d'en souffler mot. Un jour donc, la jeune mère amena la petite fille à la messe célébrée par l'évêque Cyprien. Durant tout l'office, l'enfant grogna, pleura, se débattit comme si elle souffrait, sans qu'on pût attribuer cette méchante humeur qu'à une lubie. Quand vint le moment de la communion, le diacre, suivant la coutume, présenta le calice aux assistants et s'approcha de la petite fille; celle-ci détourna la tête, serra les lèvres, refusa de boire au calice. Le diacre, qui ne plaisantait pas, fit ouvrir de force la bouche de l'enfant et lui versa quelques gouttes du précieux sang; mais ce furent alors des hoquets, des vomissements. On fit parler la nourrice et tout s'expliqua [3].

Après ce texte si formel et si curieux, nous attendons longtemps encore pour rencontrer un autre témoignage de la communion des petits enfants [4].

Saint Augustin aborde l'explication du verset cité au début de cette dissertation de l'évangile de saint Jean. Naturellement il connaît l'anecdote rapportée par saint Cyprien, il se plaît à la redire et, dans plusieurs circonstances, il mentionne la communion complétant le baptême chez les petits enfants, chez ceux mêmes à qui leur âge interdit encore la réception du corps du Christ sous l'espèce du pain [6] et qui reçoivent le précieux sang : *quem bibat parvulus ut habere possit vitam.* Dans la lettre au pélagien Vital, il explique sa pensée en ces termes : *Unde et ipsi, sicut dixi, si in illa* parva ætate *moriuntur, utique secundum ea quæ per corpus gesserunt, id est tempore quo in corpore fuerunt, quando per corda et ora gestantium crediderunt, vel non crediderunt; quando baptizati, vel non baptizati : quando carnem Christi manducaverunt vel non manducaverunt; quando et sanguinem biberunt vel non biberunt; secundum hæc ergo quæ per corpus gesserunt, non secundum ea quæ si diu hic viverent, gesturi fuerant, judicentur* [7]. Si, d'après ces paroles, il demeure évident que les plus petits enfants étaient admis à la communion, on ne peut cependant affirmer qu'il s'agisse d'une autre communion que celle qui suivait immédiatement le baptême.

Cependant, à une date peu éloignée, nous commençons à voir des enfants admis à la communion hors de la cérémonie de leur baptême et dans le cours ordinaire de la liturgie.

Les *Constitutions apostoliques* nous décrivent la messe et les diacres invitent les mamans à garder leurs enfants auprès d'elles. Avant l'offertoire et après le renvoi des catéchumènes et des pénitents, le diacre annonce le baiser de paix et ajoute : « Mères, prenez vos enfants. » Le sacrifice commence, puis la communion. L'évêque, son clergé, les chantres, les ascètes, les diaconesses, les vierges, les veuves et enfin les enfants reçoivent le corps du Christ de la main de l'évêque, son sang de la main du diacre. Il n'y a pas ombre d'apparence que ces enfants soient différents des tout petits que par mesure de prudence le diacre a recommandé aux mamans de garder auprès d'elles [8]. Même disposition dans le *Testamentum Domini* [9].

L'intérêt de ces textes est non seulement en ce qu'ils nous montrent un point de discipline, mais encore en ce qu'ils font voir que ce n'est pas seulement le jour de leur baptême que les petits enfants étaient admis à la réception de l'eucharistie; ils s'en approchaient, plus ou moins souvent, nous ne saurions le dire, entre le premier âge et celui qu'on appelle l'âge de raison. La fillette de Carthage avait été baptisée bien peu après sa naissance, puisqu'au retour d'exil de ses parents, après une persécution assez prolongée, elle n'était encore en état que de communier le précieux sang, mais du moins devait-elle communier. Les enfants dont parlent les *Constitutions apostoliques* semblent bien, eux aussi, être en bas âge, puisque le diacre recommande aux mamans de ne pas s'en séparer. Par contre, ce ne sont plus des bambins que ces petits bergers dont Jean Moschus raconte l'histoire. Ils assistaient au sacrifice au tout premier rang et, avec la facilité de leur mémoire toute fraîche, avaient retenu les cérémonies de la messe pendant laquelle ils communiaient tout de suite après les clercs [10]; ce sont déjà de petits écoliers que ces enfants dont parle Évagrius qui, à Constantinople, lorsqu'il était resté des saints mystères consacrés une grande

[1] Exception faite pour Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, l. I, c. VI, *P. G.*, t. VIII, col. 308-309; *Stromata*, l. V, c. X, *P. G.*, t. IX, col. 100; ici c'est, au contraire, le nébuleux et l'obscur; on n'en peut guère tirer parti pour la question qui nous occupe. — [2] Origène, *Homil.*, IV, *in Josue; de transitu Jordanis*, *P. G.*, t. XII, col. 843. — [3] S. Cyprien, *De lapsis*, c. XXV, *P. L.*, t. IV, col. 484. Saint Prosper rapporte un fait analogue dans son *Dimidium Temporis*. — [4] Que la cérémonie du baptême s'achève par la communion eucharistique, nous le savons par Cyrille de Jérusalem, *Catech. mystag.*, I-IV; S. Ambroise, *De mysteriis*, c. VIII, n. 43 sq., n. 58; *Canones Hippolyti*; S. Jérôme, *Adv. Luciferianos*, *P. L.*, t. XXIII, col. 172; S. Paulin de Nole, *Epist.*, XXXII, 5, *P. L.*, t. LXI, col. 333; mais tout ceci n'éclaire pas notre sujet parce qu'au IVe siècle, le baptême des adultes est encore la généralité. — [5] S. Augustin, *Epist. ad Bonifacium*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 361. — [6] S. Augustin, *Serm.*, CLXXIV, 6, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 944; *Opus imperfectum contra Julianum*, *P. L.*, t. XLV, col. 1154; *Contra duas epistolas pelagianorum*, l. I, c. XXII, *P. L.*, t. XLIV, col. 570. — [7] S. Augustin, *Epist.*, CCXVII, *ad Vital. pelag.*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 981. — [8] *Constit. apost.*, l. VIII, c. XII, XIII : ...*et in mulieribus diaconissæ, virgines viduæque, tum pueri, deinde omnis populus composite.* — [9] *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, édit. Rahmani, 1899, p. 46-47 : *hinc viduæ, tunc lectores, tunc hypodiaconi, deinde qui charismatibus fruuntur, et recens baptizati et pueri.* — [10] Jean Moschus, *Pratum spirituale*, l. X, c. CXCVI, *P. L.*, t. LXXIV, col. 225-226.

quantité de parcelles, étaient conduits à l'église et communiaient ces parcelles, écoliers sans doute mais bien jeunes, puisqu'on ne faisait choix que des impubères[1]. Fait digne d'être noté, cette discipline se retrouve en Occident; en 585, un concile tenu à Mâcon prescrit que, si tous les éléments du sacrifice n'ont pas été consommés, le prêtre chargé du soin de l'église appelle, le mercredi et le vendredi, des petits enfants encore innocents : il leur impose un jeûne en rapport avec leur âge, puis leur distribue les saintes espèces arrosées de vin. *Quæcumque reliquiæ sacrificiorum post peractam missam in sacrario supersederint, quarta vel sexta feria innocentes, ab illo cujus interest, ad ecclesiam adducantur et indicto eis jejunio easdem reliquias conspersas vino accipiant*[2]. Il semble donc qu'on n'ait pas fait de distinction entre les tout petits enfants à la mamelle, les enfants encore hors d'état de comprendre et ceux parvenus à l'âge de raison. Le moine Denis, dans sa *Hiérarchie ecclésiastique*, dit que le « hiérarque initie le petit enfant (ὁ παῖς) aux saints mystères, afin que son éducation se fasse par eux et qu'il mène une vie telle qu'elle aspire toujours à ce qui est divin[3]. »

Aucune hésitation n'est possible sur l'usage oriental, tant de la communion baptismale que de la communion des enfants[4]. L'*Eucologe* a consacré cette discipline[5] parmi les grecs et les mêmes usages existaient dans les autres Églises, chez les Syriens et les Arméniens, chez les Coptes d'Égypte comme chez les Éthiopiens d'Abyssinie. D'après les rites orientaux, le prêtre qui administrait la communion aux petits enfants trempait son doigt dans le calice et le présentait aux lèvres ou bien, au moyen d'une petite cuiller, introduisait une goutte du précieux sang dans la bouche du nouveau-né qui venait d'être baptisé[6].

En Occident, la discipline attestée par saint Cyprien et par saint Augustin reçoit avec les siècles d'autres témoignages non moins formels. Le pape Innocent Ier écrit, en 416, aux Pères du concile de Milève : « Vous dites qu'ils osent affirmer que les petits enfants peuvent recevoir la récompense de la vie éternelle, même sans avoir reçu le baptême : c'est pure folie, car s'ils n'ont mangé la chair du Fils de l'homme et s'ils n'ont bu son sang, ils n'auront pas la vie. » *Illud vero quod eos vestra fraternitas asserit prædicare, parvulos æternæ vitæ præmiis etiam sine baptismatis gratia posse donari, perfaluum est. Nisi enim manducaverint carnem Filii hominis et biberint sanguinem ejus, non habebunt vitam in semetipsis*[7]. Un autre pape, Léon le Grand, nous dit que les *infantes* ne manquaient pas de répondre *Amen* avec les adultes au moment de la communion[8]; enfin, le pape Gélase ne sépare pas les rites du baptême et de la communion et met en relation permanente, au point de vue du salut éternel, le baptême et la communion[9]; de plus, vers l'époque de son pontificat, la réaction dirigée par l'épiscopat contre le retard du baptême commençait à rendre de plus en plus fréquent le baptême des enfants. Nous en avons un témoignage bien précis en Gaule, celui de Gennade : *Si vero parvuli sunt vel hebetes, qui doctrinam non capiant, respondeant pro illis qui eos offerunt juxta morem baptizandi; et sic, manus impositione et chrismate communiti, eucharistiæ mysteriis admittantur*[10].

Une consultation du diacre Ferrand de Carthage, adressée à saint Fulgence, évêque de Ruspe, est fort intéressante en ce qu'elle nous montre les résultats auxquels avait conduit l'exégèse intransigeante du verset de l'évangile de saint Jean. Des fidèles s'alarmaient du sort réservé aux petits enfants morts après avoir reçu le baptême en toute hâte des mains de la sage-femme ou de leurs parents, sans avoir reçu la communion baptismale. L'évêque de Ruspe répondit que, cette omission étant involontaire par suite du manque de temps, le Christ n'imputerait pas à damnation à ses membres le précepte incomplètement rempli[11].

Les anciens rituels et sacramentaires latins se préoccupent de régler l'infraction des nourrissons au jeûne eucharistique. Le *Sacramentaire grégorien*, édité par dom Hugues Ménard, nous dit que les *infantes... non prohibentur lactari ante sacram communionem, si necesse fuerit*[12], mais cette tolérance n'est pas du goût du manuscrit de Reims : *Illud tamen providentes, ut postquam baptizati fuerint, nec ablactentur, antequam communicent*, et du manuscrit de Ratold : *Illud autem providendum est baptizatis, ut nullus cibum accipiat, nec ablactetur atque communicet, nisi post missas*[13]. Les pauvres petits jeûneront! L'*Ordo* romain Ier n'a pas non plus compassion : *Illud autem de parvulis providendum est, ut, postquam baptizati fuerint, nullum cibum accipiant nec lactentur antequam communicent sacramenta corporis Christi*, et ils communient tous les jours pendant une semaine entière[14]; même prescription dans l'*Ordo* romain VIIe[15].

Jusqu'à l'extrême limite chronologique de nos recherches nous retrouvons le témoignage de la communion baptismale des enfants[16], le fait est trop évident pour avoir besoin d'une démonstration autre que le rappel des témoignages. La communion des enfants de l'âge intermédiaire entre la première enfance et l'âge de raison se trouve attestée par Prosper d'Aquitaine et par le canon du concile de Mâcon, enfin un capitulaire de l'année 810 recommande aux prêtres d'avoir toujours une réserve eucharistique, afin de pouvoir, en cas de nécessité, donner la sainte communion aux malades et aux enfants[17]. En 813, un concile

[1] Et les Orientaux sont précoces; probablement ces écoliers avaient entre six et huit ans. Évagrius, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XI, *P. L.*, t. LXXXVI *bis*, col. 2769. — [2] *Conc. Matisconense*, 585, can. 6, dans Maassen, *Concilia ævi Merovingici*, dans *Monumenta Germaniæ historica*, sect. III, *Concilia*, t. I, p. 167. — [3] Pseudo-Aréopagite, *De hierarchia ecclesiastica*, c. VII, *P. G.*, t. III, col. 568, et dom Hugues Ménard, sur ce texte, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 348. — [4] L. Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, l. III, c. IX, n. 6, in-4°, Colon. Agripp., 1648, col. 1048. — [5] J. Goar, *Euchologion seu Rituale græcorum*, in-fol., Paris, 1647, p. 374. — [6] Léon Allatius, *Epist. ad Nihusium*, et Goar, *Euchologion*, p. 374. — [7] S. Innocent Ier, *Epist. ad Patres concil. Milevitani*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 785. — [8] S. Léon Ier, *Epist.*, LIX, *ad cler. et pleb. Constantinopolit. urb.*, c. II, *P. L.*, t. LIV, col. 868; il est assez naturel de voir dans cette mention des enfants l'indice de leur participation à la communion, car de nous apprendre qu'ils étaient toujours prêts à parler tout haut, ne fût-ce que pour dire un mot, un seul, c'est ce qui était bien superflu et ne rimerait à rien avec le contexte de la lettre du pape Léon. — [9] S. Gélase, *Epist.*, VII, *ad omn. episc. per Picenum*, *P. L.*, t. LIX, col. 37, 38. — [10] Gennade, *De dogmatibus ecclesiasticis*, c. LII, *P. L.*, t. LVIII, col. 993. — [11] S. Fulgence, *Epist. ad Ferrand. diac.*, c. XI, n. 24, 26, *P. L.*, t. LXV, col. 390, 392. Au XIe siècle, une question semblable fut posée à Lanfranc de Cantorbéry, qui fit une réponse semblable. *Epist.*, XXXIII, *ad Domnaldum episc. Hiberniæ*, *P. L.*, t. CL, col. 532. — [12] *Sacrament. gregor.*, De sabbato sancto, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 90. — [13] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 347. — [14] *Ordo romanus I*, n. 46, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 957-958. — [15] *Ordo romanus VII*, n. 12, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1000. L'*Ordo* de Saint-Amand ne mentionne que la communion. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 1898, p. 453-454. — [16] Magnus de Sens, *Libellus de mysterio baptismatis*, *P. L.*, t. CII, col. 981; Leidrade de Lyon, *Liber de sacramento baptismi*, *P. L.*, t. XCIX, col. 866; pseudo-Alcuin (= Amalaire), *De baptismo*, *P. L.*, t. XCIX, col. 899; Théodulfe d'Orléans, *Liber de ordine baptismi*, *P. L.*, t. CV, col. 240; Alcuin, *Opusc. IV. De baptismi cæremoniis*, *P. L.*, t. CI, col. 614; *Epist.*, XC, *P. L.*, t. C, col. 292; pseudo-Alcuin, *De divinis officiis*, c. XIX, *P. L.*, t. CI, col. 1220; Jessé d'Amiens, *Epist. de baptismo*, *P. L.*, t. CV, col. 972. — [17] *Capitul.*, ann. 810-813, col. 16, dans Boretius, *Capitularia regum Francorum*, t. I, p. 179.

tenu à Tours mentionne la communion des enfants et, sans hésitation, il est question des enfants déjà arrivés à l'âge de discernement [1].

H. Leclercq.

5. COMMUNION DES MORTS. Un double usage a existé dans les temps anciens, consistant à ensevelir quelquefois les morts avec une parcelle eucharistique, d'autres fois à communier les cadavres. Nous avons parlé assez longuement du premier usage [2], nous n'ajouterons ici que quatre textes conciliaires. Le IIIe concile de Carthage, tenu en 398, promulgue dans son canon 1e: *Ut corporibus defunctorum eucharistia non detur; dictum est enim a Domino : Accipite et edite; cadavera autem nec accipere possunt nec edere. Deinde cavendum est ne mortuos etiam baptizari posse fratrum infirmitas credat* [3] *: cum eucharistiam non dari mortuis animadverterit* [4]; cette défense est renouvelée par un autre concile de Carthage, en 525 : *ut cadaveribus eucharistia non detur* [5], et dans un concile tenu à Auxerre, entre 573 et 603 : *Non licet mortuis nec eucharistia nec osculum tradi, nec in veta vel pallas corpora eorum involvi* [6]; enfin Balsamon, commentant le canon 82e du concile *in Trullo*, s'exprime ainsi : *Quod autem sanctus panis antistitibus post mortem tradatur, et sic sepeliantur, existimo hoc fieri ad avertendos dæmonas, et ut per ipsum, tamquam viaticum, deducatur ad cælum, qui magna et apostolica professione dignus est habitus* [7].

On ne se contentait pas de déposer l'eucharistie avec le corps, on communiait le cadavre, nous en avons des témoignages en Orient et en Occident. Saint Jean Chrysostome rappelle la parole du Christ : Si vous ne mangez ma chair et ne buvez mon sang, vous n'aurez pas la vie en vous, et il demande : De qui s'agit-il, des vivants ou des morts? τοῖς ζῶσιν ἢ τοῖς τετελευτηκόσιν [8]. Le concile *in Trullo* défend expressément de donner la communion aux cadavres [9] et il cite le texte déjà rappelé par le IIIe concile de Carthage. Nous voyons que l'usage de donner le baiser de paix aux communiés était condamné par les Pères réunis à Auxerre et le témoignage du pseudo-Denis Aréopagite nous apprend que cet usage existait également chez les grecs [10].

A Rome, on ne donnait pas la communion aux cadavres, mais à l'instant qui précédait celui de la mort, *consuetudo autem est Romanis ut cum animæ egrediuntur, communio Domini in ore sit* [11] et, en effet, sainte Mélanie avait déjà reçu deux fois le jour de sa mort la sainte communion, lorsqu'à l'instant suprême l'évêque dépose une dernière fois une hostie sur ses lèvres. C'est cette coutume romaine que saint Ambroise a suivie, lui aussi, ainsi qu'en témoigne le récit du diacre Paulin (voir Communion des mourants) : *Sed eodem tempore quo migravit ad Dominum, ab hora circiter undecima diei usque ad illam horam in qua emisit spiritum, expansis manibus in modum crucis, oravit : nos vero labia illius moveri videbamus, vocem autem non audiebamus. Honoratus autem sacerdos Ecclesiæ Vercellensis cum in superioribus domus se ad quiescendum composuisset, tertio vocem vocantis se audivit, dicentisque sibi : Surge, festina, quia modo est recessurus. Qui descendens obtulit sancto Domini corpus : quo accepto, ubi glutivit, emisit spiritum, bonum viaticum secum ferens* [12]. D'autres témoignages s'échelonnent en Italie et concordent avec ceux qui précèdent; il n'y est pas question d'autre chose que de la communion des mourants [13]. Même en Orient, où la Vie de Basile par pseudo-Amphiloque nous montre l'évêque de Césarée enterré avec une parcelle eucharistique, l'usage romain de la communion au dernier instant de la vie se trouve attesté pour le même personnage : *Recumbensque in lecto cum eucharistia adhuc in ore reddidit spiritum Domino.*

H. Leclercq.

6. COMMUNION DES MOURANTS. Le canon 13e du concile de Nicée fait allusion à l'usage ancien de donner l'eucharistie aux malades en danger de perdre la vie : « A l'égard de ceux qui touchent à leur terme, on observera l'ancienne pratique, en sorte que ceux qui meurent n'aient pas été privés du dernier et indispensable viatique [14]. » Qu'il s'agisse ici de l'eucharistie, on n'en saurait douter, car on peut considérer comme une interprétation authentique de ce texte le canon d'un concile d'Orange, tenu en 441, sous la présidence de saint Hilaire d'Arles, et qui désigne la communion eucharistique *in extremis* sous le nom de « viatique selon la définition des Pères, » allusion au texte de Nicée [15].

Nous possédons d'ailleurs un témoignage de cette pratique antérieurement au concile de Nicée, puisque, au temps de saint Denis d'Alexandrie († 265), un vieillard nommé Sérapion, qui habitait non loin de la ville et qui, jusqu'à ses derniers moments, avait été privé de l'eucharistie, pour avoir succombé dans une persécution, tomba soudain plus malade et demanda la communion; avec la permission du prêtre et conformément aux ordres de l'évêque, un jeune garçon la lui apporta; il lui avait été recommandé, pour aider la déglutition, de donner à boire un peu d'eau au malade, après qu'il aurait reçu le pain consacré [16].

Au IVe siècle, le diacre Paulin, secrétaire de saint Ambroise, rapporte qu'à ses derniers moments l'évêque de Milan reçut d'Honorat de Verceil *Domini corpus, quo accepto, ubi glutivit, emisit spiritum, bonum viaticum secum ferens* [17].

La biographie de sainte Mélanie la jeune nous procure une nouvelle attestation. Le 5 janvier de l'année 437, Volusianus, rentré depuis peu à Constantinople, sentit sa fin prochaine et sollicita le baptême; en même temps il faisait prévenir sa nièce Mélanie, qui, retardée par ses souffrances, arriva bientôt, ayant appris dans sa litière le baptême de Volusianus. Tandis que le texte latin se borne à nous apprendre laconiquement que le néophyte reçut la communion, la Vie grecque ajoute que Mélanie passa la nuit au chevet de son oncle et, pendant cette nuit, le fit communier trois fois : καὶ ποιήσασα αὐτὸν μεταλαβεῖν τρῖτον τῶν ἁγίων μυστηρίων [18]. Comme on le pense bien, Mélanie elle-même, sentant sa fin prochaine, fit célébrer la messe par son chapelain dans l'oratoire contigu à sa cellule et communia; au jour, l'évêque de Jérusalem lui

[1] *Conc. ævi Carolini*, édit. Verminghoff, p. 289. — [2] Voir *Dictionnaire*, t. I, col. 1757-1759 : Ampoules. — [3] Voir *Dictionnaire*, t. II, col. 380-382 : Baptême des morts. — [4] Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 919; cf. *Conc. Carthag.*, 419, can. 22. — [5] *Ibid.*, t. VIII, col. 643. — [6] *Concil. Autissiod.*, can. 12, dans Maassen, *Conc. ævi Merovingici*, 1893, p. 180; cf. Hinschius, *System des kathol. Kirchenrechts*, t. IV, p. 384 sq., n. 801, 2. — [7] Rampolla, *Santa Melania giuniore senatrice romana*, in-fol., Roma, 1905, p. 254. — [8] S. Jean Chrysostome, *Homil.*, XL, *in epist. I ad Corinthios*, *P. G.*, t. LXI, col. 347. — [9] *Conc. Trull.*, 692, can. 83, dans Pitra, *Juris ecclesiastici Græcor. histor. et monumenta*, t. II, p. 63. — [10] Ps.-Denis, *De ecclesiastica hierarchia*, c. VII, *P. G.*, t. III, col. 556. — [11] *Vita S. Melaniæ junioris*, n. 68, édit. Rampolla, p. 39, 255. — [12] Paulin, *Vita S. Ambrosii*, n. XLVII, *P. L.*, t. XIV, col. 43. — [13] S. Grégoire, *Dialogi*, l. II, c. XXXVII; l. IV, c. XV, XXXV. — [14] *Conc. Nicæn.*, 325, can. 13, dans Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, in-8°, Paris, 1907, t. I, part. 1, p. 593. — [15] *Conc. Arausic.*, 441, can. 3, dans Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. II, part. 1, p. 436. — [16] Eusèbe, *Hist. ecclésiast.* l. VI, c. XLIV, *P. G.*, t. XX, col. 629 sq. — [17] *Vita sancti Ambrosii a Paulino ad Augustinum scripta*, n. 47, *P. L.*, t. XIV, n. 43; voir aussi Uranius, *Epist. de obitu S. Paulini ad Pacatum*, *P. L.*, t. LIII, col. 860. — [18] *Vita S. Melaniæ*, n. LV, dans Rampolla y Tindaro, *Santa Melania giuniore senatrice romana, Documenti Contemporanei e note*, in-fol., Roma, 1905, p. 32, 74, 253.

apporta l'eucharistie et elle communia encore, puis dans la soirée elle communia pour la troisième fois, quelques instants avant d'expirer [1].

La Vie de saint Basile mise sous le nom d'Amphiloque d'Iconium dit également que l'évêque de Césarée communia à plusieurs reprises le jour de sa mort [2].

Nous avons réuni quelques faits relatifs à l'envoi de la communion aux absents, parce que rien ne prouve que cet envoi se fit exclusivement à des malades en danger de mort. Si on peut admettre à la rigueur que les diacres mentionnés par saint Justin portent l'eucharistie à des malades, rien ne permet de croire que chaque dimanche régulièrement l'état des malades de la communauté chrétienne empirât soudain; ce sont donc bien des infirmes, des malades plus ou moins gravement atteints, des vieillards impotents qui sont visés dans le texte de Justin et dans ceux des *ordines romani* [3].

Saint Benoît mourut après avoir reçu le corps et le sang du Seigneur [4] et de même cet Éleuthère dont saint Grégoire nous dit qu'au moment de la mort, *mysterium dominici corporis et sanguinis accepit* [5]. Au VIIe siècle, Céadda, évêque des Merciens, reçoit avant de mourir le corps et le sang du Christ [6]. En 776, Grégoire, abbé d'Utrecht, rend le dernier soupir après avoir reçu la communion sous les deux espèces [7]; de même, en 714, Gutlac, un anachorète anglais [8].

Dans ces derniers exemples il est question de la communion sous les deux espèces, mais il semble bien que ce dernier point soit une innovation et que primitivement les mourants communiaient sous la seule espèce du pain.

H. Leclercq.

7. COMMUNION DES SAINTS. — I. Saint Paul. II. Pères apostoliques. III. Apologistes. IV. Alexandrins. V. Africains. VI. Romains. VII. Épigraphie anténicéenne.

I. Saint Paul. — L'étroite liaison qui unissait dans une foi, une espérance et une charité commune les premiers fidèles, créait entre eux une solidarité spirituelle qui les préparait à accueillir dès les premières heures du christianisme l'enseignement d'une solidarité surnaturelle que leur exposaient leurs premiers docteurs. Jésus était venu, leur disait-on, fonder sur terre un royaume [9] dans le but de procurer à tous ceux qui lui appartiendraient la grâce du salut [10]. Ce royaume groupait ses sujets en une vaste société dans laquelle la collaboration des individualités et de la communauté procurait l'exaltation et la communication de la vie spirituelle [11]. Chacun était intéressé à tous et tous étaient intéressés à chacun.

Ce royaume, qui avait Dieu pour père et pour maître [12], ne s'agrégeait pas seulement les fidèles pendant la durée de leur vie terrestre, il se prolongeait au delà de la tombe et comprenait les élus de Dieu [13] et les anges eux-mêmes, soucieux des accroissements que pouvait recevoir l'Église du Christ [14]. L'idée et le terme même de « royaume » reparaissent dans le plus ancien enseignement chrétien, pour exprimer la notion du gouvernement universel de Dieu, avec une insistance marquée [15]; la terre et le ciel sont en quelque manière les provinces de ce royaume unique [16] dont l'accès dès ce monde prépare et permet la possession dans l'autre monde. Car l'individu, pour être appuyé et renforcé de la communauté, n'est pas dispensé de l'effort personnel dans la pratique de toutes les vertus [17].

Saint Paul avait inculqué aux Églises la notion du « royaume » avec une netteté et une insistance dont ses lettres nous sont témoins. L'Église du Christ, leur disait-il, est un corps mystique dont Jésus est la tête et dont les fidèles sont les membres [18], destinés chacun à remplir dans l'organisme une fonction spéciale en vue de l'utilité de l'ensemble [19]. Cette unité totale est si réelle que l'état particulier, bon ou mauvais ou médiocre, de chaque membre se répercute dans le corps entier [20], car l'Esprit, de qui provient cette union, relie entre eux tous les membres par la charité [21], de même qu'il répartit entre eux les ministères et les fonctions [22]. Le principe vital qui circule entre les âmes saintes, qu'il rattache entre elles, se manifeste, s'entretient et se développe par la mise en commun des mérites individuels et par l'échange des biens spirituels en vue du progrès et de l'amélioration de tous [23]. Ce corps mystique comprend toutes les âmes rachetées par le Christ, et la mort qui les confirme dans la charité, essence de ce corps, ne saurait donc avoir pour effet de les en détacher.

Tel est, dégagé de ses développements, l'enseignement que l'apôtre saint Paul a prodigué autour de lui et même au loin, à chaque occasion qui se présentait de former, de redresser, de fortifier la croyance des Églises. Vers le même temps, une croyance enflammait les fidèles : le Christ allait reparaître sur la terre et y choisir ceux qui compléteraient le nombre des élus de son royaume; encore un peu de temps et les vivants iraient rejoindre les morts dans la félicité d'une vie glorieuse en laquelle s'achèverait le corps mystique du Christ. Ainsi point de séparation entre les vivants et les morts, un simple éloignement, et qui devait être si court! L'attente de la parousie se calma, puis s'effaça, la réunion espérée des provinces du royaume de Dieu, pour être infiniment retardée, n'abolit pas, n'entama même pas la croyance au lien surnaturel qui rattachait l'Église du temps à celle de l'éternité; un besoin général et profond s'était à jamais insinué dans la conscience chrétienne qu'allaient affermir et préciser l'enseignement théologique des Pères et l'institution liturgique de la prière en commun.

II. Pères apostoliques. — Les Pères de l'Église n'ont pas voulu, ils n'ont même pas songé à nous rédiger sous forme didactique un manuel des croyances et de l'enseignement dogmatique de leur époque, à défaut duquel il faut se borner à ressaisir dans leurs écrits la trace de ces croyances et de cet enseignement. Relativement à la communion des saints, nous entendons saint Clément de Rome recommander à l'Église de Corinthe l'union des esprits, et le choix des exemples,

[1] *Op. cit.*, n. LXXII, p. 83, 253-254. — [2] *Vita Basilii*, c. IV, *P. G.*, t. XXIX, col. CCLXV. — [3] Voir Communion des absents et des infirmes. — [4] S. Grégoire, *Dialogi*, l. II, c. XXXVII, *P. L.*, t. LXX, col. 202. — [5] *Dialogi*, l. IV, c. XXXV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 577. — [6] Bède, *Hist. eccles.*, l. IV, c. III, *P. L.*, t. XCV, col. 117. — [7] Mabillon, *Annales ord. S. Benedicti*, in-fol., Lucæ, 1739, t. II, p. 218. — [8] *Ibid.*, t. II, p. 36. — [9] Matth., III, 2; XIII, 28; Marc., I, 5; Luc., XVII, 20. — [10] Matth., XII, 26. — [11] Matth., X, 14-15, 40; XVIII, 17; Marc., XVI, 15; Luc., X, 16; Joa., III, 5. — [12] Matth., V, 45; VI, 9; I, 10, XI, 2; I Joa., I, 3; III, 1. — [13] Matth., XIX, 28; Luc., XX, 30; Apoc., XXI, 10-27. — [14] Luc., XV, 10. — [15] Matth., III, 10-13; Matth., XXV, 34; II Tim., IV, 18; II Petr., I, 10-11. — [16] Matth., XIII, 10-13. — [17] Matth., V, 17; V, 3-12; VII, 21; XI, 12; Marc., I, 15; VIII, 38; XII, 34; Luc., V, 32.

[18] Rom., XII, 5; I Cor., XII, 12, 27; Ephes., I, 22 sq.; Coloss., I, 18; II, 9; III, 15. — [19] Rom., XII, 4 sq. — [20] I Cor., XII, 25-27. — [21] I Cor., XII, 13; Ephes., IV, 3, 4, 16; Coloss., III, 14. — [22] I Cor., XII, 4-11, 28-31. — [23] I Cor., XII, 13; Ephes., II, 13-20; VI, 17-19; Rom., I, 9; X, 1; XII, 4-6; XV, 30-32; Phil., I, 3-5; Coloss., I, 9; IV, 12; II Thess., I, 11; III, 1; Hebr., XIII, 18. Sur cette question les ouvrages fondamentaux sont ceux de I. Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Studien ihrer Offenbarung*, in-8°, Freiburg im Breisgau, 1890; *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, in-8°, Freiburg, 1896; J. G. Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum*, in-8°, Mainz, 1900; trad. angl., *The doctrine of the communion of saints in the ancient Church. A study in the history of dogma*, par J. R. Mc Kee, in-12, London, 1911.

qui n'a pu être laissé au hasard, n'est pas moins suggestif de la relation qui existe entre les mérites des uns et le salut des autres; n'est-ce pas le dévouement d'Esther qui obtint de Dieu grâce pour son peuple [1]? Mais la prière d'Esther est celle d'une âme pure et, à ce titre, elle est puissante; cependant les pécheurs eux-mêmes peuvent exercer une part de cette puissance par leur solidarité avec les justes dans la prière [2]. Tous ne sont ainsi qu'un seul corps, dans le Christ. Tous tendent à reproduire le modèle que leur ont laissé ceux qui sont entrés dans la gloire [3] et non seulement les élus de la nouvelle alliance, mais encore les saints de l'Ancien Testament : Noé, Abraham, Loth, etc., etc., dont l'exemple et les mérites font partie du patrimoine commun [4].

Telle est la doctrine de l'Église de Rome dès les dernières années du Ier siècle; telle nous l'y retrouvons un demi-siècle plus tard environ, dans cet inépuisable *Pasteur* d'Hermas, qui nous montre le spectacle de la coopération de tous dans l'œuvre symbolique de la construction d'une tour. Les anges et les justes unissent leurs efforts pour ce travail fondé sur les patriarches, les prophètes et les apôtres [5]. On ne saurait, une fois admise l'imprécision inévitable du genre allégorique, se montrer plus clair; mais il y a plus. Rhodé, du haut du ciel, sourit au Pasteur, l'encourage et ne lui cache pas qu'elle s'emploie avec ardeur à l'œuvre de sa conversion [6]; en même temps, elle lui enseigne l'efficacité de la prière pour la sanctification de son âme, de ses parents, de l'Église entière [7]. Il est toutefois un raffinement qu'on peut mettre sur le compte de l'étrangeté qui déroute souvent et dépare un peu ce curieux écrit. Même après leur mort et déjà en possession du royaume de Dieu, les apôtres prêchent autour d'eux, s'adressent aux prophètes et leur donnent le sceau de Jésus-Christ pour les incorporer ensuite à l'Église [8].

Dans l'Église d'Antioche, saint Ignace fait appel maintes fois au secours des prières des fidèles pour lui-même [9], ou pour son Église [10], et il témoigne que cet appel a été entendu et le secours efficace, puisqu'il a été exaucé [11]. La prière des fidèles était sollicitée aussi pour les hérétiques, afin d'obtenir pour eux du Seigneur des grâces de conversion, et pour tous les hommes en général [12]. La lettre écrite par saint Ignace aux Éphésiens est particulièrement précieuse à notre point de vue, puisque nous voyons que le futur martyr s'offrait à Dieu comme victime de propitiation pour les fidèles : περίψημα ὑμῶν καὶ ἁγνίζομαι ὑμῶν Ἐφεσίων ἐκκλησίας τῆς διαβοήτου τοῖς αἰῶσιν [13]. Ce qui n'est pas moins décisif pour l'histoire de la vie morale des communautés primitives et pour l'histoire des idées théologiques dans ces milieux que nous serions assez disposés à nous représenter comme pratiquant avec excès le séparatisme, le non-conformisme à l'égard d'une Église gouvernante et dirigeante, ce qui montre avec évidence que les inspirations essentielles de la croyance se gardaient du péril de l'improvisation, c'est la ressemblance et même l'identité des pratiques reposant sur la doctrine du corps mystique du Christ. C'est dans ce Christ unique qu'il existe une prière, un esprit, une espérance, une charité, et la prière de tous n'a de valeur que par l'union de tous en Dieu [14].

Ce n'est pas seulement la prière, c'est encore les œuvres que recommandait, quelques années auparavant, dans ces parages de Syrie, un petit livret destiné à la formation des fidèles. Le jeûne obtiendra au même titre que la prière la grâce de conversion pour les persécuteurs, et à plus forte raison la sanctification des frères; car saint Matthieu se bornait à recommander la prière pour les ennemis et l'auteur de la *Didachè* a inséré le conseil du jeûne dans le texte évangélique [15]. Le même petit livret contient une prière adressée à Dieu pour obtenir le salut et la perfection de la communauté chrétienne [16].

L'évêque de Smyrne, Polycarpe, écrivant aux chrétiens de l'Église de Philippes, leur demande avec instance de prier pour tous les fidèles et il leur enseigne qu'une même charité unit entre eux les saints du ciel et ceux de la terre. Les fidèles doivent se proposer de reproduire les exemples de l'apôtre Paul et des martyrs, car le martyre même n'est pas autre chose que la participation à la passion du Christ dont nous retrouvons pour ainsi dire une reproduction au premier degré dans les martyrs et une reproduction au second degré dans les fidèles composant tous le corps mystique [17].

III. Apologistes. — Jésus avait promis une efficacité particulière à l'intercession faite en commun : *Ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum* [18]. Le conseil fut entendu dès la primitive Église et les assemblées de fidèles furent la forme authentique de la supplication la plus ancienne [19]; saint Justin nous apprend ce que faisaient les chrétiens comme coopération de tous à l'œuvre individuelle du salut par la prière et les actes méritoires. Les fidèles, nous dit-il, prient spécialement pour les mourants [20] et leur prière est faite en conformité avec celles de Jésus en croix : « Mon Père, je remets mon âme entre vos mains [21]. » Ce n'est plus seulement l'appoint de la prière faite en commun [22], c'est encore l'appoint du jeûne pratiqué par tous que la communauté apporte pour sa part de coopération propitiatoire au moment où les catéchumènes vont être admis à l'initiation [23].

IV. Alexandrins. — Clément d'Alexandrie achemine la conception de la communion des saints, de la notion purement empirique où elle s'attardait depuis saint Paul, vers sa formule définitive. Le chef du Didascalée, dont l'influence pédagogique est d'autant plus grave qu'elle se répercutera dans l'enseignement, plus illustre encore et plus écouté, de son disciple Origène, conseille la prière pour le prochain et pour les morts [24], il montre dans l'Église du ciel le modèle de l'Église de la terre [25] et développe le principe du caractère satisfactoire du martyre et de l'application des mérites du Christ et des apôtres aux enfants de l'Église [26]. Avec Clément se formule, non sans quelque timidité encore, il est vrai, la théorie d'une communion effective des deux Églises dans la prière, même

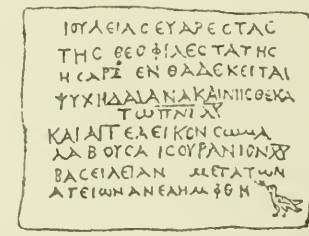
[1] Clément le Romain, *I Cor.*, LV, 6, dans *Opera Patrum apostolicorum*, 2e édit., Tubingæ, 1901, p. 168. — [2] *Ibid.*, LVI, 1, p. 170; LIX, 2, p. 174. — [3] *Ibid.*, V, 4, 5, p. 104, 106. — [4] *Ibid.*, IX, 3, 4; X-XII, p. 110 sq. Cf. J. P. Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Altertum*, in-8°, Mainz, 1900, p. 10. — [5] Hermas, *Pastor*, visio III, c. IV, n. 1; c. V, n. 1, 2; similitudo IX, c. XV, dans *Op. Patr. apost.*, p. 440 sq., 604, 606. — [6] *Ibid.*, visio I, c. I, n. 4, p. 4. — [7] *Ibid.*, visio I, c. I, n. 9, p. 418. — [8] *Ibid.*, similitudo IX, c. XVI, 5, p. 608-610. — [9] S. Ignace, *Ad Rom.*, III, 2; IV, 2; VIII, 3; *Ad Phil.*, V, 1; VIII, 2; *Ad Trall.*, XII, 3, dans *Op. Patr. apost.*, p. 256, 262, 266, 270, 250. — [10] *Ad Ephes.*, XXI, 2; *Ad Magn.*, XIV; *Ad Rom.*, IX, 1, p. 230, 240, 262. — [11] *Ad Smyrn.*, XI, 1, 3; *Ad Polyc.*, VII, 1, p. 284, 292. — [12] *Ad Smyrn.*, IV, 1; *Ad Ephes.*, X, 1, 2, p. 278, 220, 222. — [13] *Ad Ephes.*, VIII, 1. Cf. J. B. Lightfoot, *Apostolic Fathers*, in-8°, London, 1885, t. II, part. 1, p. 50. — [14] *Ad Magnes.*, VII, 1; XIV, dans *Op. Patr. apost.*, p. 236, 240. — [15] *Didachè*, I, 3 (cf. Matth., V, 44), p. 4. — [16] *Didachè*, X, 5, p. 24. — [17] *Ad Phil.*, I, 1; IX, 1, 2, p. 296, 306. — [18] Matth., XVIII, 20. — [19] Les témoignages s'en trouvent en grand nombre dans le livre des Actes. — [20] S. Justin, *Dial. cum Tryph.*, c. CV, dans *Corpus apologetarum christianorum*, édit. Otto, Ienæ, 1857, p. 376. — [21] *Ibid.*, c. CV, p. 378. — [22] *Apologet.*, I, c. LXV, p. 176; cf. *Apologet.*, I, c. XV, p. 48. — [23] *Apologet.*, I, c. LXI, p. 164. — [24] Clément d'Alexandrie, *Stromata*, l. VII, c. XII, n. 80 et n. 78, *P. G.*, t. IX, col. 509 et 508. — [25] *Ibid.*, l. IV, c. VIII, n. 66, *P. G.*, t. VIII, col. 1277. — [26] *Ibid.*, l. IV, c. XII, n. 87, col. 1296.

individuelle, surtout dans la prière en commun[1]. Avec Origène s'élargit en se précisant l'exposition du dogme de l'unité de vie et d'action dans la société des justes, en même temps que se dégage le caractère et se découvre le principe de la solidarité chrétienne. Origène n'a pas seulement enseigné la solidarité du bien, il a montré que la faute de l'individu rejaillit sur la collectivité : *In omnem Ecclesiam videtur delinquere qui suum corpus maculaverit, quia per unum membrum macula in omne corpus diffunditur*[2]. Mais c'est surtout dans l'accomplissement du bien que s'affirme la communion de tous; elle est une sorte de compensation qui balance l'inégale répartition des grâces et qui équilibre leur diversité, en sorte que le privilège de l'un ne soit pas le détriment d'un autre, mais rejaillisse d'une certaine façon dans la masse dont s'alimente le progrès de tous. La grâce du martyre est une des plus fécondes en fruits pour tous les fidèles; de même que la prière d'Étienne et son sang répandu ont conquis l'âme de l'apôtre Paul et assuré son salut, de même le sang des martyrs sauvera plus d'une âme encore[3]. Et Origène va jusqu'à imputer à Satan les années pacifiques dont jouit l'Église, car à défaut de martyrs, beaucoup ne pourront mériter le pardon de leurs péchés[4].

Les apôtres et les martyrs sont les coopérateurs du Christ dans l'œuvre de la rédemption et demeurent ses coadjuteurs dans le gouvernement de l'Église[5] et le salut des pécheurs. Aux prières de la terre se mêlent les prières du ciel, de même qu'aux assemblées liturgiques des fidèles viennent s'associer les âmes saintes des défunts[6]. Mais ce n'est pas seulement dans la prière que les vivants communient avec les esprits bienheureux, le même concours se retrouve dans l'action. L'Église du ciel tout entière, les anges, les martyrs et les saints s'emploient à promouvoir l'Église de la terre[7]; tel est l'enseignement du Didascalée : *Ego sic arbitror quod omnes illi qui dormierunt ante nos patres, pugnent nobiscum et adjuvent nos orationibus suis. Ita namque etiam quemdam de senioribus magistris audivi dicentem*[8]. Les saints du ciel gardent une sorte d'anxiété au milieu de leur gloire présente pour leurs frères de la terre, anxiété qui ne disparaîtra qu'après l'éternelle réunion de tous dans le sein de Dieu : alors s'achèvera ce qui, pour l'heure, n'est qu'une esquisse, alors se réalisera l'Église une, comprenant tous les justes depuis l'origine de l'humanité, ceux de la loi ancienne comme ceux de la loi nouvelle. En eux tous : anges, prophètes, apôtres, martyrs, réside la même grâce, circule la même vie, par eux s'édifie le même corps qui ressuscitera à la gloire[9]. Nous sommes, écrit Origène, les compagnons des saints, et il faut bien qu'il en soit ainsi, puisque nous sommes en société avec la Trinité sainte : *Nec mirum. Si enim cum Patre et Filio dicitur nobis esse societas, quomodo non et cum sanctis, non solum qui in terra sunt, sed et qui in cœlis? Quia et Christus per sanguinem suum pacificavit cœlestia et terrestria, ut cœlestibus terrena sociaret*[10].

V. Africains. — Tertullien et saint Cyprien connaissent et rappellent la croyance à la communion des saints, mais n'en font pas, comme Origène, un des pivots et une des préoccupations ordinaires de leur enseignement. Tertullien recommande la prière pour les fidèles unis au Christ et pour tous ceux que la grâce divine attend et recherche[11] : il fait aux pécheurs un devoir de solliciter pour eux la prière des chrétiens qui s'efforcent de mener une vie sainte[12] et à ces derniers il rappelle que la solidarité entre chrétiens s'étend à tout, au mal comme au bien, et que les bons doivent s'appliquer à compenser par leurs actions le déchet qu'entraîne l'œuvre des pécheurs à l'état desquels ils doivent également compatir : *Ceterum inter fratres atque conservos ubi communis spes, metus, gaudium, dolor, passio, ... quid tu hos aliud quam te opinaris? Non potest corpus de unius membri vexatione lætum agere; condoleat universum et ad remedium conlaboret necesse est*[13].

Saint Cyprien nous fait connaître l'existence en son temps de sortes de confréries ou associations mutuelles de prières : *mutuis votis nos invicem foveamus, custodiamus, armemus. Oremus, pro lapsis ut erigantur, oremus*



3198. — Inscription trouvée au 3e mille de la voie Latine.
D'après De Rossi, *Inscript. christ. urbis Romæ*, 1861, t. I, p. CXVI.

pro stantibus[14], et l'évêque de Carthage nous transmet cette précieuse formule de la prière mutuelle : *Memores nostri invicem simus, concordes atque unanimes, utrobique pro nobis semper oremus*[15]. Enfin, il enseigne que le mérite des bonnes œuvres et du martyre surtout est applicable aux pécheurs[16]. Entre les justes, la mise en commun des biens spirituels est fondée sur la charité dont les salutaires effets s'exercent surtout du haut du ciel[17].

VI. Romains. — Nous sommes à peine renseignés pour Rome où saint Hippolyte de Porto mentionne les rapports qui unissent les fidèles aux élus[18].

VII. Épigraphie anténicéenne. — Tandis que les Pères nous font connaître incidemment la croyance de leur temps, les monuments épigraphiques fournissent les mêmes attestations et peuvent servir de contrôle et de commentaire à l'exposé doctrinal des chefs ou des docteurs des Églises. Les fidèles ne doutaient pas que les frères morts dans le Seigneur ne fussent reçus dans le paradis (voir ce mot), séjour des saints et des anges, royaume céleste du Christ (car ce terme de *royaume* est aussi populaire parmi les fidèles qu'il est

Clément d'Alexandrie, *Stromata*, l. VI, c. XII, n. 10, *P. G.*, t. IX, col. 588. — [2] Origène, *Homil.*, V, *in libr. Jesu Nave*, n. 6, *P. G.*, t. XII, col. 845. — [3] *Exhortat. ad martyr.*, c. L, *P. G.*, t. XI, col. 636. — [4] *Homil.*, X, *in libr. Num.*, 2, *P. G.*, t. XII, col. 638; cf. *Contra Celsum*, l. VIII, n. 41, *P. G.*, t. XI, col. 1581; *In Joa.*, VI, 36, *P. G.*, t. XIV, col. 293 sq. — [5] *De oratione*, c. XXVI, 4, *P. G.*, t. XI, col. 501; *Homil.*, XXIV, 1, *in Num.*, 1, t. XII, col. 757; *In Matth. comment. series*, n. 29, 30, t. XIII, col. 1639 sq. — [6] *De oratione*, c. XI, n. 1; c. XXXI, n. 5, *P. G.*, t. XI, col. 448, 553. — [7] *In epist. ad Rom.*, c. II, n. 4, *P. G.*, t. XIV, col. 878. — [8] *Homil.*, XVI, *in libr. Jesu Nave*, n. 5, *P. G.*, t. XII, col. 909. — [9] *Homil.*, VII, *in Levitic.*, 2, *P. G.*, t. XII, col. 480; *Homil.*, X, *in Num.*, 2, col. 638; *In Cantic.*, l. II, c. I, 11-13, *P. G.*, t. XIII, col. 131. — [10] *Homil.*, IV, *in Levitic.*, 1, *P. G.*, t. XII, col. 437. — [11] Tertullien, *De oratione*, c. III, dans *Corp. script. eccles. lat.*, Vindobonæ, 1890, t. XX, p. 558. — [12] *De pœnitentia*, c. IX, *P. L.*, t. I, col. 1244. — [13] *Ibid.*, c. X, col. 558. — [14] S. Cyprien, *Epist.*, XXX, 6, dans *Corp. script. eccles. lat.*, Vindobonæ, 1868, t. III, p. 561. — [15] *Epist.*, LX, 5, édit. 1868, p. 694. — [16] *De lapsis*, c. XVII, p. 249. — [17] *Epist.*, LX, 5, t. III, part. 2, p. 694; *De habitu virginum*, c. XXIV, t. III, part. 1, p. 204; I. Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Studien ihrer Offenbarung*, 1890, p. 531-538. — [18] Hippolyte, *In Danielem*, II, 30, 37, édit. N. Bonwetsch et H. Achelis, 1897, t. I, p. 98, 112.

familier aux docteurs). L'épitaphe de Julia Évarista nous la montre reçue parmi les saints dans le royaume du Christ (fig. 3198) [1] :

Ἰουλείας Εὐαρέστας
τῆς θεοφιλεστάτης
ἡ σὰρξ ἐνθάδε κεῖται
ψυχὴ δὲ ἀνακαινισθεῖσα
5 τῷ πνεύματι Χριστοῦ
καὶ ἀγγελικὸν σῶμα
λαβοῦσα εἰς οὐράνιον Χριστοῦ
βασιλείαν μετὰ τῶν
ἁγίων ἀνελήφθη.

et une inscription de Carthage est plus décisive encore, quand elle s'exprime ainsi sur l'existence dans le ciel d'une Église accueillante envers ceux que lui envoie l'Église de la terre [2] :

MAGVS PVER INNOCENS
ESSE IAM INTER INNOCENTIS COEPISTI
QVAM STAVILES TIVI HAEC VITA EST [DE OC
QVAM TE LETVM EXCIPET MATER ECLESIA
5 MVNDO REVERTENTEM · COMPREMATVR
[PECTORVM
GEMITVS · STRVATVR FLETVS OCVLORVM

Magnus puer innocens esse jam inter innocent<e>s cœpisti quam staviles tivi (= ista vile tibi?) hæc vita est. Quam te letum excipet Mater Ecclesia de hoc mundo revertentem. Comprematur pectorum gemitus. Struatur fletus oculorum.

Une inscription de Porto Romano nous montre une martyre, Zosima, implorant son admission parmi les élus, admission que l'auteur de l'épitaphe estime n'avoir pas été retardée un seul instant [3]. Le monument est de l'année 275; il nous fait voir que parmi les fidèles pas un doute ne s'élève sur l'unité de ce groupement d'ensemble des fidèles et des élus; on passe d'une condition à l'autre condition sans contestation possible, lorsque le martyre aplanit la voie de ce passage. S'il n'en est pas ainsi, la prière des fidèles sera décisive pour ménager la transition [4] :

VOS PRECOR O FRATRES ORARE HVC QVAN-
[DO VENITIS
ET PRECIBVS TOTIS PATREM NATVMQVE RO-
[GATIS
SIT VESTRAE MENTIS AGAPES CARAE ME-
[MINISSE
10 VT DEVS OMNIPOTENS AGAPEN IN SAECVLA
[SERVET

La pensée du service que les vivants peuvent rendre aux défunts en leur ouvrant par la prière l'accès du royaume est exprimée sur un grand nombre d'épitaphes et résume mieux que beaucoup de textes plus diffus la croyance des fidèles à la communion ou à la solidarité des saints [5] :

·D· ·M·
LVCIFERE CO*i*VGI DVLCISSIME OMNEM
DVLCITVDIN*e*M CVM LVCTVM MAXIME
MARITO RELI*q*VISSET MERVIT TITVLVM
5 INSCRIBTVS QVISQ*uis* DE FRATRIBVS LEGE-
[RIT ROGET DEV
VT SANCTO ET INNOCENT *esp*IRITO AD DEVM
[SVSCIPIATVR

Des textes si formels nous dispensent de recourir à la poussière épigraphique, notamment à la forme IN PACE et ses variantes [6]. La prière s'adresse à Dieu, au Christ, aux anges, aux saints; nous aurons occasion d'aborder ce sujet et d'en distinguer les directions. Les témoignages épigraphiques qui viennent d'être rappelés suffisent [7].

Aussi bien, après la paix de l'Église, à partir du IVe siècle, le dogme de la communion des saints est si généralement reçu et si méthodiquement présenté qu'il appartient à l'étude de la théologie [8].

H. Leclercq.

8. COMMUNION FRÉQUENTE. La discipline primitive avait réglé que tous les fidèles assistant à la liturgie participeraient au sacrifice par la communion, mais nous avons vu que ce règlement comme tant d'autres n'avait reçu son application que d'une façon temporaire et locale. Au IVe siècle, ce n'était pas seulement des accrocs qui lui avaient été faits, c'est sur nombre de points le délaissement qui était venu; aussi voyons-nous les Pères de l'Église insister sur la pratique de la communion et les dispositions à y apporter : honnêteté de vie, pratique des bonnes œuvres, pureté de l'âme et piété [9], surtout la pureté de conscience [10]. A ces conditions, les époux feront bien d'ajouter l'abstention de l'usage du mariage pendant une nuit au moins [11], certains réclament plusieurs nuits [12]. Quand saint Augustin aborde cette question, il la résout en ce sens qu'il est bon de s'abstenir par respect et bon de s'approcher par amour du sacrement, pourvu qu'on ait la conscience calme [13]. C'est à

[1] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, 1861, t. I, p. CXVI; 1888, t. II, part. 1, p. XXVIII-XXIX : *Juliæ Evaristæ Deo dilectissimæ caro heic quiescit; anima vero renovata spiritu Christi et angelico corpore assumpto in cæleste Christi regnum cum sanctis recepta est.* Nous avons déjà rappelé l'idée que se faisaient les fidèles du séjour des bienheureux au paradis désigné sous le nom de Champs-Élysées. Voir ce mot. — [2] De Rossi, *De titulis Carthaginiensibus*, dans *Spicilegium Solesmense*, p. 533, 536; Guasco, *Inscr. mus. Capitolini*, t. III, p. 138; Adami, *Del culto dovuto ai santi martiri*, p. 111; E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. I, p. 93. — [3] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1866, p. 47, 48; 1870, p. 38-41. — [4] Cabrol et Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, 1901, t. I, n. 2894. — [5] *Ibid.*, n. 3029, lign. 5 : *inscribitus quisquis...* — [6] *In pace, Pax tecum, In pace Christi, In refrigerio* et tant d'autres, outre leurs équivalents en grec. Nous en avons donné un essai de classement dans *Monum. Eccles. liturg.*, t. I, p. CI-CVI, CXXXIX, etc.; on en pourrait ajouter encore sans étendre beaucoup la démonstration. Toutes ces formules sont une véritable supplication en faveur des morts. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 276. Cf. E. Révillout, *Les prières pour les morts dans l'épigraphie égyptienne*, dans *Revue égyptologique*, 1885, p. 1-54; A. Loth, *La prière pour les morts dans l'antiquité chrétienne*, dans *Revue anglo-romaine*, 1896, t. I, p. 241-254; J. P. Kirsch, *Les acclamations des épitaphes chrétiennes de l'antiquité et les prières liturgiques pour les défunts*, dans *Compte rendu du IVe congrès scientifique international des catholiques tenu à Fribourg*, 1898, Xe section, p. 113-122. — [7] On peut d'ailleurs faire comparaître à peu près toute l'épigraphie, sous prétexte de la faire déposer en faveur de la communion des saints envisagée sous tous les biais et suivant toutes les perspectives. C'est surtout affaire aux théologiens; un travail de ce genre a été publié dans le *Dictionn. de théol. cathol.* t. III, col. 454-480: *Communion des saints*, d'après les monuments de l'antiquité chrétienne, par R.-S. Bour. — [8] *Dictionn. de théologie cathol.*, t. III, col. 439-443. — [9] S. Jean Chrysostome, *In epist. I ad Corinth., Homil.*, XXVIII, 1, *P. G.*, t. LXI, col. 233; *Homit.*, III, 4, *in epist. ad Ephes.*, *P. G.*, t. LXII, col. 28-29; *Homil.*, XVII, 4, *in epist. ad Hebr.*, *P. G.*, t. LXIII, col. 131. — [10] S. Jean Chrysostome, *Homil.*, VI, 4, *in illud : Vidi Dominum*, *P. G.*, t. LIV, col. 140. — [11] S. Jérôme, *Contra Jovinianum*, l. I, n. 8, *P. G.*, t. XXIII, col. 220; cf. *Epist.*, XLVIII, *ad Pammachium*, n. 15, *P. L.*, t. XXII, col. 505-506; *Epist.*, LXXI, 6, *P. L.*, t. XXII, col. 672. Tantôt il réclame la continence, tantôt il l'abandonne, puis il y revient de nouveau, *Homil. de Exodo in vigilia paschæ*, dans *Anecdota Maredsolana*, 1897, t. III, p. 409-410. — [12] S. Césaire, *Serm.*, CCXCII, 2, *P. L.*, t. XXIX, col. 2298; S. Isidore de Séville, *De ecclesiasticis officiis*, l. I, c. XVIII, 7, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 757. — [13] S. Augustin, *Epist.*, LIV, c. II, *P. L.*, t. XXXIII, col. 200 : *Rectius inter eos fortasse quispiam dirimi litem qui monet ut præcipue in Christi pace permanent : faciat autem unusquisque quod secundum suam pie credit esse faciendum.*

peu près ce que Gennadius résumera en une formule souvent citée : *Quotidie eucharistiæ communionem percipere nec laudo nec vituperо* [1].

Saint Grégoire le Grand se borne à encourager la célébration quotidienne du sacrifice dans lequel les fidèles communieront [2] et saint Isidore de Séville encourage la communion quotidienne [3], à condition que la conscience soit sans reproches ou qu'on y ait mis ordre préalablement par la pénitence convenable : *Ceterum si non sunt tanta peccata ut excommunicandus quisque judicetur, non se debet a medicina dominici corporis separare, ne, dum forte diu abstinendus prohibetur, a Christi corpore separetur.* Saint Ildefonse de Tolède recommande la communion quotidienne [4].

D'après le *Pénitentiel* de Théodore, archevêque de Cantorbéry, à la fin du VIIe siècle, les grecs communient tous les dimanches et ne peuvent s'en abstenir trois dimanches de suite sous peine d'excommunication, les romains communient à leur gré et les uns et les autres observent la continence pendant les trois jours qui précèdent la communion [5]; même disposition dans le *Pénitentiel* de Cumméan [6] et dans celui d'Egbert [7].

Au VIIIe siècle, Bède avait écrit à Egbert d'York de faire enseigner aux fidèles qui vivent dans le monde *quam salutaris sit omni christianorum generi quotidiana dominici corporis ac sanguinis perceptio juxta quod Ecclesiam Christi per Italiam, Galliam, Africam, Græciam ac totum Orientem solerter agere nosti* [8]. Les époux pourront, eux aussi, pratiquer la communion fréquente pourvu qu'ils observent dans une certaine mesure la continence : *ipsi etiam conjugati, si quis sibi mensuram continentiæ ostendat et virtutem castitatis insinuat, idem et licenter possint et libenter facere velint.*

H. LECLERCQ.

9. COMMUNION (MONUMENTS FIGURÉS). L'importance de la communion dans la vie des fidèles inviterait à supposer que les monuments de l'antiquité chrétienne abondent en représentations de cet acte si solennel. La réalité est fort différente et, ici, il ne semble pas qu'on soit fondé à expliquer leur absence par un concours de chances contraires ayant amené leur destruction; car il n'est guère vraisemblable que fresques ou bas-reliefs figurant le repas des élus et la multiplication miraculeuse des pains au désert aient subsisté seuls, tandis que la communion aurait invariablement disparu. La raison qu'on a voulu tirer, pour expliquer cette prétendue disparition, de l'hostilité de quelque secte hérétique antisacramentaire est pure fantaisie; outre qu'il faudrait créer cette secte, donner à ses membres accès aux catacombes, il faudrait encore supposer à ceux-ci une culture archéologique très précise et autant vaut ne pas s'y attarder plus longtemps. En effet, nombreuses sont les représentations du banquet des élus (voir *Dictionn.*, t. I, fig. 184, 188, 189, 190), plus nombreuses celles de la multiplication des pains, mais l'appareil adopté pour figurer ces deux scènes a pu facilement, et jusqu'à nos jours, les faire regarder comme des images de la communion des fidèles. Il n'en est rien et leurs traits essentiels ne se prêtent en aucune manière à cette transposition.

Écartons le banquet des élus dont le type est bien particularisé, il reste la multiplication des pains caractérisée par la présence des corbeilles et le repas des sept pêcheurs à demi nus au bord du lac de Tibériade (voir *Dictionn.*, t. III, col. 156, fig. 2417); ce n'est pas l'appareil ni les vêtements de ceux qui participent à une communion eucharistique. Une autre confusion a été faite : on a considéré la célèbre fresque dite de la *Fractio panis* au cimetière de Priscille comme figurant la communion; ceci est inexact, la *Fractio panis* représente l'acte et l'instant liturgique distinct qui porte dans le sacrifice eucharistique le nom de « fraction » et cet instant précède celui de la communion. L'évêque rompt le pain et va le distribuer aux communiants, mais la distribution n'est pas encore faite.

3199. — Pyxide de Carthage. D'après De Rossi, *Bullet. di archeol. crist.*, 1891, pl. IV-V.

Pour rencontrer un monument figuré de l'acte de la distribution du pain, il faut descendre jusqu'au IVe siècle. Nous trouvons une pyxide en ivoire provenant de Carthage et acquise depuis par le musée de Livourne (*museo civico*), pyxide dont le couvercle est perdu. La scène qui se voit sur la paroi circulaire nous montre, au centre, le Christ assis; bien que le visage et la main gauche soient entièrement détruits, l'action figurée est certaine. Jésus, ayant à ses pieds deux corbeilles remplies de pains de forme oblongue, les distribue aux disciples qui, de chaque côté, les reçoivent avec respect dans leurs mains couvertes d'un pan de leur manteau [9]. Les disciples sont au nombre de six, réduction imposée par la difficulté matérielle de figurer le collège apostolique au complet, d'ailleurs le tablettier n'a sacrifié personne et les cinq absents — car Judas est omis — ne pouvaient être figurés aux côtés de leur maître, puisque, déjà nantis du

[1] Gennade, *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. XXIII, *P. L.*, t. XLII, col. 1217; et Gennade ajoute de son cru : *Omnibus tamen dominicis diebus communicandum suadeo et hortor, si tamen mens in affectu peccandi non sit.* — [2] S. Grégoire Ier, *Dialogi*, l. IV, c. LVIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 425. — [3] S. Isidore de Séville, *De ecclesiasticis officiis*, l. I, c. XVIII, n. 7, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 756. — [4] S. Ildefonse, *Liber de cognitione baptismi*, c. CXXXVI, *P. L.*, t. XCVI, col. 168. — [5] Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, in-8°, Mainz, 1883, t. I, p. 534. — [6] *Ibid.*, p. 644. — [7] *Ibid.*, p. 580; et t. II, p. 529, 553. — [8] Bède, *Epist.*, II, *P. L.*, t. XCIV, col. 665. — [9] C'était le geste prescrit par le cérémonial pour recevoir le *donativum* de l'empereur.

précieux dépôt de pain consacré, ils s'éloignent rapidement pour le porter à la foule. C'est de cette manière que, dans l'Église primitive, les diacres portaient l'eucharistie aux fidèles retenus éloignés de la réunion liturgique et cette précieuse pyxide forme ainsi l'illustration la plus authentique du rite rappelé par saint Justin et par le *Liber pontificalis*. Voir COMMUNION *des absents*. Nul doute que, pour le tablettier, ou plus probablement pour le fidèle qui lui a commandé la pyxide, l'action des apôtres, lors du repas miraculeux dans le désert, préfigurait la distribution de la communion eucharistique; c'était d'ailleurs l'interprétation toute naturelle et reçue non seulement à Carthage, mais encore à Milan où saint Ambroise disait : *In apostolorum ministerio futura divisio dominici corporis sanguinisque præmittitur* [1] (fig. 3199).

La scène centrale n'est pas sans analogue dans l'archéologie chrétienne. Nous trouvons la distribution de la communion figurée d'une façon semblable sur la fresque de la catacombe Wescher, à Alexandrie [2]; mais là, le Christ n'est accompagné que de deux apôtres seulement, Pierre et André. A Alexandrie, la scène se passe à la campagne, qu'indique un arbre; à Carthage, c'est sous un portique. Mais à Alexandrie personne n'emporte les pains fractionnés, un petit groupe est représenté procédant déjà à l'acte de la communion, et pour que le doute soit impossible on lit cette légende :

ΤΑϹ ЄΥΛΟΓΙΑϹ ΤΟΥ $\overline{\text{ΧΥ}}$
ЄϹΘΙΟΝΤЄϹ

« Ceux qui mangent les eulogies du Christ. »

Nous avons parlé longuement déjà de cette fresque, nous n'avons pas à y revenir. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1128-1132, fig. 279 [3]. Quant à la communion déposée dans les mains des fidèles nous n'en connaissons pas de représentation figurée ancienne, mais une attestation épigraphique célèbre, celle de l'inscription de Pectorius d'Autun [4] :

ΙΧΘΥΝ ЄΧΩΝ ΠΑΛΑΜΑΙϹ

« ... mange avec délices, tenant le poisson dans tes mains... »

Quant à l'inscription d'Abercius (voir ce mot), mentionnant la communion « d'un vin délicieux donné avec le pain, » il semble superflu de la rappeler plus longuement.

H. LECLERCQ.

10. COMMUNION QUOTIDIENNE. La discipline de l'Église primitive touchant la communion des fidèles a fait l'objet de discussions passionnées, chacun a tiré à soi les textes pour leur faire dire ce qu'on en attendait; il faut donc égrener une fois de plus cette série de témoignages, d'ailleurs si formels qu'on se demande comment on a pu y voir autre chose et plus ou moins que ce qui s'y trouve.

D'abord, pendant la période apostolique, un texte des Actes, relatif à l'Église primitive de Jérusalem, y montre en vigueur la pratique de la communion : *Erant autem perseverantes in doctrina apostolorum et communicatione fractionis panis et orationibus* [5], et c'est tout. Quand avaient lieu ces réunions, nous l'ignorons et, tout au plus, peut-on supposer qu'il en était dans l'Église naissante de Jérusalem comme dans la petite assemblée de fidèles qui se tenait à Troade, dans l'école de Tyrannos où saint Paul eut l'occasion de prêcher à l'occasion d'une réunion liturgique tenue dans la nuit du samedi au dimanche : *Una autem sabbati cum convenissemus ad frangendum panem* [6]. Cette réunion hebdomadaire était probablement établie dans les jeunes chrétientés; c'est probable, on ne saurait dire plus. Quoi qu'il en soit, on communiait dans chaque réunion : *Convenientibus ergo vobis in unum jam non est dominicam cœnam manducare* [7]. La *Didachè*, un peu postérieure en date à ces écrits apostoliques et qui marque un état liturgique déjà moins mouvant, ne parle, elle aussi, que de la réunion du dimanche et de la communion qu'y font les frères : κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε, προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία [8]. Voilà le bilan du Ier siècle

Voici celui du IIe. Saint Justin le Martyr décrit l'assemblée liturgique tenue le jour du soleil, le dimanche. Les assistants et même les absents reçoivent ce jour-là l'eucharistie [9]. A la fin de ce même siècle, Tertullien ne permet guère de douter, à qui sait le lire, que la pratique de la communion est en vigueur non seulement le dimanche, mais encore les jours de *statio*, mercredi et vendredi où le jeûne est prescrit [10]. Tertullien n'est malheureusement pas le témoin idéal quand il est question de préciser et de dater l'apparition d'un point de discipline. Est-ce de son temps seulement ou peu auparavant que s'est introduit l'usage de la communion quotidienne, on ne saurait le dire; ce qu'il faut retenir, c'est que, dans une apostrophe aux chrétiens pour les tenir éloignés des sacrifices idolâtriques, il fait allusion à leurs mains qui, chaque jour, touchent le corps du Seigneur [11], et s'adressant à sa femme, pour la détourner des secondes noces avec un païen, Tertullien lui dit les inconvénients d'une telle union et la difficulté qu'elle soulève à la communion des fidèles par eux-mêmes dans leur propre maison, en dehors du cas de maladie [12].

Au IIIe siècle, les témoignages favorables à la communion quotidienne se multiplient et surtout se précisent; espérons que le traité de saint Hippolyte : *De eucharistia an accipienda quotidie*, reparaîtra quelque jour, même sous le voile d'une traduction orientale [13]; mais jusque-là il nous reste ce témoignage de saint Cyprien de Carthage : *Hunc autem panem dari nobis quotidie postulamus, ne qui in Christo sumus et eucharistiam quotidie ad cibum salutis accipimus, intercedente aliquo graviori delicto, dum abstenti et non communicantes a cælesti pane prohibemur, a Christi corpore separemur* [14]. Aux fidèles que menace l'instante persécution, le même évêque dit encore : *se quotidie calicem Christi bibere, ut possint et ipsi propter Christum sanguinem fundere* [15].

[1] S. Ambroise, *Comm. in Lucam.*, l. VI, c. IX, n. 84, *P. L.*, t. XV, col. 1691; J.-B. De Rossi, *Pisside eburnea Cartaginese sulla quale è effigiato Gesù Cristo distribuente i pani moltiplicati*, dans *Bull. di archeol. crist.*, 1891, p. 47-54, pl. IV-V; J. Wilpert, *Fractio panis. La plus ancienne représentation du sacrifice eucharistique à la Capella greca*, in-4°, Paris, 1896, p. 12. Sous la serrure de la pyxide on voit un aigle qui remplit un rôle simplement ornemental. Voir *Dictionn.*, au mot AIGLE, t. I, et au mot RÉSURRECTION; J. P. Kirsch, *L'aigle sur les monuments figurés de l'antiquité chrétienne*, dans *Bull. d'anc. littér. et d'archéol. chrét.*, 1913, t. III, p. 112-126. — [2] C. Wescher, dans De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1865, p. 58; cf. p. 73-76. Cette fresque fut peut-être retouchée au Ve siècle ou au VIe. — [3] *Dictionn.*, t. II, col. 1811, lign. 12, *lire* : c'est-à-dire la communion. — [4] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 3196; rapprocher le panégyrique copte de saint Pierre d'Alexandrie qui dit à un homme devant la table sainte : « Étends les mains et reçois. » Hyvernat, *Actes des martyrs de l'Égypte tirés des mss. coptes*, t. I, p. 258. — [5] Act., II, 42. — [6] Act., XX, 7. — [7] I Cor., XI, 20. — [8] *Didachè*, c. XIV, dans *Patrum apostolicorum opera*, édit. F.-X. Funk, in-8°, Tubingue, 1901, t. I, p. 32. — [9] S. Justin, *Apolog.* I, LXVII, *P. G.*, t. VI, col. 427. — [10] Tertullien, *De oratione*, c. XIX; *De corona*, c. III, *P. L.*, t. I, col. 1182; t. II, col. 79. — [11] Tertullien, *De idololatria*, c. VII, *P. L.*, t. I, col. 669. — [12] Tertullien, *Ad uxorem*, l. II, c. V, *P. L.*, t. II, col. 1296. — [13] S. Jérôme, *Epist.*, LXXI, 6, *P. L.*, t. XXII, col. 672. — [14] S. Cyprien, *De oratione dominica*, c. XVIII, *P. L.*, t. IV, col. 531. — [15] S. Cyprien, *Epist.*, LVI, *ad Thibaritanos*, n. 1, *P. L.*, t. IV, col. 350.

C'est dès lors un usage établi et dont l'Église d'Afrique ne se départira plus de longtemps. Saint Augustin en témoigne. Tout préoccupé de l'interprétation mystique à donner à la demande du « pain quotidien » que nous adressons à Dieu dans le *Pater*, il admet que ce texte doit recevoir trois interprétations également valables : *Oportet ut conjuncte accipiantur omnia tria : ut scilicet quotidianum panem simul petamus, et necessarium corpori, et sacramentum visibilem et invisibilem verbi Dei* [1], et il recommande la communion quotidienne : *Debetis scire quid accepistis, quid accepturi estis, quid quotidie accipere debeatis* [2].

Ce qui est non moins précieux, c'est que saint Augustin nous confirme ce que nous apprenait le 10e canon apostolique, que beaucoup de fidèles en Orient se soustrayaient à la communion quotidienne en s'esquivant de l'église après les lectures et avant le sacrifice. A ceux-là, disait l'évêque d'Hippone, il n'importe guère de savoir si le « pain quotidien » comporte un sens littéral ou un sens mystique : *De sacramento autem corporis Domini non moveant quæstionem qui plurimi in orientalibus partibus non quotidie cœnæ dominicæ communicent* [3]; du reste, tout en recommandant la communion quotidienne, il savait fort bien que les Églises variaient dans leur usage sur ce point particulier : *Alii quotidie communicant corpori et sanguini dominico, alii certis diebus accipiunt, alibi nullus dies intermittitur quo non offeratur, alibi sabbato tantum et dominico, alibi tantum dominico* [4].

Vers cette même période, la coutume de la communion quotidienne existait en Espagne, où elle est attestée par saint Jérôme [5].

En Gaule, saint Hilaire de Poitiers recommande la communion quotidienne : *Quid enim tam vult Deus, quam ut quotidie Christus habitet in nobis, qui est panis vitæ et panis e cælo* [6]? ce qui n'empêche pas d'ailleurs Gennade de Marseille, dans la deuxième moitié du ve siècle, de louer la pratique de la communion hebdomadaire : *Quotidie eucharistiæ communionem percipere nec laudo nec vitupero. Omnibus tamen dominicis diebus communicandum suadeo et hortor, si tamen mens sine affectu peccandi sit* [7].

En Italie, la pratique de la communion quotidienne est répandue. Saint Chromace, évêque d'Aquilée, contemporain de saint Jérôme, la conseille et avertit de prier *ut hunc panem cælestem quotidie mereamur accipere, ne, aliquo interveniente peccato, corpore Domini separemur* [8].

A Milan, nous trouvons la même pratique approuvée par saint Ambroise qui représente l'Église exhortant ses enfants à accourir vers l'eucharistie : *Unde et Ecclesia videns tantam gratiam hortatur filios suos, hortatur proximos ut ad sacramenta concurrant, dicens : Edite, proximi mei, et bibite et inebriamini, fratres mei* [9]. Et encore : *Christus mihi quotidie ministratur*, dit le même Père [10]. Malgré ces exhortations et ces encouragements, les Milanais communiaient peu et l'auteur du *De sacramentis* nous dira qu'ils s'approchaient de la sainte table une fois par an, ni plus ni moins que les grecs.

C'était donc une grosse singularité que la communion quotidienne que faisait sainte Mélanie la jeune, retirée à Jérusalem, mais attachée aux habitudes romaines. Le biographe de la sainte, Gérontius, son contemporain, nous donne ce précieux détail : *Nunquam hæc* (Mélanie) *cibum corporalem accepit, nisi prius corpus Domini communicasset, quod maxime propter tutelam animæ percipiebat, quamquam et consuetudo Romanis sit per singulos dies communicare. Primitus enim apostolorum beatissimus Petrus episcopatum gerens, deinde beatus Paulus, ibidem consummatus, hanc traditionem fecerunt* [11]. L'affirmation est curieuse, quoique dépourvue de preuves jusqu'ici; mais, pour le ive siècle, la même discipline à Rome est attestée par saint Jérôme dans une lettre à Pammachius : *Scio Romæ hanc esse consuetudinem, ut fideles semper Christi corpus accipiant, quod nec reprehendo nec probo : Unusquisque enim in suo sensu abundet* [12], et dans une lettre à Lucinius : *De sabbato quod quæris utrum jejunandum sit : et de eucharistia, an accipienda quotidie, quod romana Ecclesia et Hispaniæ observare perhibentur, scripsit quidem et Hippolytus vir dissertissimus et carptim diversi scriptores et variis auctoribus edidere* [13].

En Orient, la discipline offre plus de variété.

En Égypte, dans la première moitié du iiie siècle, Clément d'Alexandrie nous apprend que le Christ se donne tous les jours en nourriture et en breuvage d'immortalité [14]. Origène rapporte que les chrétiens mangent chaque jour la chair de l'agneau [15]. Ces termes semblent ne rien laisser à désirer et, en effet, ils témoignent bien clairement, mais seulement pour l'usage de l'Église d'Alexandrie, car il serait abusif de les faire témoigner pour tout l'Orient, sur lequel nous n'avons aucun renseignement positif avant le ive siècle.

En Asie Mineure, au ive siècle, le passage classique est la lettre de saint Basile de Césarée à Patricia : « Il est bon et utile de communier tous les jours et de recevoir le corps sacré et le sang précieux du Christ; » cependant telle n'était pas la coutume des fidèles cappadociens : « Ici, nous communions quatre fois par semaine, le dimanche, le mercredi, le vendredi, le samedi, » sans compter les jours où l'on célébrait la mémoire de quelque saint. En outre, les jours de synaxe, chaque fidèle pouvait se communier lui-même, en vertu de la coutume ancienne, en l'absence de l'évêque ou d'un prêtre. Patricia demande à Basile s'il est licite aux chrétiens d'emporter les saintes espèces chez eux : Évidemment oui, répond l'évêque, car cela se fait encore aujourd'hui ! Ainsi faisaient les moines refugiés dans des solitudes presque inabordables et ceci nous vaut un détail qui concerne les solitaires égyptiens : « A Alexandrie et en Égypte, chacun, dit saint Basile, même des laïques, garde la communion chez soi, dans sa maison, et la reçoit quand il lui plaît [16]. »

[1] S. Augustin, *De sermone Domini in monte*, l. II, c. VII, n. 25, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1280. Parmi les sermons douteux, le *Sermo de quinta feria*, *P. L.*, t. XXXIX, col. 691, on lit : *Ut pulchra permaneas, carnes eius* (scil. Christi) *quotidie manducabis; ut vitam æternam habeas, sanguinem eius potabis; vide ne deseras hanc mensam.* — [2] S. Augustin, *Serm.*, CCXXVII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 200; et *Tract. in Joa.*, XXXVI, 15, *P. L.*, t. XXXV, col. 1614. — [3] S. Augustin, *De sermone Domini in monte*, l. II, c. VII, n. 25, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1280. — [4] S. Augustin, *Epist.*, LIV, 2, *P. L.*, t. XXXVI, col. 200. — [5] S. Jérôme, *Epist.*, XLVIII, 15, *P. L.*, t. XXII, col. 506; *Epist.*, LXXI, 6, *P. L.*, t. XXII, col. 672. — [6] S. Hilaire, *Fragmentum VII*, *P. L.*, t. X, col. 725. — [7] Gennade, *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. LIII, *P. L.*, t. XLII, col. 993. — [8] Chromace, *Tract. XIV in Evang. Matthæi*, c. V, *P. L.*, t. XX, col. 361. — [9] S. Ambroise, *De mysteriis*, c. IX, n. 58, *P. L.*, t. XVI, col. 408. — [10] S. Ambroise, *In Psalm. CXVIII*, serm. VIII, n. 26, 28, 48, *P. L.*, t. XV, col. 1461, 1514. Quant au *Sermo* CXC, *P. L.*, t. XVII, col. 656, il est très postérieur, et le *De sacramentis*, l. V, c. IV, n. 25, *P. L.*, t. XVI, col. 452, n'est pas de saint Ambroise et pas antérieur au ve ou même au vie siècle. — [11] Gerontius, *Vita sanctæ Melaniæ junioris*, l. II, c. XXXII, dans *Anal. boll.*, 1889, t. VIII, p. 57; Rampolla y Tindaro, *Santa Melania giuniore senatrice romana, Documenti contemporanei e note*, in-fol., Roma, 1905, p. 36, p. 251. — [12] S. Jérôme, *Epist.*, XLVIII, *ad Pammachium*, 15, *P. L.*, t. XXII, col. 506. — [13] S. Jérôme, *Epist.*, LXXI, *ad Lucinium*, 6, *P. L.*, t. XXII, col. 672. — [14] Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvetur*, 23, *P. G.*, t. X, col. 628. — [15] Origène, *Homil.*, X, *in Genesim*, *P. G.*, t. XII, col. 218. — [16] S. Basile, *Epist.*, XCIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 484 sq.

A Constantinople, vers la même époque, la pratique de la communion laissait fort à désirer, puisque saint Jean Chrysostome constate que beaucoup ne communiaient qu'une fois l'an, d'autres deux fois, d'autres plus souvent[1]. L'usage le plus répandu voulait qu'on communiât à l'Épiphanie, pendant le carême et à Pâques, ce qui entraînait l'inconvénient de laisser les fidèles pendant près des deux tiers de l'année à l'écart de la table sainte. L'occasion cependant ne manquait pas, puisqu'on célébrait la messe chaque jour, mais le courant de communions ne parvenait pas à s'établir[2]. Le grand orateur ne ménageait pas cependant les éloges au petit troupeau des fervents qui communiaient chaque jour[3] et formaient un noyau qu'on retrouve plus tard[4].

En Égypte, la liturgie eucharistique n'était célébrée que le samedi et le dimanche, outre les fêtes, ce qui suppose un nombre assez restreint de communions, pour peu qu'on manquât une ou deux occasions. Une des historiettes de l'*Histoire Lausiaque* nous parle d'une femme changée en jument (!), parce qu'elle s'était abstenue de la communion pendant cinq semaines[5]. Quant aux moines du IVe siècle, on aurait tort de supposer qu'ils aient observé en Égypte une discipline unique, à Tabennîsi, à Athribis, à Scété, dans le désert de Nitrie. Ils se réunissaient le samedi et le dimanche[6] pour participer aux mystères célébrés à l'église; les nonnes n'avaient elles-mêmes la messe que le dimanche[7] et il se trouvait, au témoignage de l'abbé Théonas, des moines qui ne communiaient qu'une fois par an : *Alioquin nec anniversaria quidem digne est præsumenda communio, ut quidam faciunt qui in monasteriis consistentes, ita sacramentorum cælestium dignitatem et sanctificationem ac meritum metiuntur, ut æstiment ea nonnisi sanctos atque immaculatos debere præsumere, et non potius ut sanctos mundosque nos sua participatione perficiant*[8]. Par contre, Rufin nous a conservé les recommandations de l'abbé Apollonios, chef de cinq cents moines, auxquels il recommandait de communier quotidiennement, de peur que celui qui s'abstiendrait de la communion ne s'éloignât de Dieu[9]. Il donne cet avis sans paraître y attacher l'idée d'une observance nouvelle, mais plutôt comme un avertissement de ne pas laisser tomber un usage établi. Assez probablement cette coutume devait être très répandue, encore qu'il soit tout à fait impossible de déterminer avec précision les lieux où elle a prévalu et ceux où elle n'a pu s'implanter.

Au Ve siècle, il est probable que le nombre des communions monastiques tendait à diminuer. La vie solitaire perdait du terrain et l'embrigadement en gagnait; cette circonstance et les troubles profonds qui suivirent le concile de Chalcédoine ne favorisèrent pas la ferveur. Au lieu d'emporter la réserve dans leur solitude où ils se communiaient, les moines assistaient à la messe et à la communion dans les monastères. Ceux mêmes qui s'attachaient à l'ancien régime, comme saint Sabbas, ne se réservaient qu'une sorte de carême annuel plus ou moins prolongé, pendant lequel ils vivaient isolés. Sabbas emportait avec lui le saint sacrement dont il se communiait seulement deux jours par semaine, le samedi et le dimanche, qui étaient, pendant le carême des grecs, les seuls jours de synaxe liturgique.

En Occident, dans les monastères, la mesure adoptée n'a pas dû différer sensiblement. Dans la première moitié du VIe siècle, saint Benoît suppose que la messe ne s'y célèbre que les dimanches et les jours solennels, et, ces jours-là, tous communient[10]. Quant aux fidèles, on est obligé de prendre des mesures pour s'assurer qu'ils communient. Le second concile de saint Patrice (450-462) ordonne d'examiner ceux qui ne communient pas au moins à Pâques[11]. Le concile d'Agde, tenu en 506, constate une situation analogue en Gaule, puisqu'il prescrit de ne plus regarder comme catholiques les laïques qui ne communieront pas à Noël, à Pâques et à la Pentecôte[12]; et le président de ce concile, saint Césaire d'Arles, recommande aux époux la pratique de la continence pendant plusieurs jours avant la communion[13], ce qui suppose celle-ci espacée.

Malgré la multiplication des messes, puisque tels prêtres ou évêques en vinrent à célébrer cinq, six et même huit messes dans la journée, la communion quotidienne était délaissée de plus en plus; on se bornait à recevoir l'eucharistie aux grandes fêtes. A la fin du VIIe siècle, un fragment attribué à saint Théodore de Cantorbéry, moine d'origine grecque, assure que la règle des grecs était alors de communier tous les dimanches; quiconque s'en abstenait trois dimanches de suite était excommunié[14]. Cependant, au VIIIe siècle, Bède déplore la disparition de la communion quotidienne, à laquelle les plus fervents ont substitué trois communions annuelles : à Noël, à l'Épiphanie et à Pâques; cette tiédeur lui semble d'autant plus condamnable qu'à Rome, vers ce même temps, la coutume se maintient pour les fidèles de communier tous les dimanches et aux fêtes des apôtres[15].

En 747, le concile de Cloveshoé, en Angleterre, demande qu'on exhorte à la communion fréquente, non seulement les petits enfants encore indemnes du vice de luxure, mais encore les adultes mariés et célibataires qui se conduisent honnêtement[16]. Saint Chrodegang, évêque de Metz († 766), dit que le clerc qui n'est pas empêché par ses fautes peut faire la communion les dimanches et fêtes[17]. Le synode diocésain de Ratisbonne (799) blâme les fidèles de passer l'année entière sans communier, alors qu'ils devraient le faire chaque semaine, comme font, dit-il, les grecs, les romains et les Francs[18], et il se borne à demander la communion toutes les trois ou quatre semaines.

Ce qu'il dit des Francs est un peu sujet à caution et, en tous cas, ne s'applique qu'à une région tout au plus, puisque le concile tenu à Tours, en 813, réitère l'obligation de communier au moins trois fois l'an[19], prescription qui serait superflue si la pratique hebdomadaire était aussi répandue qu'on le disait à Ratisbonne. La même année, le concile de Chalon-sur-Saône n'impose que la communion du jeudi saint, à l'exception encore des grands pécheurs[20]. Nous ne dépasserons pas cette date[21]. H. Leclercq.

[1] S. Jean Chrysostome, *Homil.*, XVII, 4, *in epist. ad Hebræos*, *P. G.*, t. LXIII, col. 131. — [2] *Homil.*, III, *in epist. ad Ephesios*, n. 4, 5, *P. G.*, t. LXII, col. 28-29. — [3] *Homil. de beato Philogonio*, n. 4, *P. G.*, t. XLVIII, col. 755 ; *Homil.*, XXVIII, *in epist. I ad Corinth.*, n. 1, *P. G.*, t. LXI, col. 233; *Homil.*, XVII, *in epist. ad Hebræos*, n. 4, *P. G.*, t. LXIII, col. 131. — [4] Βίβλος ψυχωφελεστάτη περιέχουσα ἀποκρίσεις Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου, Venetiis, 1816, p. 70. — [5] *Hist. laus.*, c. XVII, édit. C. Butler, p. 46. — [6] Cassien, *De cœnobiorum institutis*, l. III, c. II, *P. L.*, t. XLIX, col. 115; *Collat. XIII*, c. XXI, n. 15, *P. L.*, t. XLIX, col. 1117. — [7] Cassien, *Collatio XXIII*, *P. L.*, t. XLIX, col. 1278 sq.; non seulement les nonnes, mais même certains moines. — [8] *Ibid.*, col. 1279. — [9] Rufin, *Historia monachorum*, c. II, VII, *P. L.*, t. XXI, col. 406, 419. — [10] S. Benoît, *Regula*. — [11] Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, col. 525; Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, 1908, t. II, part. 2, p. 896. — [12] Labbe, *Concilia*, t. V, col. 524; cf. *Dictionn.*, t. I, col. 872. — [13] S. Césaire, *Serm.*, CCXCII, n. 2, *P. L.*, t. XXIX, col. 2298. — [14] *Capitula*, n. 12, *P. L.*, t. XCIX, col. 955. — [15] Bède, *Epist.*, II, *P. L.*, t. XCIV, col. 665. — [16] *Conc. Clovesh.*, can. 23, dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XII, col. 412. — [17] S. Chrodegang, *Regula*, c. XIV, dans Mansi, *op. cit.*, t. XIV, col. 320. — [18] *Conc. Ratisbon.*, n. 14, dans Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 1027. — [19] *Conc. Turon.*, can. 50, dans Mansi, *op. cit.*, t. XIV, col. 91. — [20] *Conc. Cabillonense*, can. 47, dans Mansi, *op. cit.*, t. XIV, col. 103-104. — [21] Pour ce qui a trait à la communion des époux après l'usage du mariage, cf. *Dictionn. de théol. cathol.*, t. III, col. 520-521.

II. COMMUNION SOUS UNE SEULE ESPÈCE. La plus ancienne discipline qui a prévalu pendant plusieurs siècles, tant en Occident qu'en Orient, admettait les fidèles à communier sous l'espèce du pain et sous celle du vin. De ce que Jésus-Christ, dans la dernière cène, avait fait aux apôtres le commandement de manger sa chair et de boire son sang, il ne leur en faisait pas, ni à l'Église après eux, un précepte absolu, car son ordre ne visait que la circonstance présente. Mais l'usage fut adopté dès lors de communier sous les deux espèces et on peut dire que, pour la période de l'antiquité proprement dite, les témoignages ne se comptent pas [1], et on le rencontre partout.

Parallèlement à cet usage de la communion sous deux espèces, un autre usage a existé, également attesté de manière indubitable, quoique beaucoup moins copieuse. La communion était portée aux absents et aux infirmes et il y a tout lieu de croire que si, en pareil cas, on préférait n'emporter que le pain consacré, il n'existait pas de règlement formel et que l'usage a varié suivant les temps et les lieux. Voir COMMUNION *des absents et des infirmes*.

Mais il a existé une autre catégorie de fidèles qui, pendant les premiers siècles, communiaient dans leur propre maison. La première attestation de ce fait se trouve dans Tertullien qui, pour détourner sa femme d'épouser un païen, fait valoir l'inconvénient de cette situation : *Non sciet maritus quid secreto ante omnem cibum gustes, et si sciverit esse panem non illum credit esse qui dicitur* [2]? ce qui ne peut s'entendre que de l'eucharistie et du pain consacré. Un demi-siècle environ plus tard, saint Cyprien [3] mentionne le fait d'une pécheresse qui, au moment où elle s'apprêtait à se communier avec la parcelle contenue dans sa pyxide, *arcam suam in qua Domini sanctum fuit manibus immundis temptasset aperire, igne inde surgente deterrita est ne auderet attingere, et alius qui et ipse maculatus sacrificio a sacerdote celebrato partem cum ceteris ausus est latenter accipere, sanctum Domini edere et contrectare non potuit, cinerem ferre se apertis manibus invenit.* Nous voici très vraisemblablement en présence d'une coutume admise en Afrique, en Égypte [4], à Rome [5]. Comment s'était-elle introduite, on n'a nul indice sur ce point; ce qui peut paraître vraisemblable, c'est qu'on voulut remédier à d'infranchissables distances interdisant à certains fidèles de se rendre à l'église, soit par suite de l'éloignement, ou de l'hiver, ou de quelque autre obstacle; cependant il faut bien admettre que, si telle a été la préoccupation à l'origine, on s'en sera vite écarté, car cette raison n'était guère valable dans des centres comme Rome, Alexandrie ou Carthage. Quand cette concession fut-elle retirée et abolie? Les priscillianistes emportaient leur pain eucharistique en quittant l'église, et le concile de Tolède en 400 déclare excommuniés ceux qui agissent de la sorte [6]. En Orient, la tolérance durait encore au VIIIe siècle [7].

Dès le IVe siècle, cet usage était surtout fréquent chez les moines [8], beaucoup d'entre eux communiaient chaque jour à l'heure de none, avant de prendre leur nourriture [9]; cette coutume des solitaires d'emporter le pain eucharistique chez eux, afin de s'en communier au gré de leur dévotion, s'est prolongée probablement au moins aussi tard que dans l'Église grecque; on en relève la trace dans le *Pré spirituel* de Jean Moschus († 619) [10] et dans les lettres de saint Théodore de Stoudion († 828) [11].

En pareil cas, comme quand il s'agissait de la communion des absents et des infirmes, il semble qu'on ait restreint l'eucharistie ainsi transportée au seul pain consacré. Mais ce n'est pas seulement dans ce cas qu'on ait communié les fidèles sous la seule espèce du pain. A Constantinople, cette coutume paraît avoir existé dès le temps de l'épiscopat de saint Jean Chrysostome [12]; à Jérusalem, il semble que l'usage de la communion sous la seule espèce du pain soit également très ancien [13].

De même en Occident, où saint Léon nous apprend que des manichéens parvenaient à se faufiler parmi les fidèles pour participer avec eux à la réception du corps du Sauveur [14], tout en se gardant de toucher au vin, ce qu'ils n'eussent pu faire si la coutume de recevoir l'un et l'autre, coup sur coup, avait encore été pratiquée par tous les fidèles. Au temps de saint Grégoire Ier, la communion était habituellement distribuée aux fidèles sous la seule espèce du pain [15]; de même en Gaule, où Grégoire de Tours dit au comte Eulalius : *Tu vero si idoneus es, ut asseris, accede propius et sume tibi eucharistiæ particulam atque impone ori tuo* [16]. Dans tous ces textes, il n'est aucunement question de la communion du précieux sang. Enfin, la règle de saint Colomban déclare que les novices qui ne sont pas instruits et les ignorants *ad calicem non accedant* [17]. En 813, le IIIe concile de Tours met les prêtre en garde contre la distribution indiscrète de la sainte communion à ceux qui seraient *forte peccatis majoribus irretiti* et ne parle que du corps du Seigneur : *personis adstantibus corpus Domini indiscrete non tribuant* [18].

[1] I Cor., XI, 28; *Didachè*, c. IX, dans *Opera Patrum apostolic.*, édit. Funk, Tubingæ, 1901, t. I, p. 20 sq.; S. Ignace, *Ad Philad.*, c. IV, dans *Op. Patr. ap.*, t. I, p. 266; S. Justin, *Apol.*, I, 65, 67, *P. G.*, t. VI, col. 428; Tertullien, *De resurrect. carnis*, c. VIII, *P. L.*, t. II, col. 806; S. Cyprien, *Epist.*, LXIII, 8, *P. L.*, t. IV, col. 380; *Testamentum Domini*, édit. Rahmani, Moguntiæ, 1899, l. II, c. X, p. 132 sq.; S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, c. XXII, XXIII, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1125; S. Basile, *Epist.*, XCIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 484; S. Jean Chrysostome, *Homil.*, XXVII, *in I ad Cor.*, n. 5, *P. G.*, t. LXI, col. 230 sq.; S. Ambroise, *De mysteriis*, c. VIII, n. 47 sq.; c. IX, n. 53, *P. L.*, t. XVI, col. 404 sq., 407; S. Augustin, *Epist.*, XCVIII, 9, *P. L.*, t. XXXIII, col. 364; S. Grégoire Ier, *Homil.*, XXII, 8, *in Evangelia*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1179; *Dialog.*, l. IV, c. LVIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 425 : *In septem psalmos pœnitentiales expositio*, ps. VI, n. 11, *P. L.*, t. LXXIX, col. 646; S. Isidore de Séville, *De ecclesiasticis officiis*, l. I, c. XVIII, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 755; Bède, *Epist.*, II, *ad Egbertum*, *P. L.*, t. XCIV, col. 665; Walafrid Strabon, *De rebus ecclesiasticis*, c. XX, *P. L.*, t. CXIV, col. 942; Rathier de Vérone, *Synodica ad presbyteros*, n. 10, *P. L.*, t. CXXXVI, col. 562, etc., etc. — [2] Tertullien, *Ad uxorem*, l. I, c. V, *P. L.*, t. I, col. 1296. — [3] S. Cyprien, *De lapsis*, c. XXVI, *P. L.*, t. IV, col. 486; édit. Hartel, t. I, p. 256. — [4] S. Basile, *Epist.*, XCIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 485. — [5] S. Jérôme, *Epist.*, XLVIII, 15, *P. L.*, t. XXII, col. 506, parlant de ceux qui communiaient après avoir usé du mariage : *quare ad martyres ire non audent? quare non ingrediuntur ecclesias? An alius in publico alius in domo Christus est? Quod in ecclesia non licet nec domi licet.* — [6] Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, 1908, t. II, part. I, p. 423; le concile de Saragosse, en 380, can. 3, et le canon 14 du concile de Tolède, en 400, se montrèrent sévères, mais leur sévérité frappe les priscillianistes, ils ne promulguent pas de défense positive sur le fait de communier à domicile. — [7] Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, in-12, Paris, 1905, p. 339 sq. — [8] S. Basile, *Epist.*, XCIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 485. — [9] Rufin, *Historia monachorum*, c. II, VII, *P. L.*, t. XXI, col. 406, 419; Théodore Studite, *Epist.*, l. I, epist. LVII, *P. G.*, t. XCIX, col. 1115. — [10] Jean Moschus, *Pratum spirituale*, c. XXIX, XXX, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 2877 sq. — [11] Théodore Studite, *Epist.*, l. I, epist. LVII; l. II, epist. CCXIX, q. 4, *P. G.*, t. XCIX, col. 1115, 1664. — [12] Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VIII, c. V, *P. G.*, t. LXVII, col. 1528 sq.; Nicéphore Calliste, *Hist. eccles.*, l. XIII, c. VII, *P. G.*, t. CXLVI, col. 953. — [13] Humbert, *Adversus Græcorum calumnias*, c. XXIII, *P. L.*, t. CXLIII, col. 951 sq. — [14] S. Léon, *Serm.*, XLII, 5, *P. L.*, t. LIV, col. 279. — [15] Mabillon, *Annales ord. S. Bened.*, t. IX, c. XLIII, Lucæ, 1739, t. I, p. 239. — [16] Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. X, c. XIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 535. — [17] *Regula cœnobialis*, c. X, *P. L.*, t. LXXX, col. 220; Mabillon, *Annales*, l. VIII, c. XIV, t. I, p. 193. — [18] *Conc. Turon.*, 813, can. 19, dans Labbe, *Concilia*, t. IX, col. 351.

Pour les enfants, on préfère le vin, d'une déglutition plus aisée et moins exposé au bavement que la parcelle de l'hostie [1]. Saint Augustin mentionne la communion des enfants soit sous l'une, soit sous l'autre espèce, mais non sous les deux et seulement sous celle du vin [2]; saint Paulin parle de l'administration après le baptême de deux enfants *de cruda salutiferis imbuit ora cibis* [3], ce qui ne peut concerner que le pain. Le IIe concile de Mâcon s'occupe de la communion des enfants sous l'espèce du pain: *Quæcumque reliquiæ sacrificiorum post peractam missam in sacrario supersederint, quarta vel sexta feria innocentes ab illo cujus interest ad ecclesiam adducantur et indicto eis jejunio, easdem reliquias conspersas vino percipiant* [4]. Nous avons déjà étudié ce texte; voir COMMUNION *des enfants*.

Enfin l'usage de l'*intinctio panis* paraît assez fréquent dès le VIIe siècle et montre l'abandon croissant de la communion *per modum potus*. Cet usage, qui consistait à détremper le pain eucharistique dans le précieux sang en administrant le sacrement, n'est pas constaté avant le concile de Braga en 675 [5]; nulle trace en Orient avant le Xe siècle.

H. LECLERCQ.

COMPAS. L'usage du compas n'a pas besoin de description; son invention est certainement ancienne et très antérieure à l'ère chrétienne; la représentation de cet instrument est rare sur les monuments funéraires des fidèles [6], bien qu'on pût s'attendre à le voir figurer sur les épitaphes de plusieurs corps de métiers, tels que charpentiers, architectes, maçons, sculpteurs, etc.

Boldetti a rencontré dans les catacombes et dessiné un compas de calibre à branches droites et plates [7] (fig. 3200). Nous voyons un compas aux pieds du *fossor* Diogenes [8], sur une fresque dont nous aurons occasion de reparler. Voir FOSSORES. Ici nous donnerons simplement une épitaphe sur laquelle on voit un compas. Marangoni [9] l'avait trouvée intacte, au cimetière de Calliste; depuis lors, la partie comprenant les symboles a seule été sauvegardée, mais il va de soi que, grâce à lecture de Marangoni, la restitution est certaine; en outre, la lecture n'offre aucune difficulté. Il s'agit d'un néophyte de vingt-trois ans, non marié [10].

La pierre est du IVe siècle et l'inhumation aura dû être faite pendant une des périodes où les catacombes obtenaient un regain de vogue. Voir CATACOMBES.

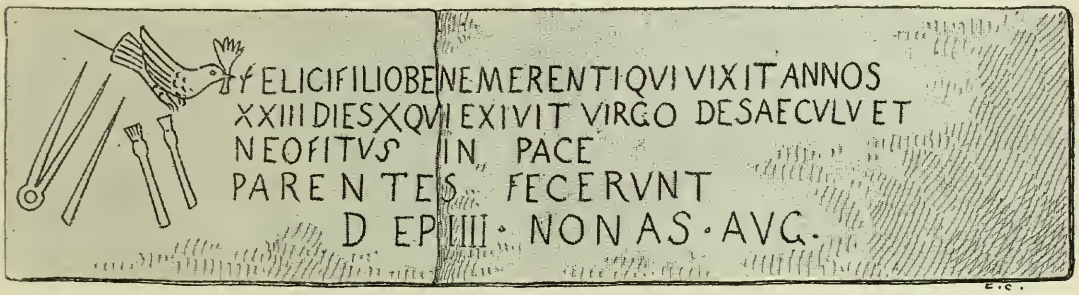
3200. — Compas trouvé aux catacombes.
D'après Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri*, 1720, p. 60.

Ce qui subsiste de l'original est conservé au musée épigraphique du Latran (pilier XI, 24) (fig. 3201). Sur le même pilier on voit l'épitaphe fragmentaire

3202. — Épitaphe romaine.
D'après O. Marucchi, *I monumenti del Museo Pio Lateranense*, 1910, pl. LIX, n. 26.

(fig. 3202) qui peut offrir la représentation d'un compas [11].

H. LECLERCQ.



3201. — Épitaphe du cimetière de Calliste. D'après O. Marucchi, *I monumenti del Museo Pio Lateranense*, 1910, pl. LIV, n. 24.

COMPETENTES. Il a été fait mention des *Competentes* dans tout le cours de la dissertation relative au CATECHUMÉNAT (voir ce mot) et plus spécialement t. II, col. 2580-2609, 2614-2616.

COMPLIES. — I. Nom. II. Origine. III. Composition. IV. Bibliographie.

[1] S. Cyprien, *De lapsis*, c. XXV, édit. Hartel, t. I, p. 255. — [2] S. Augustin, *Epist.*, CCXVII, 5, *P. L.*, t. XXXIIII, col. 984; *Opus imperfectum contra Julianum*, l. II, c. XXX, *P. L.*, t. XLV, col. 1154. — [3] S. Paulin, *Epist.*, XXXII, 5, *P. L.*, t. LXI, col. 333. — [4] *Conc. Matisc.*, 585, can. 6. — [5] *Conc. Bracarense*, 675, can. 2; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 155; Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, 1909, t. III, part. 1, p. 314. — [6] L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1852, t. I, pl. XXX; R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. VI, pl. 488. — [7] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri dei cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 60, fig. 2. — [8] *Ibid.*, p. 60. — [9] Marangoni, *Acta sancti Victorini*, in-4°, Romæ, 1740, p. 129. — [10] De Rossi, *Museo epigrafico Pio Lateranense, Triplice omaggio alla sua santità Pio IX*, in-4°, Roma, pl. XI, n. 24; L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1852, t. V, pl. VI; J. Wilpert, *Drei altchristliche Epitaphfragmente aus den römischen Katakomben*, dans *Römische Quartalschrift*, 1892, t. VI, p. 736; J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, *pesto*, p. 14, fig. 1; O. Marucchi, *I monumenti del Museo cristiano Lateranense*, in-fol., Milano, 1910, pl. LIV, n. 24; Th. Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1881, t. I, p. 36. — [11] O. Marucchi, *op. cit.*, pl. LIX, n. 26.

I. Nom. — Ce nom vient de *completa, completorium, complenda, complere*, achever. L'heure canoniale désignée sous ce nom est en effet le complément, l'achèvement de l'office. Ce terme fut employé pour la première fois, au commencement du VIe siècle, par saint Benoît dans sa règle [1].

II. Origine. — Pendant longtemps, on s'est tenu pour satisfait avec ce témoignage si clair de saint Benoît et on n'a pas paru supposer qu'il existât une question des origines des complies. Sans doute, saint Benoît fut le premier à introduire complies dans l'office en Occident et à lui conférer un état liturgique, mais l'ignorance des témoignages des écrivains orientaux, auxquels on accordait tout au plus l'honneur d'avoir eu connaissance de l'innovation bénédictine, ne permit pas de soupçonner qu'il n'en était pas l'inventeur.

Dom B. Plaine, le premier, entreprit la démonstration de l'antériorité des complies à saint Benoît [2]; mais les textes apportés à l'appui de son assertion ne sont pas d'égale valeur et plusieurs sont susceptibles d'interprétations diverses.

La première preuve est tirée du commentaire d'Eusèbe de Césarée sur le fameux verset *Septies in die*, etc. D'après Eusèbe, le psalmiste aurait accompli la septième prière entre son repas du soir et le repos de la nuit : ...εἶθ' ἑσπέρας μετὰ τὴν τοῦ σώματος θεραπείαν, ἐπὶ κοίτην πέλων τρέπεσθαι τὸν ἕῶθομον ὕμνον ἀπεδίδου [3]. Dom B. Plaine prétend qu'Eusèbe avait en vue dans ce passage la pratique de son temps [4]. Si cela était, ce témoignage serait sérieux, mais le P. Pargoire fait justement remarquer que ce texte peut très bien ne pas s'autoriser de l'usage contemporain [5]. Un deuxième texte, allégué par dom Plaine en faveur de sa thèse, est pris dans saint Ambroise : *Solennes orationes cum gratiarum actione sunt deferendæ cum ad cubitum pergimus* [6]. J. Pargoire nie également la valeur de ce texte qui, replacé dans le contexte, peut s'appliquer à des dévotions privées aussi bien qu'aux heures canoniques [7]. L'argument tiré des *Instituta* de Cassien est plus faible encore. Cassien, qui traite *ex professo* des offices des moines d'Orient, dans deux livres des *Instituta*, aurait oublié de parler de complies [8]. Étrange oubli que dom Plaine explique par l'énumération des différentes heures chez Cassien; il se voit obligé d'ajouter complies pour arriver au nombre sept indiqué par Cassien lui-même, mais sa manière de compter est fautive, car, pour arriver au nombre sept, non seulement il n'est pas requis d'ajouter complies, mais encore il est impossible d'y penser [9].

D. Plaine se rejette sur un autre texte de Cassien : *Convenientibus fratribus in unum ad concinendum psalmos quos quieturi ex more decantant* [10]. Il y découvre la preuve d'une synaxe quotidienne [11]. Mais le contexte ne nous permet pas de conclure à l'existence de complies. Il faut chercher une autre solution. Le chapitre en question traite des frères qui doivent se servir à tour de rôle pendant une semaine. Le dimanche soir après le repas, les servants sortant de semaine doivent laver les pieds des autres frères, *convenientibus fratribus*, etc. Il ne faut donc voir dans ce texte qu'une psalmodie en relation directe avec cette cérémonie, ou si l'on préfère y voir une synaxe quotidienne, ce serait une prière du soir sans caractère officiel et naturellement ne comptant pas comme office [12].

En réalité, le plus ancien témoignage à citer en faveur de l'existence de complies comme office se trouve dans saint Basile, dans ses *Regulæ fusius tractatæ*, écrites à Annesî, sa solitude du Pont, entre 358-362. Dans la quæst. XXXVII, parlant des heures de prière, saint Basile s'exprime ainsi : Καὶ πάλιν, τῆς νυκτὸς ἀρχομένης, ἡ αἴτησις τοῦ ἀπρόσκοπον ἡμῖν καὶ φαντασιῶν ἐλευθέραν ὑπάρξαι τὴν ἀνάπαυσιν λεγομένου καὶ ἐν ταύτῃ τῇ ὥρᾳ ἀναγκαίως τοῦ ἐνενηκοστοῦ ψαλμοῦ [13]. La prière dont il est ici question a lieu entre les vêpres et l'office de nuit. Dom S. Bäumer y voit « peut-être la première origine de complies, » mais cette conjecture n'a pour lui que bien peu de valeur, puisque, quelques lignes plus haut, il écrit : « Supposer des complies proprement dites avant saint Benoît est contraire à l'histoire [14]. » Dom B. Plaine et le P. Pargoire voient dans ce texte un témoignage formel en faveur de l'existence de complies du temps de saint Basile [15]. Ce texte est en effet très clair. Impossible de confondre l'heure indiquée avec les vêpres mentionnées dans le paragraphe précédent. D'autres points encore sont à remarquer : le psaume XC, *Qui habitat in adjutorio Altissimi*, qu'on récite encore aujourd'hui à complies dans l'office romain et grec; les mots ἀπρόσκοπον καὶ φαντασιῶν ἐλευθέραν ἀνάπαυσιν, à rapprocher avec les vers de l'office romain :

Procul recedant somnia
Et noctium phantasmata.

Tout cela nous permet d'affirmer que, du temps de saint Basile, vers 360, complies existait comme heure canoniale. Aucun auteur antérieur n'en parle, et les traces que certains en ont cru retrouver, soit dans Cassien, soit dans la Règle pakhomienne [16], ne sont pas fondées [17].

Ce témoignage de saint Basile n'est pas isolé. Parlant des usages des moines d'Antioche, saint Jean Chrysostome dit, après avoir énuméré l'office nocturne, laudes, tierce, sexte, none et vêpres : « Après les vêpres, μικρὸν καθίσαντες, μᾶλλον δὲ ὕμνοις τὸ πᾶν κατακλεί-

[1] *Regula Benedicti*, c. XVI : *Ergo his temporibus referamus laudes Creatori nostro super judicia justitiæ suæ ; id est matutinis, prima, tertia, sexta, nona, vespera, completorio et nocte surgamus ad confitendum ei*, *P. L.*, t. LXVI, col. 156; c. XVII : *completorium autem trium psalmorum dictione terminetur*, *P. L.*, t. LXVI, col. 160; c. XVIII : *ad completorium autem... P. L.*, t. LXVI, col. 170. Saint Benoît emploie aussi le verbe *complere* pour désigner complies. *Reg. S. Ben.*, c. XIII : *Omnes ergo in unum positi compleant, et exeuntes a completorio...*, *P. L.*, t. XVI, col. 672; *Sancti Benedicti Regula monachorum*, édit. C. Butler, 1912, p. 46-47, 48, 50; cf. p. 133, 204. — [2] P. Batiffol, *Histoire du bréviaire romain*, p. 35; S. Bäumer, *Histoire du bréviaire*, trad. Biron, t. I, p. 254; F. Cabrol, art. *Compline*, dans *The catholic encyclopædia*; B. Plaine, *La genèse historique des heures de l'office divin*, dans *Revue anglo-romaine*, 1896, t. III, p. 578-593, 624-647. — [3] Eusèbe de Césarée, *Commentaria in Psalmos*, *P. G.*, t. XXIII, col. 1391. — [4] D. Plaine, *loc. cit.*, p. 593. — [5] J. Pargoire, *Prime et complies*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1898, t. III, p. 460. — [6] S. Ambroise, *De virginibus*, l. III, c. IV, *P. L.*, t. XVI, col. 237. — [7] J. Pargoire, *loc. cit.*, p. 460. — [8] D. Plaine, *loc. cit.*, p. 632. — [9] J. Pargoire, *loc. cit.*, p. 461-462. Voir *Dictionn.*, art. Apodeipnon, t. I, col. 2580. — [10] Cassien, *Instituta*, l. IV, c. XIX, *P. L.*, t. XLIX, col. 179. — [11] B. Plaine, *loc. cit.*, p. 632. — [12] J. Pargoire, *loc. cit.*, p. 463. — [13] S. Basile, *Regulæ fusius tractatæ*, interr. XXXVII, *P. G.*, t. XXXI, col. 1016. Le texte cité par P. Batiffol, *De Spiritu Sancto*, LXXIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 205, dans *Histoire du bréviaire*, p. 35, comme preuve de l'ancienneté de la prière du soir que « saint Benoît le premier fit rentrer dans le cours des offices, » se rapporte aux vêpres et non à la prière du soir; J. Pargoire, *Prime et complies*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1898, t. III, p. 456 sq. — [14] S. Bäumer, *Histoire du bréviaire*, trad. Biron, t. I, p. 254-255. — [15] Plaine, *loc. cit.*, p. 627; P. J. Pargoire, *loc. cit.*, p. 465. Voir *Dictionn. d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I, col. 2579. — [16] P. Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pakhomien pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve*, Louvain, 1898, et J.-M. Besse, *Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine*, Paris, 1900, ont pensé trouver complies dans la Règle pakhomienne. — [17] J. Pargoire, dans *Dictionnaire*, t. I, col. 2580-2582.

σαντες, διαναπαύονται ἐπὶ στιβάδος ἕκαστος[1]. » Si ce texte était le seul que nous eussions, sa valeur serait amoindrie, parce que ces « hymnes » peuvent s'entendre de l'action de grâces après le repas aussi bien que de complies.

Le P. Pargoire a apporté une preuve nouvelle et concluante; c'est un passage de la Vie de saint Hypace écrite par son disciple Callinique, entre 417 et 450. « Hypace mourut octogénaire, au monastère de Rufinianes, en 416, après avoir rempli pendant quarante ans la charge d'hégoumène. Son entrée dans la vie religieuse datait de 386 et son arrivée à Rufinianes remontait aux environs de 400[2]. » Voici ce texte : ψάλλων καὶ εὐχόμενος ὀρθρινά, τρίτην, ἕκτην, ἐνάτην, λυχνικά, πρωθύπνια, πεσονύκτια κατὰ τὸν λέγοντα· « Ἑπτάκις τῆς ἡμέρας ἤνεσά σε ἐπὶ τὰ κρίματα τῆς δικαιοσύνης σου. » Ἐποίει οὖν τὸ νυχθήμερον, ψάλλων ἑπτάκις, ἑκατὸν ψαλμοὺς καὶ ἑκατὸν εὐχάς. Ταύτην οὖν τὴν πολιτείαν ἕως τῆς τελευτῆς αὐτοῦ ἐκτελέσας, τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς κατέλιπεν[3].

Ce texte est aussi catégorique que celui de saint Basile. Impossible de s'y méprendre. Πρωθύπνια indique clairement une heure canonique entre les vêpres et l'office nocturne. Ce ne peut être une prière privée, car ils sont nommés avec les autres parties de l'office et au même titre qu'elles[4].

Nous avons donc au moins deux témoignages attestant l'existence de complies comme heure canonique au IVe siècle à Annesî et au commencement du Ve à Rufinianes. Rien n'autorise à en attribuer la paternité à saint Basile, et nous ne savons rien quant au temps et au lieu où cette heure fut instituée. Peut-être faut-il la compter parmi les grandes réformes liturgiques inaugurées à Césarée vers 375[5]. Dom B. Plaine en attribue l'institution, ainsi que celle des autres heures, à un acte positif de l'Église. Il est plus vraisemblable de l'attribuer à l'initiative privée[6]. La raison d'être de complies est due à l'évolution qui se produisit insensiblement dans la liturgie et la vie pratique des premières communautés. A l'origine, les vêpres servaient de prière du soir et clôturaient réellement la journée. Mais bientôt, cet office ne correspondant plus avec la fin de la journée, la nécessité se fit sentir d'instituer une nouvelle prière du soir. Cette prière devint complies.

III. Composition. — Le plus ancien témoignage en faveur de complies, celui de saint Basile, ne mentionne que le psaume XC : *Qui habitat in adjutorio*, pour demander un repos exempt de tout trouble[7]. Les indications données par saint Benoît sont beaucoup plus complètes.

Au chapitre XVII de sa règle il fixe ainsi la composition de complies : *Completorium autem trium psalmorum dictione terminetur, qui psalmi directanei et sine antiphona dicendi sunt : post quos hymnus ejusdem horæ, lectio una, versus, Kyrie eleison, et benedictio missæ fiant*[8]. Dans le chapitre suivant, il fixe les trois psaumes à réciter : *ad completorium vero cotidie iidem psalmi repetantur : id est quartus* (Cum invocarem), *nonagesimus* (Qui habitat in adjutorio Altissimi), *et centesimus tricesimus tertius* (Ecce nunc benedicite Dominum)[9]. Dans l'office romain on ajouta au IXe siècle un quatrième psaume ou plutôt les six premiers versets du ps. XXX (*In te Domine speravi*)[10]. En Orient les complies se sont peu à peu développées en office compliqué appelé *apodeipnon*[11]. En Occident les deux types romain et monastique sont les seuls qui se présentent. Les complies ne sont pas mentionnées dans les règles celtiques[12].

IV. Bibliographie. — P. Batiffol, *Histoire du bréviaire romain*, in-12, Paris, 1893. — B. Plaine, *La genèse historique des heures de l'office divin*, dans *Revue anglo-romaine*, 1896, t. III, p. 577-593, 623-467; Le même, *De officii seu cursus romani origine*, dans *Studien und Mittheilungen*, 1899, t. X, p. 361 sq. — P. Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pakhomien pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve*, in-8°, Louvain, 1898. — J. Pargoire, *Prime et complies*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1898, t. III, p. 281-288, 456-467. — J. Besse, *Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine*, in-8°, Paris, 1900. — Vandepitte, *Saint Basile et l'origine de complies*, dans *Revue augustinienne*, 1903, t. II, p. 258-261. — S. Bäumer, *Histoire du bréviaire*, trad. Biron, in-8°, Paris, 1905. — J. Pargoire et Pétrides, Apodeipnon, dans *Dictionnaire d'arch. et de lit.*, t. I, col. 2579 sq. — F. Cabrol, art. *Compline*, dans *Catholic encyclopædia*, 1908, t. IV, p. 186.

E. Fehrenbach.

CONCÉLÉBRATION LITURGIQUE. — I. Notions générales. II. Concélébration eucharistique : 1° dans les temps anciens; 2° aux messes d'ordination; 3° chez les Orientaux. III. Participation à la bénédiction des saintes huiles. IV. L'« imposition des mains du presbytérium » à l'ordination : 1° épiscopale; 2° sacerdotale. V. Rites divers : 1° baptême solennel; 2° onction des infirmes; 3° dédicace des églises; 4° couronnement des rois. VI. Bibliographie.

I. Notions générales. — Depuis longtemps déjà les églises d'Occident retentissaient du chant des paroles si connues qui terminent encore d'ordinaire la préface romaine, *Per quem Majestatem tuam laudant angeli,... ac beata seraphim socia exsultatione* concelebrant[13], lorsque les théologiens scolastiques adoptèrent cette dernière expression pour caractériser le rite dont nous allons parler. Au sens de « se réunir pour fêter », ou simplement « glorifier », le terme *concelebrare* est classique. Vers le XIIe ou le XIIIe siècle seulement, on l'a employé pour désigner ce que les documents anciens appelaient *simul consecrare corpus et sanguinem Christi, simul cum pontifice conficere, cum pontifice oleum conficere*, etc. On rencontre de bonne heure chez les grecs le terme correspondant συλλειτουργεῖν. Dès l'époque du concile de Néocésarée

[1] *In epist. I ad Timoth.*, hom. XIV, c. V, *P. G.*, t. LXII, col. 577. — [2] J. Pargoire, *Prime et complies*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1898, t. III, p. 464-465; sur le monastère de Rufinianes, voir *Dictionn.*, t. III, au mot Chalcédoine, col. 110 sq. — [3] Callinique, *De vita S. Hypatii liber*, édit. *Seminarii philologorum Bonnensis sodales*, Lipsiæ, 1895, p. 54. Cette vie se trouve aussi dans les *Acta sanctorum*, jun. t. III, p. 308-349. — [4] J. Pargoire, *loc. cit.*, p. 464. — [5] J. Pargoire, *loc. cit.*, p. 466. — [6] J. Pargoire, *loc. cit.*, p. 466. — [7] Au VIe siècle, saint Aurélien d'Arles prescrit également dans sa règle ce psaume avant le coucher : *Quando repausaturi estis in schola in qua manetis, completa dicatur, imprimis directaneus nonagesimus psalmus dicatur, deinde capitella consuetudinaria. P. L.*, t. LXVIII, col. 395. — [8] S. Benoît, *Regula*, c. XVII, édit. Butler, 1912, p. 48. [9] S. Benoît, *Regula*, c. XVIII, édit. Butler, p. 50. — [10] Les complies romaines sont plus riches et plus caractéristiques que les complies monastiques. L'addition du répons bref *In manus tuas* et du cantique de Siméon *Nunc dimittis* leur donne un cachet tout particulier. On a prétendu que les complies romaines, même dans leur état actuel, sont antérieures à saint Benoît. Ce n'est guère vraisemblable. Les complies monastiques indiquent un développement liturgique moins prononcé que l'office romain. On conçoit difficilement saint Benoît laissant de côté le répons *In manus* et le cantique *Nunc dimittis*; cf. F. Cabrol, art. *Compline*, dans *The catholic encyclopædia*. Notons en passant que le *Nunc dimittis* est indiqué dans les *Constitutions apostoliques*, l. VII, c. XLVIII, comme prière du soir. — [11] Voir Apodeipnon, dans *Dictionn.*, t. I, col. 2579 sq. — [12] L. Gougaud, Celtiques (*Liturgies*), dans *Dictionn.*, t. II, col. 1035. [13] Finale déjà connue des sacramentaires gallicans du VIIe siècle, et d'un emploi constant dans les sacramentaires grégoriens.

(vers 315), les chorévêques appelés à l'honneur d'offrir le saint sacrifice avec les évêques reçoivent le nom de συλλειτουργοί. Mais cette appellation n'est pas strictement réservée à la concélébration eucharistique, ou à la participation réelle de plusieurs prêtres à la même oblation du saint sacrifice. Car, bien que dans la langue ecclésiastique le terme λειτουργία signifie surtout la liturgie par excellence ou la célébration de la messe, il s'applique encore aujourd'hui à des fonctions du culte moins importantes. Il se dit en particulier du ministère des simples diacres. Leur cérémonial prescrit ce qu'ils doivent faire lorsqu'ils veulent assister le prêtre, ou « accomplir leur liturgie », λειτουργεῖν; dans certain *ordo missæ* publié par Goar, et dans la liturgie actuelle, le diacre est appelé par le prêtre ἀδελφέ καὶ συλλειτουργέ, frère et concélébrant [1].

Il y a donc une concélébration au sens strict du mot, c'est l'action réelle et efficace qu'exercent plusieurs prêtres simultanément sur la consécration de la sainte eucharistie, ainsi que l'ont entendue les théologiens scolastiques; et cette action commune peut se retrouver dans d'autres sacrements ou bénédictions solennelles. Il y a également la participation de plusieurs aux fonctions sacrées, qui, elle aussi, en un sens plus large, est une sorte de concélébration. Mais, il importe de le noter, dans quelque acception que l'on prenne ce mot de concélébration, c'est toujours la même idée qu'il traduit, celle de l'unité de l'Église.

On a souvent remarqué l'insistance avec laquelle les premiers auteurs chrétiens ont proclamé ce principe; l'Église elle-même, dans ses institutions et dans son langage officiel, montre le souci constant d'affirmer l'union intime de ses membres. L'une des expressions authentiques de cette unité se trouvait dans la loi primitive, encore respectée chez les Orientaux, qui ne voulait en chaque église qu'un seul autel, comme il ne devait y avoir qu'un seul évêque et un seul sacrifice. Les fonctions liturgiques se manifestaient alors clairement comme l'œuvre de la communauté, de l'Église tout entière groupée autour de son pasteur. L'officiant était toujours, en principe du moins, l'évêque, seul dépositaire de la plénitude du sacerdoce, et représentant du Christ le célébrant par excellence, τῶν ἁγίων λειτουργός [2]. Pourtant, quelque prépondérant que fût son rôle dans la célébration des mystères, l'évêque n'était jamais seul à intervenir. Car il avait, réunis autour de lui, ses prêtres, diacres et clercs inférieurs, tous exerçant les fonctions de leur ordre en vertu des pouvoirs qu'ils ne tenaient du reste que de lui. Bien plus, les anciens se faisaient une idée très nette de la part que les simples fidèles eux-mêmes prenaient dans cette concélébration.

Saint Clément de Rome, au Ier siècle, pense surtout aux ministres sacrés lorsqu'il dit que, dans l'accomplissement des œuvres du culte, « à l'évêque sont réservées des fonctions (λειτουργίαι) particulières; aux prêtres on assigne des places spéciales et aux lévites incombent des services propres (ἴδιαι διακονίαι); mais il ajoute aussitôt qu'aux laïques il appartient de faire les offrandes pour le sacrifice [3]. *Quando in unum cum fratribus convenimus et sacrificia divina cum Dei sacerdote* (sc. *episcopo*) *celebramus*, disait saint Cyprien en parlant de la prière publique [4],... *debemus non passim ventilare preces nostras*... Bref, tout ce qui concerne le service divin doit être une œuvre commune à laquelle chacun collabore en union avec le pasteur. « De même que le Seigneur n'a rien fait sans le Père..., ne faites rien, vous non plus, en dehors de l'évêque et des prêtres...; il n'y a de bon que ce que vous faites en commun : une même prière, une même supplication, un seul et même esprit... Accourez tous vous réunir dans le même temple de Dieu, au pied du même autel, c'est-à-dire en Jésus Christ un [5]... » — « Ne faites jamais rien en ce qui concerne l'église sans l'assistance de l'évêque; ne regardez comme valide que l'eucharistie célébrée sous la présidence de l'évêque ou de son délégué [6]. »

A ces expressions saisissantes que saint Ignace d'Antioche a su donner à la loi essentielle de l'unité, font écho les formules de la liturgie où la prière, la louange, le sacrifice lui-même sont constamment présentés comme l'œuvre collective de l'Église. Rapprochons-en ces formules de la messe romaine où le prêtre offre à Dieu la victime présente sur l'autel : *Unde et memores* NOS SERVI TUI, SED ET PLEBS TUA SANCTA..., OFFERIMUS *præclaræ majestati tuæ*... SUPPLICES TE ROGAMUS... *jube hæc perferri... in sublime altare tuum*...

La célébration en commun, pour réelle qu'elle soit, n'est du reste pas une confusion des pouvoirs. Tout, au contraire, « s'y doit faire avec ordre, » selon la remarque de saint Clément [7]. De l'évêque, en qui réside le sacerdoce plénier, découle toute sanctification; sa part est donc toujours active et efficace. Aux prêtres, eux aussi, appartiennent certains pouvoirs de sanctification, et, dans la mesure où ils les partagent avec l'évêque, leur action est également efficace. C'est ainsi qu'on les voit dès les origines accomplir avec l'évêque les rites eucharistiques et concourir non seulement à l'oblation, mais à la confection du sacrifice par la consécration. Car le pouvoir de célébrer l'eucharistie est, dès les temps anciens, si bien reconnu aux prêtres que l'on prévoit même le cas où l'évêque peut déléguer l'un d'eux pour le suppléer [8]. Le même pouvoir s'étend à l'administration du baptême, tandis que la tradition, conservée en Occident, fait de la confirmation l'une des prérogatives de l'évêque. Ce sont surtout ces divers exemples de concélébration réelle des prêtres avec l'évêque qui feront l'objet des paragraphes suivants.

II. CONCÉLÉBRATION EUCHARISTIQUE. — D'après le principe énoncé plus haut, on serait tenté de croire *a priori* que la véritable concélébration eucharistique était universellement pratiquée aux premiers siècles. La conclusion serait excessive; car il a pu y avoir des exceptions; il est même certain qu'il y en a eu : des témoignages formels en font foi [9]. On ne peut donc donner de règle générale; il est plus sûr de recueillir les attestations précises, qui ne sont pas très nombreuses, mais présentent un réel intérêt. Les plus explicites se rapportent à la liturgie romaine, ou plus exactement encore, aux usages de la cour pontificale.

1° Les *Ordines romani* du VIIIe et du IXe siècle fournissent l'explication d'un passage obscur du *Liber pontificalis*, que les liturgistes ont depuis longtemps cité sans toujours s'accorder sur son sens précis. Le voici, d'après l'interprétation que Mgr Duchesne a

[1] Goar, Εὐχολόγιον, in-fol., Lutetiæ, 1647, p. 1, 98; cf. p. 12; dom P. de Meester, *La divine liturgie de S. Jean Chrysostome*, Paris, 1907, p. 111. D'autre part, on appelle τὰ συλλειτουργικά (éditions de 1549, 1635, 1641) ou τὸ συλλειτουργικόν (Athènes, 1890) le recueil des pièces de chant fixes qui « accompagnent la liturgie » de la messe. Cf. Brightman, *Liturgies eastern and western*, in-8°, Oxford, 1896, p. LXXXII, 308. — [2] Hebr., VIII, 3. — [3] *Epist. ad Corinth.*, c. XL, édit. Funk, *Opera Patrum apostol.*, in-8°, Tubingæ, 1887, t. I, p. 110-111. — [4] *De oratione dominica*, c. VII, *P. L.*, t. IV, col. 522. — [5] S. Ignace d'Antioche, *Epist. ad Magnesios*, c. VII, édit. Funk, *op. cit.*, t. I, p. 194-197. — [6] Id., *Epist. ad Smyrnæos*, c. VIII, éd. Funk, *ibid.*, p. 240-241. — [7] *Epist. ad Corinthios*, c. XL, édit. Funk, *Opera Patr. apost.*, t. I, p. 110-111. — [8] Cf. S. Ignace, *Epist. ad Smyrnæos*, *loc. cit.* — [9] Tommasi, *De fermento*, dans ses *Opera*, Vezzosi, t. VII, p. 151-159; Giorgi, *De liturgia romani pontificis*, in-4°, Romæ, 1744, III, p. V sq.

basée sur les *Ordines*. « Le pape Zéphyrin (198-207) établit l'usage de faire tenir des patènes de verre devant les prêtres, à l'église, par des ministres qui les portent pendant que l'évêque célèbre la messe (*donec episcopus missas celebraret*), les prêtres se tenant debout devant lui (*ante se adstantes*, pour *adstantibus*); c'est ainsi qu'on doit célébrer la messe. Le clergé... doit assister à toute la cérémonie. La consécration étant ainsi faite (*ex ea consecratione*), chaque prêtre reçoit de la main de l'évêque une couronne consacrée (ou pain consacré, en forme de couronne), pour la donner au peuple [1]. »

Tel devait être, vers le ve siècle, le cérémonial de toutes les messes célébrées par le pape, sauf probablement le dimanche, ainsi qu'on le verra dans la suite. Plus tard, on réserva cette fonction solennelle aux grandes fêtes de l'année; quelques détails en furent modifiés, « mais l'essentiel du rite était maintenu [2]. » On le sait d'une façon positive par la finale (d'origine romaine) de l'*Ordo romanus I* où, à la suite de l'*Ordo* festival gallican, sont groupés quelques détails relatifs à la messe papale [3]; le témoignage de ce document (VIIIe siècle environ) est, du reste, confirmé par celui d'un autre *ordo* romain manuscrit de Saint-Amand (= A) [4] : *In diebus festis* [5] *id est Paschæ, Pentecostes, sancti Petri, Nativitatis Domini*, [add. A., *in Epiphania et in sabbato sancto... et in feria secunda* (*Paschæ*), *in Ascensa Domini*,]... *habent colligendas presbyteri cardinales unusquisque tenens corporalem in manu sua; et venit archidiaconus et porrigit unicuique eorum oblatas tres* [*oblatas duas*, A]. *Et accedente pontifice ad altare dextra lævaque circumdant altare et simul cum illo canonem dicunt, tenentes oblatas in manibus non super altare, ut vox pontificis valentius audiatur; et simul consecrant corpus et sanguinem Domini, sed tantum pontifex facit super altare crucem* [*et dicit pontifex canon ut audiatur ab eis, et sanctificant* (*sanctificantur*, ms.) *oblationes quas tenent sicut et pontifex*, A]. De cette récitation en commun du canon de la messe il y a peut-être une trace dans la formule *Unde et memores* NOS SERVI TUI *sed* ET PLEBS TUA SANCTA du canon romain, où le peuple fidèle est opposé à *ceux* qui offrent vraiment le sacrifice, c'est-à-dire à l'évêque et aux prêtres consécrateurs.

L'attestation d'Amalaire vient confirmer l'authenticité de cette tradition romaine : *Mos est romanæ Ecclesiæ ut in confectione immolationis Christi* [*corporis et sanguinis Domini*, dit un manuscrit [6]], *adsint presbyteri et simul cum pontifice verbis et manibus conficiant* [7]. Cette tradition se conservait encore dans les cérémonies papales de la messe de Noël et des grandes fêtes [8] aux XIIe et XIIIe siècles : *Et pontifex a diaconis sustentatus intrat ad altare in canone ad sanctificandam hostiam cum cardinalibus* [9].

Les prêtres ou cardinaux-prêtres dont il est question dans ces documents romains sont ceux qui formaient primitivement le *presbyterium* de l'Église de Rome. Ils étaient, dès le IIIe siècle, au nombre de vingt-cinq et chacun d'eux avait l'administration de l'un des *tituli* ou églises paroissiales de Rome. C'est évidemment pour leur usage qu'avaient été données les vingt-cinq patènes d'argent que mentionne le *Liber pontificalis* [10]; elles devaient servir aux messes stationnales que célébrait le pape et auxquelles les prêtres et tous les clercs de Rome étaient tenus d'assister. Les *Ordines romani* et le *Liber pontificalis* parlent surtout des sept diacres et des sept sous-diacres régionnaires qui, indépendamment des prêtres, devaient toujours entourer l'évêque à ces messes de stations, qui étaient vraiment les messes publiques auxquelles « toute l'Église de Rome était censée prendre part [11]. » Aux sept sous-diacres il appartenait en particulier d'aider le pontife à se revêtir des ornements sacrés et de seconder les diacres dans leur ministère de l'autel [12]. Aux sept diacres était réservé l'honneur d'accompagner l'évêque à la procession solennelle du sacrarium au sanctuaire; parmi eux était choisi à tour de rôle le diacre qui devait chanter l'évangile, recevoir les offrandes et assister le prélat durant toute la célébration de l'eucharistie [13]. Détail à noter : pendant le canon de la messe, les six autres diacres se rangeaient en ligne derrière le célébrant, accomplissant ainsi leur fonction de *custodes episcopo consecranti* [14]. Si à ces dignitaires on ajoute les sept acolytes qui servaient également à l'autel, on peut se faire une idée de la solennité de la messe romaine célébrée par le pape, messe dans laquelle tous les membres du clergé avaient une fonction spéciale.

Nous retrouverons plus tard tous ces détails en dehors de Rome. Notons encore quelques points relatifs à la discipline des prêtres romains concélébrants : le dimanche, ils étaient dispensés d'assister le pape, *quia die ipsa propter plebem sibi creditam nobiscum convenire non possunt*, écrivait saint Innocent en 416 [15]; leur ministère paroissial les retenant dans leurs *tituli*, ils ne pouvaient concélébrer à la liturgie pontificale, *nobiscum convenire;* mais pour maintenir le principe de l'unité dont ce rite était l'une des expressions authentiques, le pape, ce jour-là, leur envoyait le *fermentum* ou pain consacré par lui, *idcirco fermentum a nobis confectum per acolythos accipiant ut se a nostra communione, maxime illa die, non judicent separatos* [16] Saint Innocent ajoute qu'on se dispensait d'envoyer le *fermentum* aux paroisses en dehors de Rome, parce que leurs titulaires avaient, le dimanche, le privilège de célébrer la sainte eucharistie par eux-mêmes [17]. D'où il faut conclure que les autres prêtres ne jouissaient de ce privilège ni le dimanche ni les jours ordinaires : ils n'avaient que celui de concélébrer avec l'évêque. Et c'est ainsi que, dans une autre lettre, saint Innocent lui-même peut affirmer, sans se contredire, que pas un jour ne passe pour les prêtres

[1] *Lib. pontif.*, éd. Duchesne, in-4°, Paris, 1886, t. I, p. 139 et note 3. — [2] *Ibid.*, p. 140. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3e éd., Paris, 1903, p. 175, note 2. — [3] Cf. C. Atchley, *Ordo romanus primus*, in-8°, London, 1905, p. 148. — [4] Éd. Duchesne, *Origines du culte chrét.*, 3e édit., p. 460. — [5] *Ordo rom. I*, 48, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 958. — [6] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 329 *a*. — [7] Amalaire, *De ecclesiast. officiis*, l. I, c. XII, *P. L.*, t. CV, col. 1016 c. Cf. Giorgi, *De lit. rom. pont.*, t. III, p. IX. On pense généralement que, dans ce passage, Amalaire n'a en vue que le jeudi saint, *in confectione immolationis Christi;* il se peut cependant qu'il entende par là l'offrande ordinaire du saint sacrifice, et qu'il ait cru l'usage romain de la concélébration encore fréquent à son époque. — [8] Innocent III, *De sacro altaris mysterio*, l. IV, c. XXV, *P. L.*, t. CCXVII, col. 874. Cf. Giorgi, *loc. cit.* — [9] *Ordo rom. XI*, 20, du chanoine Benoît. L'édition de Mabillon portait *cum cardinale* (cf. *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1033); mais, comme le pensait Giorgi, *op. cit.*, t. III, p. XI, c'est bien *cum cardinalibus* qu'il faut lire : édition nouvelle de cet *Ordo* dans Fabre et Duchesne, *Le Liber censuum de l'Église romaine*, Paris, 1910, t. II, p. 146. — [10] *Liber pontif.*, notice de S. Urbain, éd. Duchesne, t. I, p. 143. Cf. *ibid.*, p. 165, n. 6, et 246, n. 9. — [11] Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3e éd., p. 162. — [12] *Ordo. rom. I*, 6, 16, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 940. — [13] *Ord. rom. I*, 16 et *passim*. Cf. Giorgi, *De liturgia rom. pont.*, III, c. I, II, III; Edmund Bishop, *The genius of the Roman rite*, Londres, 1904 (*The library of liturgiology*, t. IV), p. 294. — [14] « Synode romain de 275 évêques » (document du VIe siècle) : *et septem diacones sint custodes episcopo consecranti propter stilum veritatis*. Cf. Poisnel, *Mélanges de l'École française de Rome*, 1886, t. VI, p. 6; *Liber pontificalis*, notice de saint Évariste, éd. Duchesne, t. I, p. 126. — [15] *Ep.*, XXV, *ad Decentium*, c. V, *P. L.*, t. XX, col. 556-557. — [16] *Ibid.* — [17] *Ibid.*

sans qu'ils aient à offrir le saint sacrifice ou à baptiser [1], *sacerdotes quibus et orandi et sacrificandi fuge officium est* [2].

On ne saurait dire exactement à quelle époque remontait cette discipline liturgique en vigueur à Rome au ve siècle, car il n'est pas certain que le décret attribué au pape Zéphyrin et que nous avons lu plus haut, remonte à son pontificat. Il y a lieu de croire cependant qu'il lui est antérieur, car le fait que, d'après saint Clément de Rome, les prêtres avaient, en vertu de leurs fonctions spéciales, leur place marquée dans le sanctuaire durant le saint sacrifice, paraît impliquer qu'ils y concélébraient [3]. Il semble que de très bonne heure le même privilège était accordé aux étrangers de passage à Rome, comme c'était la coutume en Orient. On connaît le trait rapporté par saint Irénée : saint Polycarpe, se trouvant près du pape saint Anicet, reçut de celui-ci, comme marque d'honneur, l'invitation à célébrer le saint sacrifice dans l'église [4]; ce qui peut vouloir dire, il est vrai, que le pape offrit à son hôte de présider, en sa place, à la célébration de la messe, comme le donneraient à croire la traduction de ce passage par Rufin [5] et un décret du concile d'Arles de 314 [6]. Mais, en Orient, c'était bien à titre de concélébrants, ὡς συλλειτουργοί, que les chorévêques étrangers étaient admis à l'oblation du sacrifice [7]. La littérature romaine nous offre encore quelques exemples probables du droit à la concélébration offert à des étrangers. Décentius, évêque de Gubbio, consulte saint Innocent sur certains usages de l'Église de Rome, et le pape lui répond (416) qu'il doit déjà connaître tous ces rites à la célébration desquels il a participé plusieurs fois [8]. A la fin du vie siècle, saint Grégoire reçoit des légats de Constantinople et les prie « de célébrer avec lui la messe solennelle [9]. »

De Rome, l'usage de la concélébration, soit à la liturgie quotidienne, comme dans le principe, soit aux fêtes solennelles, dut se répandre en Occident [10].

Il était naturel qu'il suivît la fortune de l'*Ordo* romain. En certaines églises comme à Rome, cet usage s'est perpétué longtemps, au moins pour les grandes fêtes. « Quand l'archevêque officie à Pâques, à la Pentecôte et à Noël, il a avec lui à la grand'messe, outre ses porte-croix, porte-crosse et aumôniers, six prêtres assistans nommez communément les *symmuses*, en latin *symmistæ*, c'est-à-dire concélébrans, sept diacres, sept sous-diacres et sept porte-chandeliers. En l'absence de l'évêque, c'est le grand-prêtre, et non le doyen, qui célèbre avec le même nombre d'assistans. » Ainsi les choses se passaient-elles à Lyon au XVIIe siècle, et depuis « quatre cent ans » au moins, au rapport du chanoine de Rouen, Lebrun-Desmarettes [11]. On reconnaît exactement là le cérémonial des grandes solennités tel qu'on le pratiquait à Rome, et qui était celui des anciennes messes stationnales d'après l'*Ordo* romain. Les *symmistæ* ou *symmuses*, que l'appellation vulgaire surnommait les *six Muses* [12], avec leur cortège de diacres, de sous-diacres et d'acolytes, paraissaient également aux côtés de l'évêque à Vienne en Dauphiné, à Angers, à Sens, à Orléans, à Chartres, etc [13]. On leur donnait souvent le nom de *prêtres cardinaux*, parce que, pendant la messe, ils se tenaient *ad cardines altaris* [14]. Mais leur présence n'entraînait pas toujours une véritable concélébration. Ainsi voit-on qu'à Orléans les prêtres « ne prononçoient pas les paroles de sa consécration, mais l'évêque seul [15]. »

L'usage de la concélébration eucharistique n'a pas dû rester inconnu en Allemagne [16] et dans les autres pays qui ont adopté l'*Ordo* romain.

A défaut d'autre document, nous rappellerons à ce propos un monument figuré, d'origine allemande, où se trouve conservé un souvenir intéressant de la concélébration à la messe. Il s'agit d'un diptyque d'ivoire, datant du IXe siècle, ou du commencement du Xe, dont les deux plaques ont été depuis longtemps séparées [17] (fig. 3203). La face antérieure, n. 1, a fait partie de la collection Spitzer; achetée en 1893, pour la somme de 16 500 francs, par M. Fr. Mac Lean [18], elle a passé depuis au Fitzwilliam Museum, à Cambridge. L'autre plat du diptyque, n. 2, appartient depuis 1803 à la *Stadtbibliothek* de Francfort-sur-le-Mein : il venait du trésor de la cathédrale de la même ville, avec un évangéliaire manuscrit du XIVe siècle dont il orne la reliure depuis 1450 environ [19]. On ne saurait dire exactement quelle fut la destination première du diptyque. Il se rapporte en tout cas à la liturgie de la messe.

Un archevêque paraît debout (n. 1) revêtu de la chasuble et du pallium, la main droite levée comme pour diriger le chant des clercs groupés autour de lui; de la main gauche il soutient un livre ouvert sur lequel on peut lire, gravé en caractères cursifs, l'introït du premier dimanche de l'Avent : *Ad te levavi animam meam..., non confundentur* [20]. Des prêtres, sans doute des chanoines, vêtus de la chasuble, sont groupés devant lui; ils ont les mains étendues et semblent

[1] *Epist.*, II, c. IX, *P. L.*; t. XX, col. 476. — [2] *Ibid.* — [3] *Ep. ad Cor.*, c. XL. Cf. E. Bouvy, *Le mot* λειτουργία, dans *Études préparatoires au pèlerinage eucharistique, Questions actuelles*, 21 janvier 1893, p. 28. — [4] Dans Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 493. — [5] Édition Schwartz et Mommsen, dans *D. griech. christl. Schriftsteller*, Leipzig, 1903, t. I, p. 497 : *Ita ut cederet Anicetus Polycarpo etiam sacerdotali ministerio... perfungi.* Cf. *Const. apost.*, l. II, LVIII, éd. Funk, *Didascalia*, t. I, p. 168-169. — [6] Can. 19, Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 463 : *De episcopis peregrinis qui in urbem solent venire, placuit eis locum dari ut offerant.* Cf. Giorgi, *De lit. rom. pont.*, t. II, p. II-III; t. III, p. II-III; Duguet, *Sur les canons 19e et 20e du premier concile d'Arles, touchant l'usage de donner place aux évêques étrangers pour offrir le sacrifice...*, dans *Conférences ecclésiastiques*, in-8°, Cologne, 1742, t. II, p. 31 sq. — [7] Conc. de Néocésarée (vers 315), can. 14, cité plus haut. — [8] *Epist.*, XXV, 3, *P. L.*, t. XX, col. 552 : *sæpe dilectionem tuam ad Urbem venisse ac nobiscum in ecclesia convenisse non dubium est, et quem morem vel in consecrandis mysteriis, vel in ceteris agendis arcanis teneat cognoscisse.* — [9] *Epist.*, l. VIII, 34, *P. L.*, t. LXXVII, col. 892 : *missarum solemnia merum celebrare fecl.* — [10] A Nole, par exemple. Cf. *De obitu S. Paulini*, *P. L.*, t. LIII, col. 860-861.

[11] *Voyages liturgiques de France*, par le sieur de Moleon, in-12, Paris, 1718, p. 47, 72-73. Cf. Martène, *De ant. eccl. rit.*, 1736, t. I, col. 331; Duchesne, *Le Liber censuum*, Paris, 1910, t. II, p. 161, n. 32. — [12] Du Cange, *Glossarium... latinitatis*, éd. L. Favre, Niort, 1886, t. VII, p. 687, au mot *Symmista*. — [13] *Voyages liturgiques de France*, p. 17, 93, 170, 196, 231. — [14] *Ibid.*, p. 170. — [15] *Ibid.*, p. 197. — [16] M. A. Franz, dans son ouvrage *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Fribourg, 1902, n'en mentionne cependant aucun exemple. — [17] H. Weizsæcker, *Die Mittelalterlichen Elfenbeinsculpturen in der Stadtbibliothek in Frankfurt*, dans *Die Stadtbibliothek in Frankfurt am Main*, von Dr. Fr. Ebrard, in-4°, Frankfurt, 1896, p. 174 sq. — [18] Weizsæcker, *loc. cit.*; H. Sauerland et A. Haseloff, *Das Psalter Erbischoff Egberts von Trier*, dans *Festschrift der Gesellschaft f. nützl. Forschungen zu Trier*, in-8°, 1901, p. 49. — [19] Weizsæcker, *op. cit.*, p. 173-174. Corriger d'après cet auteur les données inexactes de A. Darcel, *La collection Spitzer*, Paris, 1890, t. I, p. 22 : la plaque n. 1 n'a jamais appartenu au lectionnaire ou évangéliaire de Francfort; il n'est même pas sûr qu'elle se soit jamais trouvée à Francfort. — [20] C'est donc un *Antiphonale missarum*, non pas un lectionnaire, encore moins le lectionnaire même de Francfort, comme l'a imaginé A. Darcel, *loc. cit.* Cf. note 19.

Letouzey et Ané, édit.

FITZWILLIAM MUSEUM CAMBRIDGE

BIBLIOTHÈQUE DE LA VILLE DE FRANCFORT

CONCELÉBRATION

DOUBLE PLAQUE D'IVOIRE, ART CAROLINGIEN

chanter sous la direction du prélat [1]. La scène représente la première partie de la messe.

Le seconde partie est figurée sur l'autre plaque (n. 2). L'archevêque dans le même costume est à l'autel, face au peuple, suivant l'usage romain primitif. Sur l'autel, formé d'une simple table, sont placés un calice à anses, une patène contenant trois hosties, deux flambeaux et deux livres. Le célébrant, les mains levées dans l'attitude de la prière, récite le canon dont les premiers mots en caractères carolingiens, *Te igitur, clementissime Pater, ut accepta apeas et benedicas* (sic) *hæc dona*, ont été écrits par une main allemande sur le livre ouvert près de la patène [2]. Les prêtres, vêtus comme précédemment de la chasuble, sont groupés en cercle devant l'autel, le dos tourné aux assistants : comme le célébrant, ils ont (au moins deux d'entre eux) les mains levées et s'unissent visiblement à la récitation de la prière eucharistique. Comme sur la plaque antérieure, le pontife paraît assisté de cinq clercs tonsurés vêtus de la dalmatique et tenant des rouleaux déployés : ce sont les diacres dont parlent les *Ordines romani*, ces *custodes episcopo consecranti* que mentionnaient les anciennes traditions romaines. Cf. ci-dessus, col. 2473. Ainsi la scène de la concélébration eucharistique est-elle complète : on y retrouve tous les détails des anciens *Ordines*, y compris les *trois hosties* disposées sur la patène pour la communion du prélat, de ses concélébrants et du peuple [3].

2° A une époque plus avancée, une attestation formelle du rit de la concélébration nous vient de saint Thomas d'Aquin : elle est relative à la *messe d'ordination, secundum consuetudinem quarumdam ecclesiarum sacerdotes, cum de novo ordinantur, concelebrant episcopo ordinanti* [4]; encore ne voit-on pas de quelles églises il s'agit. C'est le premier témoignage connu de l'usage actuel qui veut que les nouveaux prêtres concélèbrent avec le prélat consécrateur. Il n'en est pas question dans les recueils romains, même dans l'*Ordo X* qui servait encore à la cour pontificale au XIVe siècle. Cependant, à l'époque primitive, cette coutume devait exister à Rome, puisque, selon les *Ordines romani VIII* et *IX* [5], le nouveau prêtre prenait immédiatement place parmi ses confrères dans le sacerdoce et devait par conséquent concélébrer comme eux à la messe papale. Ce rit s'est conservé plus tard dans le rit romain grâce à Durand de Mende, qui l'a introduit dans son Pontifical [6]. Patrizi, à son exemple, l'adopta pour l'édition officielle du Pontifical romain de 1485 et le fit entrer également dans le cérémonial des papes [7].

Le Pontifical de Durand de Mende et, à sa suite, le cérémonial des papes [8] et le Pontifical romain ont appliqué la même règle à la consécration des évêques.

L'une des conséquences de la concélébration, telle qu'elle s'accomplissait anciennement à Rome, était la participation des prêtres à la fraction des pains consacrés pour la communion des fidèles. C'est un détail que conservaient les premiers *Ordines romani* [9] et qui se répandit en France avec les *Ordines*. On le rencontre même dans les usages de certaines églises celtiques dès le VIIe siècle [10].

3° La pratique des Byzantins se rapproche de celle des latins pour les messes d'ordinations sacerdotales : on y pratique la concélébration [11]; mais elle s'en distingue essentiellement par le fait que, chez eux, comme chez les Orientaux en général, les simples prêtres concélèbrent fréquemment avec leur évêque ou leur supérieur ecclésiastique.

Il est difficile de savoir si cet usage était général en Orient, aux premiers siècles. En dehors même du canon de Néocésarée (315) cité plus haut, certaines déclarations faites aux conciles d'Éphèse et de Chalcédoine [12] tendraient à le prouver. Cependant les documents liturgiques sont peu explicites. Les collections canoniques disent bien que les prêtres, en même temps que l'évêque, tiennent la main tendue sur l'oblation durant la prière eucharistique [13]; mais il semble que l'évêque soit seul à réciter cette prière [14]. Les *Constitutions apostoliques* ne sont guère plus formelles : avant de commencer l'anaphore, l'évêque prie avec les prêtres; mais on ne voit pas si cette communauté de prière s'étend à l'anaphore elle-même [15].

D'autre part, certains textes anciens excluent toute idée de concélébration eucharistique : telle une homélie nouvellement publiée du nestorien Narsaï (Ve siècle), qui décrit les rites de la messe solennelle et montre à plusieurs reprises l'évêque, ou un prêtre choisi parmi les autres, officiant seul et prenant seul la parole au nom de tous, tandis que l'assemblée entière, les prêtres qui l'entourent y compris, garde le silence le plus absolu [16]. La liturgie syrienne du *De ecclesiastica hierarchia* [17] nous montre aussi le pontife assisté de son cortège de λειτουργοί, prêtres, diacres et sous-diacres, mais c'est encore lui seul qui prononce les formules d'action de grâces et de consécration. Il serait aisé de multiplier ces exemples, en rapportant les passages des auteurs anciens qui montrent claire-

[1] On trouvera dans Ém. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie*, t. I, *Les ivoires*, Paris, 1896, p. 133, pl. XII, la très belle reproduction qu'en avait donnée Darcel, *op. cit.*, pl. V. — [2] Husgen, *Artistisches Magazin*, p. 542, donne cette inscription agrandie. Cf. le commentaire de J. D. Passavant, *Erhaben gearbeitete Elfenbeintafel aus dem IX Jahrh.*, *in. d. Frankfurter Stadtbibliothek*, dans *Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst*, 1839, t. I, p. 132-135, et pl. IV; Rohault de Fleury, *La messe*, t. I, p. 70 et pl. IX; *Historische Ausstellung kunstgewerblicher Erzeugnisse zu Frankfurt*, Frankfurt, 1875, p. XI, XVII, pl. 33, 89; Bode, *Geschichte der deutschen Plastik*, p. 9; Knackfuss, *Deutsche Kunstgeschichte*, t. I, p. 56; F.-X. Kraus, *Gesch. d. christl. Kunst*, t. II, p. 18, pl. 9. — [3] *Ord. rom. I*, 48, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 958. On remarquera la forme de *couronnes* qu'ont les hosties. Cf. Mabillon, *P. L.*, *ibid.*, col. 874 *cd.* — [4] *Summ. theol.*, III, q. LXXXII, a. 2. — [5] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1001, 1005. — [6] Martène, *De ant. eccl. rit.*, l. I, c. VIII, art. IX, 19, édit. 1763, t. II, p. 24; Catalani, *Pontif. romanum comment. orn.*, 1850, t. I, p. 288. — [7] *Sacrarum cæremoniarum... S. R. E. libri tres*, Venetiis, 1582, p. 15 v°. — [8] *Sacr. cærem. S. R. E. libri tres*, p. 20. — [9] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 946, 975, 982. — [10] Adamnan, *Vita Columbæ*, I, 44, éd. J. T. Fowler, Oxford, 1894, p. 56-57. Dom L. Gougaud a montré, contre F. E. Warren, *The liturgy of the Celtic Church*, Oxford, 1881, p. 120 sq., qu'il ne s'agit pas ici d'une simple participation à la fraction, mais d'une réelle concélébration. Cf. dom Gougaud, *Les rites... de la fraction dans la liturgie celtique de la messe*, dans le *Report of the XIX euch. congress, Westminster*, London, 1909, p. 348-361; le même, *Les chrétientés celtiques*, Paris, 1911, p. 306-307. — [11] Goar, Εὐχολόγιον, Paris, 1647, p. 294, 299, n. 20; Ar. Fortescue, *The orthodox eastern Church*, London, 1907, p. 423. — [12] Labbe, *Concilia*, Lutetiæ, 1617, t. IV, col. 684, 695. — [13] *Const. égypt.*, éd. Hauler, p. 106 : *Quique imponens manum super oblationem cum omni presbyterio dicat gratias agens...* Cf. *Canons d'Hippolyte*, éd. Duchesne, *Orig. du culte*, 3e éd., p. 526, et *Testam. Domini*, éd. Rahmani, p. 37. — [14] La phrase *deinde dicent* (*presbyteri*) *orationem eucharisticam, episcopum præeuntem sequentes*, que Funk, *Didascalia et Const. ap.*, t. II, p. 99, introduit dans la *Constitution égypt.*, à la suite de Ludolf, *In historiam Æthiop. comment.*, Francfort, 1691, p. 324, ne se trouve dans aucun des trois textes éthiopien, arabe et copte qu'en a donnés G. Horner, *The Statutes of the apostles*, London, 1904. — [15] *Constit. apostol.*, l. VIII, XII. Cf. Giorgi, *De lit. rom. pont.*, t. III, p. XIV. — [16] Dom R. H. Connolly, *The liturgical homilies of Narsai* (*Texts and studies*, VIII, 1), Cambridge, 1909, p. 4, 11-12, 27. — [17] C. III, *P. G.*, t. III, col. 424 sq.

ment que la prière eucharistique était récitée par le célébrant seul au nom des assistants [1]. Aux hôtes de marque on offrait de célébrer l'eucharistie ou au moins de dire les paroles de consécration *super calicem* [2].

La prescription de la célébration par un seul se retrouve d'une façon constante, non seulement dans les livres liturgiques, qui sont généralement rédigés pour l'usage du prêtre célébrant seul le saint sacrifice avec l'assistance d'un diacre [3], mais aussi dans les commentaires sur les liturgies, dont plusieurs cependant traitent, comme le *De ecclesiastica hierarchia*, de la messe pontificale [4]. Ils insistent d'ordinaire beaucoup sur le sens mystique que présentent les cérémonies accomplies par le clergé groupé autour de l'évêque; souvent ils attribuent aux prêtres la récitation de certaines formules préparatoires; mais jamais on ne voit ces συλλειτουργοί, selon le nom que leur donne Siméon de Thessalonique († 1429) [5], prononcer la prière eucharistique, ni, par conséquent, prendre aucune part active à la consécration. Il y a concélébration au sens large, ce que Siméon appelle λειτουργεῖν τῷ μυστηρίῳ [6], mais non participation réelle à l'oblation du sacrifice. Elle est du reste commune aux prêtres et aux diacres, car l'archidiacre est appelé, lui aussi, le συλλειτουργός de l'évêque [7]; cependant elle est plus intime pour les prêtres, qui ont le privilège refusé aux diacres de coopérer à l'offrande des dons non encore consacrés [8].

L'*ordo* de la messe patriarcale de Constantinople, rédigé au IVe siècle par le protonotaire Démétrius Gémiste [9], est plus détaillé que la description de Siméon. Les évêques et prêtres qui assistent le patriarche en qualité de συλλειτουργοί [10] disent avec lui les antiennes et la prière de l'entrée, ils l'accompagnent et l'imitent dans ses mouvements et ses gestes; mais seul encore le patriarche prononce l'eucharistie, c'est-à-dire le canon, et la formule de la consécration.

Depuis cette époque les grecs ont notablement accentué la part des prêtres concélébrants. D'après le manuel récemment édité par le saint-synode de Constantinople, la coutume chez les *orthodoxes* est de réciter l'anaphore avec le prélat, sauf les paroles de l'institution ou de la consécration (auxquelles du reste ils refusent le caractère de paroles consécratrices); cette concélébration est usitée aux fêtes solennelles et aux funérailles [11]. Les Slaves vont plus loin : toutes les paroles, même celles de la consécration, sont dites à mi-voix par les prêtres, en même temps que l'évêque les dit à haute voix [12]. Les *uniates* du rit byzantin font de même, sauf « qu'ils chantent ensemble les paroles de la consécration, veillant à ne pas se devancer les uns les autres [13]. » Ils peuvent agir ainsi tous les jours s'ils le désirent [14]. Les *maronites*, de rit syrien, concélèbrent aussi, aux fêtes solennelles, aux obsèques et anniversaires des défunts et toutes les fois que la présence de plusieurs prêtres le demande [15]; les *coptes catholiques* agissent de même.

D'après Vansleb, les *coptes monophysites* admettent la concélébration d'un nouvel évêque ou d'un nouveau prêtre avec le prélat consécrateur à la messe d'ordination [16]. Mais, en dehors de là, ils paraissent l'ignorer. Vansleb décrit une messe solennelle célébrée devant le patriarche et plusieurs prêtres : ceux-ci ont quelques fonctions à remplir, mais pour le canon de la messe le célébrant paraît seul; et « quand un prêtre sert un autre prêtre qui dit la messe, ajoute Vansleb, le prêtre qui sert ne doit point consacrer ni bénir l'oblation [17]. » C'est actuellement encore la pratique ordinaire soit chez les catholiques, soit chez les monophysites [18] : le célébrant seul prononce l'anaphore; le rôle des « prêtres assistants », ou « concélébrants », se borne à quelques formalités rituelles telles que baiser l'évangile, participer à la bénédiction des offrandes et recevoir l'encens. Les récentes décisions du concile d'Alexandrie (1898) ont cependant permis aux prêtres catholiques de prendre une part active à la consécration les jours de fête [19].

III. Participation a la bénédiction des huiles. — Le rit romain actuel conserve certains vestiges d'une concélébration réelle à la bénédiction des saintes huiles. Amalaire, au IXe siècle, la connaissait comme usage romain, et d'un mot il en a indiqué la véritable origine. Il rapporte d'abord la rubrique du sacramentaire grégorien envoyé en France par le pape Hadrien à la fin du VIIIe siècle : *De oleo pro infirmo sic contenetur in sacramentario : Antequam dicatur, Per quem hæc omnia.., levantur de ampullis quas offerunt populi, et benedicit tam dominus papa quam omnes presbyteri* [20]. Et il ajoute : *Benedicit tam dominus papa quam omnes presbyteri ; mos est romanæ Ecclesiæ ut in confectione immolationis Christi adsint presbyteri, et simul cum pontifice verbis et manibus conficiant. At quia in ipsa periocha concluditur consecratio olei hujus, oportet ut simili modo sicut et cetera cum pontifice presbyteri oleum conficiant* [21]. Le raisonnement d'Amalaire est

[1] Cf. S. Jean Chrysostome, *In II Cor.*, XVIII, 3, *P. G.*, t. LXI, col. 526. — [2] *Didascalie des apôtres*, II, 58, Funk, *Didasc. et Const. apost.*, t. I, p. 168. — [3] C'est le cas du plus ancien eucologe byzantin (Brightman, *Liturgies eastern and western*, p. 309-352) et des recueils plus récents (Dmitrievsky, Εὐχολόγια, Kiev, 1901, *passim*); des liturgies alexandrines grecques et coptes (C. A. Swainson, *The Greek liturgies*, London, 1884, p. 2-73; Brightman, *op. cit.*, p. 113-188), etc. — [4] Théodore d'Amida, *Commentatio liturgica*, *P. G.*, t. CXL, col. 417 sq.; Germain de Constantinople, *Historia ecclesiastica...*, *P. G.*, t. XCVIII, col. 400 sq.; S. Maxime, *Mystagogia*, *P. G.*, t. XCI, col. 657 sq.; Siméon de Thessal., *De sacra liturgia*, *P. G.*, t. CLV. — [5] *Op. cit.*, c. XCVII, XCIX, *P. G.*, t. CLV, col. 289, 296. — [6] *Ibid.*, c. XCIV, col. 284 *b*. — [7] Siméon de Thess., *De sacris ordinationibus*, c. CLXXIX, *P. G.*, t. CLV, col. 385. — [8] Le même, *Expositio de divino templo*, c. XLVIII-XLIX, *P. G.*, *ibid*, col. 718. Cf. Goar, Εὐχολόγιον, Paris, 1647, p. 120, n. 45. — [9] J. Hubert, Ἀρχιερατικόν, Parisiis, 1676, p. 110-112; A. Dmitrievsky, Εὐχολόγια, Kiev, 1901, p. 301-319, 928; A. Papadopoulos-Kerameus, dans Ἀνάπαυσις, Athènes, 1890, p. 11-31. Cf. A. Petit, dans *Dictionn.*, t. I, col. 2738. — [10] Dmitrievsky, *op. cit.*, p. 306-308. Siméon de Thessalonique applique aussi ce terme aux évêques concélébrants à la messe de consécration d'un évêque, et il leur assigne pour fonction de réciter avec le patriarche « la supplication des catéchumènes et les autres prières, » mais il ne mentionne pas la consécration. Cf. son Περὶ τῶν ἱερῶν χειροτονιῶν βιβλίον, c. VII, éd. Assemani, *Codex liturgicus*, t. XII, p. 155. — [11] Ἱερατικὸν περίεχον τὰς θείας... λειτουργίας..., Constantinople, 1896, p. 145-150 : ἱερατικὸν συλλειτουργόν. Je cite cet ouvrage d'après J. Parisot, *La concélébration liturgique*, Lille, 1898, p. 14-15. — [12] A. v. Maltzew, *Liturgikon, die Liturgien der orth.-kath. Kirche d. Morgenl., unter Berücksichtigung d. bischöfl. Ritus*, Berlin, 1902, p. 233. — [13] C. Charon, *Les saintes et divines liturgies... en usage dans l'Église grecque catholique orientale*, Beyrouth, 1903, p. 199-201. — [14] Ce privilège leur a été reconnu par Benoît XIV, constitution *Demandatam* du 24 déc. 1743. Mansi, *Concil. ampl. coll.*, t. XLVI, col. 334 *c*. — [15] Conciles du Saint-Sauveur de 1790 et du Liban de 1806. Mansi, *op. cit.*, t. XLVI, col. 632 *a*, 737 *c*. — [16] J.-M. Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, Paris, 1677, p. 171, 177. — [17] *Ibid.*, p. 36, 194-201. — [18] Marquis de Bute, *The Coptic morning service for the Lord's day* (traduction de la liturgie copte de S. Basile), London, 1882 (2e éd., 1909), p. 9, 23, 38, 72. — [19] C. Charon, *loc. cit.* — [20] Ce texte concorde exactement avec celui du sacramentaire grégorien, éd. Muratori, *Lit. rom. vet.*, t. II, col. 55. Migne a imprimé *episcopi*, mais c'est *presbyteri* qu'il faut lire, comme plus bas. — [21] *De eccles. officiis*, l. I, c. XII, *P. L.*, t. CV, col. 1016 *b*, *c*.

des plus simples : attendu qu'à Rome les prêtres consacrent la sainte eucharistie avec le pape en usant des mêmes paroles et des mêmes gestes que lui, puisque, d'autre part, la bénédiction de l'huile des infirmes se trouve insérée (comme aujourd'hui) dans la formule du canon, il est naturel que les prêtres la récitent, eux aussi, et qu'ils participent ainsi à cette consécration.

Amalaire n'a pas songé à rechercher la date d'origine de cet usage romain. Mais son explication vaut sans doute pour les siècles qui l'ont précédé. De temps immémorial en effet la bénédiction de l'huile pour les infirmes s'accomplissait durant la messe, non seulement le jeudi saint, mais tous les jours de l'année. Car la fixation de la consécration des trois huiles au jeudi saint n'est pas antérieure au IVe siècle. Cf. HUILES. Pour les catéchumènes et la confirmation, l'évêque consacrait l'huile et le chrême chaque fois qu'il administrait le baptême solennel; quant à l'huile destinée aux malades, les fidèles la présentaient à l'offrande en même temps que le pain et le vin du sacrifice, et elle était sanctifiée au cours même de la messe. C'est ce dont nous rendent parfaitement compte les plus anciennes collections liturgiques connues, les *Canons d'Hippolyte*, la *Constitution égyptienne*, le *Sacramentaire de Sérapion*. Dans ces documents, nous l'avons vu plus haut, la concélébration eucharistique n'est énoncée qu'en termes voilés; mais nous avons de bonnes raisons de croire qu'à Rome elle existait dès les origines, et que par conséquent de très bonne heure elle entraîna la concélébration dans l'acte de sanctification de l'huile des infirmes, pour la raison même qu'indique Amalaire.

Cette coopération des simples prêtres se maintint assez longtemps dans le rit romain. L'*Ordo romanus vulgatus* (IXe-Xe siècle), qui avec des éléments étrangers conserve nombre de traditions romaines, dit de l'évêque : *exorcizet et benedicat illud* (sc. *oleum infirmorum*) *tam ipse quam omnes presbyteri qui adsunt* [1]. Bien plus, l'*Ordo X* de Mabillon, conservé jusqu'au XIVe siècle dans le rituel de la cour pontificale, atteste encore l'antique usage [2] : *pontifex et omnes episcopi et presbyteri cardinales et alii assistentes dicant plana voce, Exorcizo te..., Emitte quæsumus*, c'est-à-dire qu'ils concélèbrent véritablement. Mais ajoutons que certaines rédactions tardives de cet *Ordo* papal montrent une tendance à supprimer cette participation des prêtres [3].

Les sacramentaires grégoriens écrits en France aux IXe et Xe siècles ont adapté à l'usage des évêques la rubrique du ms. romain d'Hadrien : *Tunc offertur pontifici oleum et benedicit eum tam ipse quam omnes presbyteri* [4]. La coutume se maintenait encore, avec celle de la concélébration eucharistique, le jeudi saint, dans certaines églises de France, à Paris, Blois, Sens, Chartres (XVIIe siècle) [5]. Dans le rit romain actuel, la bénédiction de l'huile des infirmes a cessé de s'accomplir à l'autel comme jadis, et les prêtres n'en sont plus que les témoins.

Pour la consécration du chrême et de l'huile des catéchumènes, ils sont, au contraire, encore aujourd'hui, *tanquam ejus* (*pontificis*) *testes et ministerii chrismatis cooperatores* [6]. Leur présence à la cérémonie est un vestige authentique de l'ancienne liturgie pontificale où le pape officiait entouré de tout le clergé de Rome. Les sept diacres rappellent le même souvenir et ils ont toujours, à la consécration du chrême, la fonction spéciale, *tanquam ministri et inspectores*, qu'ils ont déjà au VIe siècle en qualité de *custodes episcopo consecranti* [7].

Un pontifical parisien du XVe siècle (fig. 3204) conserve encore un souvenir de la coopération des

3204. — Concélébration.
Bibl. nat. Paris, cod. lat. *962*.
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. V, pl. 435.

prêtres à la consécration des huiles. Elle se borne aujourd'hui à l'exorcisme, sous la forme mystérieuse de la *halatio*, et au salut adressé aux saintes huiles. Mais l'*Ordo romanus X* leur fait la part plus large : ils disent à mi-voix les formules d'exorcisme et de consécration pendant qu'elles sont chantées par le pape [8]. L'usage a été emprunté à la bénédiction de l'huile des infirmes, laquelle avait toujours eu lieu durant la messe; il n'était pas primitif, puisque, à l'origine, le chrême était bénit au moment du baptême et non pas à la messe. Aucune trace de concélébration pour la consécration du chrême chez les grecs et les Orientaux; leurs patriarches se réservent toute la fonction avec un soin jaloux [9]. Par contre, il est fort possible que le droit qu'ils concèdent aux simples prêtres, de bénir l'huile des infirmes [10], provienne du fait déjà signalé que cette bénédiction appartient à la liturgie de la messe.

IV. L'« IMPOSITION DES MAINS DU PRESBYTERIUM » A L'ORDINATION. — Ce n'est qu'un détail du rite essentiel de l'ordination qui doit maintenant nous arrêter, mais c'est un point intéressant où l'usage actuel va rejoindre directement la pratique apostolique. *Noli negligere gratiam quæ in te est*, écrivait saint Paul à Timothée, *quæ data est tibi per prophetiam cum impositione manuum presbyterii* [11]. Il est difficile de savoir si l'apôtre faisait allusion à l'ordination sacer-

[1] Hittorp, *De eccles. officiis*, Paris, 1610, col. 63. — [2] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1011. — [3] Cf. Gattico, *Acta cæremonialia S. R. E.*, Romæ, 1753, p. 209. — [4] Éd. H. Ménard, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 83. — [5] Cf. de Moléon, *Voyages liturgiques de France*, Paris, 1718, p. 172, 231, 247. — [6] *Pontif. roman.*, III, *In cœna Domini*. — [7] Synode romain du VIe siècle, can. 13. Duchesne, *Liber pontif.*, t. I, p. CXXXIX; *Pontif. rom.*, *loc. cit.* Cf. dom de Puniet, *Du rite des processions à la consécration des saintes huiles*, dans *Rassegna gregoriana*, 1909, col. 349-353. — [8] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1012; Gattico, *op. cit.*, p. 209-210. — [9] Cf. L. Petit, *La consécration du saint chrême*, dans *Échos d'Orient*, 1900, t. III, p. 129-142; Denzinger, *Ritus Orient.*, t. I, p. 248-265; t. II, p. 526-551. — [10] Droit mentionné par Théodore de Cantorbéry († 690), dans son capitulaire, éd. Haddan and Stubbs, *Councils... of Great Britain*, Oxford, 1871, t. III, p. 193. — [11] I Tim., IV, 14.

dotale de son disciple, ou à sa consécration épiscopale; la dernière acception est plus vraisemblable. Quoi qu'il en soit, la tradition liturgique a interprété le passage dans les deux sens; aujourd'hui encore on peut voir, soit à la consécration d'un évêque, soit à l'ordination d'un prêtre, plusieurs ministres sacrés participer à l'imposition des mains. Le rit étant essentiel, il y a là comme à la messe concélébration réelle.

1° Pour les *évêques*, la chose ne fait aucune difficulté. Il est, depuis fort longtemps, de règle en Orient aussi bien qu'en Occident que deux évêques au moins assistent le prélat consécrateur et participent avec lui à la transmission de la grâce épiscopale. Ils représentent les évêques coprovinciaux de l'élu, dont les anciens canons réclamaient l'assentiment pour que l'on pût procéder à la consécration. *Omnes episcopi consentiunt, manus ei imponentes*, dit la *Constitution ecclésiastique égyptienne* [1]. Tous procédaient à l'imposition des mains, mais un seul choisi par eux — plus tard ce fut l'office du métropolitain — prononçait la formule de consécration [2].

De temps immémorial, l'évêque de Rome était ordonné par trois évêques de la province, comme il est prouvé par la notice du pape saint Marc († 336) au *Liber pontificalis*, et, d'une façon plus sûre encore, par saint Augustin : *Romanus pontifex solet ordinari a tribus episcopis, quorum primus est Ostiensis* [3]. Ils s'unissaient dans l'imposition des mains, puis se partageaient les trois oraisons de la cérémonie qui sont encore au Pontifical romain [4].

Cette idée de la concélébration dans la transmission du pouvoir d'ordre est encore accentuée par l'intervention du livre des évangiles représentant Dieu lui-même, selon l'antique cérémonial des jugements [5]. On le plaçait sur la tête de l'élu pendant que le prélat prononçait la consécration, pour attester clairement que la source authentique de la hiérarchie ecclésiastique est en Dieu [6]. Cet intéressant symbolisme s'est conservé dans l'usage actuel. On a, de plus, précisé le sens de la fonction en ajoutant les mots *Accipe Spiritum Sanctum*, que les trois concélébrants disent ensemble en imposant les mains. Tous trois concourent efficacement à la transmission du don.

2° Plus délicate est la question de la part accordée aux simples prêtres dans l'*ordination sacerdotale*. Elle se rattache au problème épineux, qu'il ne nous appartient pas d'aborder ici, de la distinction primitive entre les pouvoirs épiscopaux et ceux des simples prêtres, ou d'une façon plus générale entre les *episcopi* et les *presbyteri* mentionnés dans la littérature du Ier siècle. Rappelons seulement que des textes paraissent établir qu'il y avait entre eux parité de *pouvoirs*, sinon de juridiction, autrement dit qu'ils avaient tous, sous la présidence des apôtres, la plénitude des pouvoirs sacerdotaux. Ainsi pouvaient-ils participer tous réellement à l'ordination des ministres sacrés : ...*Gratiam quæ in te est... per prophetiam cum impositione manuum presbyterii* [7]. Ils auraient ainsi concélébré réellement, comme ils continuèrent à le faire pour l'oblation du saint sacrifice. S'il en fut réellement ainsi à l'origine, dès la disparition des apôtres cet état de choses dut être modifié, lorsque partout les évêques furent institués à la tête des églises comme successeurs des apôtres et en place des collèges de *presbyteri* qui avaient jusque-là fonctionné sous la direction des apôtres. La plénitude des droits sacerdotaux, le pouvoir d'ordination en particulier, ne cessa plus d'être l'apanage de l'évêque, chef unique de l'église; mais le rite liturgique demeura comme témoin de la discipline primitive. On s'expliquerait ainsi fort bien que saint Isidore de Séville (VIIe siècle), reproduit plus tard par saint Yves de Chartres (XIIe siècle), ait pu dire : *sola propter auctoritatem summo sacerdoti clericorum ordinatio et consecratio servata est, ne a multis Ecclesiæ disciplina vindicata concordiam solveret, scandala generaret* [8].

Quoi qu'il en soit, les simples prêtres imposent les mains avec l'évêque au diacre promu à la dignité sacerdotale. Actuellement il y a même double imposition, des deux mains d'abord, avec contact matériel, puis de la main droite; cette dernière imposition, commune à tous les prêtres assistants, accompagne l'invitatoire préalable à la consécration; il serait plus naturel qu'elle s'étendît à la prière qui suit, ainsi que l'a fait remarquer dom Guéranger [9]. De même l'imposition des mains durant la consécration se réduit à présent à l'extension des mains, *extensis manibus ante pectus*. Mais peu importe, c'est l'ensemble qu'il faut considérer, et l'on y retrouve les données de l'antiquité. Les *Statuta Ecclesiæ antiqua*, ou *Statuta ecclesiastica* [10], document rédigé en Gaule au VIe siècle [11], mais composé d'éléments divers, romains et orientaux, disent simplement que les prêtres tiennent les mains près de celles de l'évêque *super caput presbyteri, episcopo eum benedicente*, c'est-à-dire pendant que l'évêque prononce la consécration [12]. Ils concordent en cela avec les collections anciennes, *Canons d'Hippolyte*, *Constitution égyptienne*, *Testament du Seigneur : episcopus presbyterum ordinet ; manum suam capiti ejus imponat, omnibus presbyteris eum tangentibus, et oret dicens* [13]... Les *Ordines romani* cependant se taisent sur ce détail; les sacramentaires léonien et grégorien (d'Hadrien), de même ; ce qui ne prouve pas absolument qu'il fût ignoré à Rome, comme il le fut en Orient à partir du Ve siècle environ; mais il reparaît dans les livres romains, à la suite de la tradition gélasienne, sous la forme du décret des *Statuta*.

C'est dans cette décision des *Statuta*, commentée à l'aide de l'ancienne *Constitution égyptienne*, que nous retrouvons, outre l'attestation du rit, l'indication de sa véritable portée. Car il est entendu qu'à dater de la fin du premier siècle au moins il n'est plus question de pouvoir d'ordre pour les simples prêtres. Tout vient

[1] Hauler, *Didasc. fragmenta*, p. 103; Funk, *Didasc. et Const. op.*, t. II, p. 98. — [2] *Ibid.*; *Canons d'Hippolyte*, éd. Duchesne, *Origines...*, 3e éd., p. 526. — [3] *Breve colloquium*, III, 16, *P. L.*, t. XLIII, col. 641. — [4] *Liber diurnus roman. pontif.*, II, 86 (al. c. LVII), *P. L.*, t. CV, col. 39 *a*; éd. de Rozière, Paris, 1869, p. 99; *Ordo rom. IX*, 5, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1006; *Ordo* de Corbie, cité par D. H. Ménard, *P. L.*, col. 505, n. 778. — [5] Cf. Code Justinien, *De judiciis*. — [6] *Const. apostol.*, VIII, IV; *Ordo rom. IX*, 5, *loc. cit.*; *Liber diurnus*, *loc. cit.* Voir *Dictionn.* au mot : CONSÉCRATION ÉPISCOPALE, col. 2592. — [7] *Stat. Eccl. antiq.*, c. CX, *P. L.*, t. LVI, col. 887. De ce texte cependant il faut rapprocher le passage parallèle de II Tim., I, 6 : *gratiam Dei quæ est in te per impositionem manuum mearum*, où saint Paul dit avoir seul consacré son disciple Timothée. « L'imposition des mains de l'apôtre, remarque à ce sujet M. Michiels, a été la cause, celle des prêtres n'a été qu'un simple cérémonial, comme l'indiquent assez les conjonctions διὰ et διά employées avec le génitif, la première signifiant la concomitance, la seconde la causalité. » *Dictionnaire apologétique de la foi cath.*, éd. d'Alès, au mot *Évêques*. — [8] *De ecclesiast. officiis*, l. II, VII, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 787; Yves de Chartres, *Sermo de excellentia sacrorum ordinum*, *P. L.*, t. CLXII, col. 548 *b*. Cf. Rhaban Maur, *De clericorum instit.*, l. I, VI, *P. L.*, t. CVII, col. 302 *b*. — [9] Cataland, *Pontif. romanum comment. ornat.*, Paris, 1850, t. I, p. 234. — [10] Hittorp, *De divinis officiis*, Paris, 1610, col. 105. — [11] On peut-être dès la fin du Ve siècle. Cf. dom G. Morin, dans *Rév. bénéd.*, 1913, p. 340. — [12] *P. L.*, t. LVI, col. 879. Ce document a grandement influencé le rit romain; sur les *Statuta Ecclesiæ antiqua*, cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles* t. II, part. I, p. 103 sq. — [13] Hauler, *Didasc. fragm.*, p. 103.

de l'évêque; sans le concours de l'évêque, leur imposition des mains n'aurait aucune valeur. Mais, jointe à celle de l'évêque, elle a une signification déterminée. Les *Statuta* disent du diacre : *diaconus cum ordinatur, solus episcopus... manum super caput illius ponat,* QUIA NON AD SACERDOTIUM SED AD MINISTERIUM CONSECRATUR. Le lecteur attentif peut y reconnaître déjà la rubrique introduite au milieu de la préface consécratoire des diacres au pontifical romain : *Hic solus pontifex ponit super caput cuilibet ordinando...* QUIA NON AD SACERDOTIUM SED AD MINISTERIUM CONSECRANTUR. Les mêmes termes se trouvaient déjà dans la version latine de la *Constitution égyptienne* datant du IVe siècle environ : *diaconus cum ordinatur...* SOLUS *episcopus imponat manum propterea* QUIA NON IN SACERDOTIO ORDINATUR SED IN MINISTERIO *episcopi... ; non enim est particeps consilii in clero... non accipiens communem presbyteri spiritum cum cujus participes presbyteri sunt...; super presbyterum autem etiam presbyteri superimponant manus propter communem... cleri spiritum* [1].

En vertu de son ordination, le nouveau prêtre — à la différence du diacre qui n'est que serviteur — entre de plein droit dans le *presbyterium* ou conseil de l'évêque [2]; c'est un point sur lequel les documents primitifs, si discrets sur les prérogatives des simples prêtres, appuient avec insistance. *Ut episcopus absque consilio compresbyterorum suorum clericos non ordinet,... nullam causam audiat absque præsentia clericorum suorum,* disaient les *Statuta* [3] résumant toute la tradition antique. Cette institution du *presbyterium,* conseil de l'évêque, semble avoir inspiré les anciennes règles monastiques, celle de saint Benoît en particulier qui insiste sur l'obligation faite à l'abbé d'user du conseil de sa communauté [4]. Dans les deux cas, le supérieur reste dépositaire de l'autorité; mais il a des conseillers qu'il a choisis ou simplement agréés et qui forment son cortège habituel.

Dans la tradition monastique, l'assentiment donné par la famille à l'agrégation d'un nouveau membre se marque par le baiser de paix emprunté du reste au rituel des ordinations. Telle devait être la signification symbolique de l'imposition des mains du *presbyterium :* reconnaissance, plutôt que concession, des droits du nouveau prêtre à entrer dans le conseil épiscopal, *propter communem... cleri spiritum.*

V. RITES DIVERS. — 1° Le principe énoncé plus haut trouva très anciennement son application dans les rites du *baptême* solennel. A l'origine, ils sont toujours célébrés par l'évêque; mais de même qu'à la messe les prêtres exercent avec lui leur droit à la consécration de l'eucharistie, de même, au baptême, concède-t-il à ses ministres subalternes de le seconder dans la fonction selon les pouvoirs de leur ordre. Non seulement il appartient aux exorcistes de prononcer les formules d'exorcisme préparatoires à la réception du sacrement, mais dans l'administration du baptême, à Rome en particulier, l'évêque fait intervenir les prêtres et les diacres, quelquefois même, en cas de nécessité, des sous-diacres et des acolytes; mais il se réserve l'onction de la confirmation, tandis qu'à dater du IVe siècle c'est aux prêtres qu'il appartient de conférer l'onction postbaptismale [5].

Les anciennes constitutions, *Canons d'Hippolyte* et documents connexes, offrent une disposition presque identique [6] à celle des *Ordines romani.* Les prêtres assistants baptisent et donnent la première onction, l'évêque confirme. En Orient où les néophytes reçoivent des onctions sur tout le corps, les diaconesses et les veuves ont leur ministère spécial pour le baptême des femmes : les prêtres commencent les onctions sur le front, et ce sont elles qui achèvent [7]; mais on a bien soin de spécifier que cela ne confère pas aux diaconesses le droit de baptiser; car tout est réglé dans les rites de la concélébration; il n'y a pas confusion des pouvoirs, mais exercice régulier des prérogatives afférentes à chaque ordre de la hiérarchie.

2° Comme le passage de saint Paul relatif à l'ordination, le texte de saint Jacques qui mentionne l'*onction des infirmes* est susceptible, à première vue, d'être interprété dans le sens d'une œuvre collective du presbytérium : *Infirmatur quis in vobis? Indueat presbyteros ecclesiæ et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini.* Les grecs, et les Orientaux après eux, l'ont ainsi compris, et, actuellement encore, la fonction est accomplie, en principe du moins, par sept prêtres [8]. Selon l'eucologe byzantin, chacun des sept prêtres successivement récite une oraison particulière, puis confère l'onction à l'infirme en prononçant une formule que tous répètent à leur tour [9] : ainsi les grecs pensent-ils observer à la lettre le précepte de l'apôtre quant à la pluralité des officiants; la double idée de la prière et de l'onction se traduit chez eux jusque dans le nom d'εὐχέλαιον (εὐχή, ἔλαιον) donné à ce sacrement [10]. Cette interprétation du *presbyteros ecclesiæ* n'est pas inconnue en Occident. Plusieurs anciens documents accusent la présence à l'« administration » des malades de plusieurs prêtres à qui il appartient d'imposer les mains et de prendre part aux prières, quelquefois même aux onctions [11]. Nous ne saurions toutefois présenter ces usages comme des vestiges authentiques des institutions primitives [12].

3° Le cas est différent pour la *dédicace des églises.* Dès la plus haute antiquité, cette solennité a été l'occasion de nombreuses réunions de prélats. C'est à eux qu'on réservait d'ordinaire l'honneur d'accomplir l'un des rites essentiels de la dédicace, la translation des reliques. Au rapport de l'historien grec Théophanes [13], ce furent les deux patriarches de Constantinople et d'Alexandrie qui transportèrent les reliques destinées à la consécration de la basilique de sainte Irène (A. D.

[1] Hauler, *op. cit.*, p. 109. Cf. Funk, *Didascalia et Const. apost.*, Paderborn, 1905, t. II, p. 103-104 et notes; *Canons d'Hippolyte*, éd. Duchesne, *Origines*, 3e éd., p. 527; *Testamentum Domini*, éd. Rahmani, Mayence, 1899, p. 93, ces deux textes n'ont pas le développement : *non enim est particeps... spiritum.* — [2] La *Didascalie* (IIIe siècle) et après elle les *Constitutions apostoliques* donnent aux prêtres comme aux conseillers des cours civiles le titre de σύμβουλοι de l'évêque : l. II, XXVIII, 4, éd. Funk, *Didasc. et Const. apost.*, t. I, p. 108-109. — [3] Can. 22 et 23, *P. L.*, t. LVI, col. 879. — [4] *Regula*, c. III, XXI, LXV. Cf. *Regula magistri*, c. II. — [5] *Ordo romain* d'Einsiedeln, éd. Duchesne, *Origines du culte*, 3e éd., p. 483; *Ordo rom.* de Saint-Amand, *ibid.*, p. 469-470; *Liber pontificalis*, notice de Boniface V, éd. Duchesne, t. I, p. 321-322; *Ordo rom. I*, 43-44, et *VII*, 11, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 956-957, 999-1000. Cf. *Dictionn.*, t. II, col. 309, et art. CONFIRMATION. — [6] Cf. *Dictionn.*, t. II, col. 261-262. — [7] *Didascalie* (IIIe siècle) édit. Funk, *Didasc. et Const. apost.*, t. I, p. 208-210; *Const. apost.*, III, XVI, *ibid.*, p. 209-211; *Testamentum Domini*, éd. Rahmani, p. 129. — [8] Cf. Denzinger, *Ritus Orientalium*, t. I, p. 187-188. — [9] Goar, Εὐχολόγιον, Paris, 1647, p. 408-441. Fonction analogue chez les coptes (Denzinger, *op. cit.*, t. II, p. 497, 501-506) et les syriens. *Ibid.*, p. 506-517. — [10] Cf. Siméon de Thessalonique, Περὶ τῆς ἱερᾶς τελετῆς τοῦ ἁγίου ἐλαίου ἤτοι τοῦ εὐχελαίου, *P. G.*, t. CLV, col. 515 sq. — [11] Cf. dom H. Ménard, dans *P. L.*, t. LXXVIII, col. 520, n. 909; col. 540, n. 7; dom Martène, *De ant. eccl. rit.*, l. I, c. VII, art. IV, ord. 4, 5, 7, etc. — [12] M. F. W. Puller, *The anointing of the sick*, London, 1904, p. 135, et notes, propose le IXe siècle comme date probable de composition de l'*ordo* byzantin; et il paraît bien que les autres rits orientaux s'en sont inspirés. — [13] *Chronographia*, *P. G.*, t. CVIII, col. 500.

551); un artiste alexandrin du VIe siècle a gravé ce souvenir sur l'ivoire (trésor de Trèves. *Dictionn.*, t. II, fig. 1762)[1]. Plusieurs relations à partir du IXe siècle mentionnent des dédicaces avec consécration de plusieurs autels accomplie par différents évêques[2]. C'est l'usage qui s'est conservé jusqu'à présent. Un panneau de l'ancienne châsse de saint Hydulphe montre deux évêques procédant simultanément à une consécration d'église (fig. 3205). Quelquefois, mais

3205. — Concélébration; ancienne châsse de saint Hydulphe, XII siècle.
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. VII, pl. 592.

plus rarement, on voit les prélats se partager les onctions des murailles ou l'inscription des alphabets[3] : autant de marques de la préoccupation constante qu'avaient les anciens d'attester la communion intime qui unit entre eux les membres de la hiérarchie.

4° Il n'est pas enfin jusqu'aux rites du couronnement des rois qui ne portent une trace de l'usage de la concélébration. La prière de consécration est récitée de concert par tous les prélats assistants, ainsi que le note encore le Pontifical romain : *orationem quam dicunt etiam omnes pontifices parati... dicunt etiam (illi) alia benedictionem et coronationem ipsam concernentia.* Le plus ancien sacre d'un roi de France dont on ait gardé le souvenir, celui du premier des carolingiens, Pépin le Bref, avait été accompli *per manus beatorum sacerdotum (= episcoporum) Galliæ et electionem omnium Franchorum*[4]. Une remarquable miniature du *cod. lat. 1141* de la Bibliothèque nationale à Paris (IXe siècle) figure précisément un empereur recevant la couronne : deux archevêques tournés vers lui font le geste de la bénédiction[5]. Le couronnement par les évêques ou par le pape avait en effet pour caractère de reconnaître et confirmer au nom de Dieu le pouvoir confié légitimement au souverain par le choix de ses sujets. Aussi les seigneurs temporels partageaient-ils souvent avec les seigneurs spirituels l'honneur de poser la couronne sur la tête du roi; et le peuple lui-même avait toujours sa part dans la solennité sous la forme des louanges et acclamations qui témoignaient de son assentiment. Une autre coutume se rencontrait chez les anciens Celtes, qui rappelle d'une façon assez curieuse le cérémonial de l'onction des malades chez les grecs. Sept ecclésiastiques officiaient en même temps et récitaient les prières; et on a remarqué que dans l'ancien pontifical d'Egbert il y a précisément *sept* formules de consécration, sans doute d'origine celtique, et qui devaient être récitées par sept prélats différents[6]. Le rite de la consécration épiscopale du pape présente une particularité analogue. Cf. ci-dessus, col. 2483.

VI. Bibliographie. — Tommasi, *Disquisitio de fermento*, dans Ciampini, *De perpetuo azymorum usu*, Romæ, 1688, p. 113-128; et Vezzosi, *Thomasii opera omnia*, in-4°, Romæ, 1754, t. VII, p. 51-59. — J. Morin, de l'Oratoire, *Commentarius de sacris Ecclesiæ ordinationibus*, in-fol., Antuerpiæ, 1695, p. III, exerc. VIII, *De episcopis et presbyteris multis simul sacrificantibus* (très insuffisant comme documentation). — Dom Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, in-fol., Rotomagi, 1700; Antuerpiæ, 1736, l. I, c. III, art. 8, n. 2. — R. H. Drouin, O. P., *De re sacramentaria*, Venetiis, 1737, t. II, p. 215 sq. — Duguet, *Conférences ecclésiastiques*, in-4°, Cologne, 1742, t. II, p. 31-47 : *Sur les canons 19 et 20 du premier concile d'Arles, touchant l'usage de donner place aux évêques étrangers pour offrir le sacrifice, et touchant le nombre des évêques qui devoient se trouver à l'ordination d'un autre.* — D. Giorgi, *De liturgia romani pontificis*, in-4°, Romæ, 1743-1744, t. II, diss. I, c. I; t. III, diss. I : *De antiquo concelebrationis ritu in missarum solemnitate romani pontificis* (excellent). — J Bona, *Rerum liturgicarum libri duo*, Romæ, 1671; éd. R. Sala, Aug Taurin., 1749, t. II, p. 21-24, l. I, c. XVIII, 9. — J. Parisot, *La concélébration liturgique*, dans *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1898, p. 97-114, et, à part, 18 p., Lille, 1898 (reproduit en grande partie, Giorgi, *op. cit.*). — F. Magani, *L'anticha liturgia romana*, in-8°, Milano, 1899, t. III, p. 30-38 (combat la thèse de la concélébration). — C. Charon, *Les saintes et divines liturgies... en usage dans l'Église grecque catholique d'Orient*, in-32, Beyrouth, 1903, p. 199-204. — Dom L. Gougaud, *Les rites de la consécration et de la fraction dans la liturgie celtique de la messe*, dans *Report du XIXe congrès eucharistique*, *Westminster*, London, 1909, p. 348-361.

P. de Puniet.

CONCILES. — I. Monuments. II. Liturgie. III. Diplôme. IV. Épigraphie.

I. Monuments. — L'art chrétien de la période que nous étudions ne s'est appliqué que tardivement et rarement à rappeler le souvenir des conciles. Avant tout et pour déblayer, rappelons que le prétendu concile de 417, tenu sous le pape Zosime, qui décorait la basilique de Saint-Clément à Rome, est une représentation du jugement dernier, d'ailleurs digne d'attention[7]. A Bethléhem, dans l'église de la Nativité, la décoration en mosaïques de la nef n'est pas antérieure au XIIe siècle[8]; on y voit des inscriptions résumant les sentences principales des anciens conciles de Laodicée, de Gangres, de Carthage, d'Antioche, d'Ancyre et de Sardique[9].

La querelle des iconoclastes donna occasion à des peintures fort curieuses commandées par Étienne, évêque de Naples († 797), pour l'église dédiée à saint

[1] Cf. H. Leclercq, *Manuel d'arch.*, Paris, 1907, t. II, p. 350, note 3. Pour les différentes interprétations données à ce monument, cf. É. Molinier, *Les ivoires*, Paris, 1896, p. 74-76. — [2] Dom Martène, *op. cit.*, l. II, c. XIII, v. — [3] Cf. Benoît XIV, *Epist. ad Engelbertum*, dans *Bullarium Bened. XIV*, Prati, 1847, t. III, p. II, Append., p. 452-455. — [4] Relation du moine de Saint-Denis rédigée en 777, *Mon. Germ.*, *Script. rer. Merov.*, in-4°, Hannoveræ, 1885, t. I, p. 465. — [5] L. Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, p. 146. Reproduction dans Lommdre, *Les arts somptuaires*, in-4°, Paris, 1878, t. I, pl. [23]. — [6] Marquis de Bute, *Scottish coronations*, dans son volume d'*Essays*, 1902, p. 30 sq.; H. Thurston, *The coronation ceremonial, its true history and meaning*, London, 1902; 2e édit., 1911, p. 15-16. — [7] J. Wilpert, *Le pitture della basilica primitiva di S. Clemente*, dans *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, 1906, t. XXVI, p. 254 sq. — [8] De Vogüé, *Les églises de Terre Sainte*, in-4°, Paris, 1860, p. 63-106, pl. III. — [9] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1929, fig. 516; col 2707, fig. 900; t. II, col. 829, fig. 1547.

Pierre dans l'enceinte de l'évêché de cette ville. Ces peintures ornaient le portique et représentaient un sujet qu'on retrouvera dans le manuel des peintures de l'Athos : les six conciles œcuméniques [1]. Ces peintures doivent être rapprochées de celles que le pape Constantin, près d'un siècle auparavant (en 712), avait fait exécuter sous le portique de Saint-Pierre de Rome [2]. Sur ces peintures de Saint-Pierre de Rome, les conciles étaient représentés, comme dans le *Grégoire de Nazianze* de la Bibliothèque nationale à Paris, par des groupes de personnages (*gesta* SANCTORUM CONCILIORUM) et non sous la forme symbolique des grandes tablettes, couvertes de sentences des assemblées œcuméniques, que l'on voit disposées sous des édicules, dans les mosaïques de Bethléhem. A Rome comme à Naples les images des conciles ont disparu depuis longtemps ; à Rome c'était surtout une protestation qu'élevait le pape contre le sacrilège que l'empereur monothélite Philippe avait commis à Constantinople en détruisant les images du sixième concile par lequel avait été condamnée sa propre hérésie; à Naples, l'évêque avait songé avant tout à glorifier la foi orthodoxe et à rappeler les luttes de son prédécesseur Paul pour la vraie doctrine. Nous ne dirons rien ici d'une interprétation inexacte donnée du bandeau inférieur de la coupole du baptistère des Orthodoxes à Ravenne. Le trône et les sièges disposés à l'entour et dans lesquels on avait pensé voir les ymbole d'un concile figurent l'étimasie. Voir ce mot.

On voit que jusqu'ici la représentation des conciles est assez mal partagée dans l'art chrétien et c'est cependant tout ce que nous croyons pouvoir mentionner. Nous avons déjà donné deux croix d'Aycliffe, près Darlington, dans le comté de Durham, qui seraient commémoratives des conciles de 782 et de 789 [3]. Cette interprétation est une simple hypothèse.

II. LITURGIE. — Pitra a publié ses notes contenant la description sommaire du *codex Rachionis*, daté de l'année 787, et brûlé par les Allemands en 1870 [4]. Après un prologue de l'évêque Rachion, commençait le cérémonial observé dans les assemblées conciliaires d'Espagne tel qu'il fut réglé au IVe concile de Tolède, présidé par saint Isidore. On lit de plus les prières récitées à chaque session par le président seul, debout devant les évêques agenouillés. La première est l'*Adsumus*, conservée dans le Pontifical, et en usage, aujourd'hui encore, dans les assemblées synodales et dans les consistoires pontificaux. Cet *ordo de concilio celebrando* a été publié par Mansi d'après des manuscrits espagnols étudiés par Garcia Loaisa [5]; son intérêt est restreint parce qu'il est spécial à l'Espagne.

III. DIPLÔME. — Nous possédons encore la teneur d'une *evectio* de l'an 314 pour servir à trois évêques donatistes mandés au concile d'Arles. L'empereur leur accordait le voyage gratuit par la poste impériale. *Petronius, Annianus et Julianus Domicio Celso vicario Africæ, quoniam Luciænum, Capitonem, Fidentium et Nasutium episcopos et Mammarium presbyterum (erant hi donatistarum coriphæi) qui secundum cæleste præceptum domini Constantini, maximi, invicti, semper Augusti, ad Gallias cum aliis legis ejus hominibus venerant, dignitas ejus ad fures proprios venire præcepit. Angariatem his cum annonaria competentia usque ad Arelatensem portum, secundum imperatum æternitatis ejusdem clementissimi principis, dedimus, frater, qua inde Africam navigent : quod sortiatim tuam litteris nostris scire conveniat. Optamus te, frater, felicissimum bene valere* [6]. Ammien Marcellin dit que « l'usage continuel des chevaux de service par la foule des prélats qui, dans la pensée de faire triompher chacun son opinion, couraient de synode en synode, avait énervé les transports publics [7]. » Cette raison aura pu servir de prétexte à la mesure prise en 362 par Julien, qui retira aux évêques le privilège de faire usage de la poste impériale pour se rendre aux convocations conciliaires, qui n'en furent d'ailleurs pas moins fréquentes.

IV. ÉPIGRAPHIE. — Le recueil épigraphique de Petrus Sabinus [8], composé en 1494, nous a conservé le texte d'un concile romain de l'année 732 transcrit sur des tables de marbre. Le *Liber pontificalis*, dans la notice de Grégoire III, faisait mention de ce monument : *fecit oratorium... quorum* (omnium sanctorum) *festa vigiliarum a monachis trium monasteriorum illic servientium cotidie per ordinem existentia atque natalitiorum missas in eodem loco celebrare instituens in canone ita a sacerdote dicendum :* Quorum solemnitas hodie in conspectu tuæ maiestatis celebratur, Domine Deus noster, toto in orbe terrarum. *Quam institutionem in eodem oratorio* TABULIS LAPIDEIS *conscribere fecit* [9]. Maphæus Vegius parle lui aussi de *duas tabulas marmoreas positas in utroque latere oratorii S. Mariæ in cancellis, quarum auctor Gregorius III. Videmus ibi nonnulla...* (eum) *statuisse observanda a congregationibus trium monasteriorum apud basilicam S. Petri positis ipsique servientibus, sanctorum scilicet Joannis et Pauli, S. Stephani et S. Martini* [10]. Petrus Mallius, dans sa description *de oratorio beatæ Mariæ, quod est in choro canonicorum* [11], ne rappelle pas le texte sur marbre que Petrus Sabinus nous a seul conservé [12]. La première dalle a entièrement disparu; un fragment subsistait au XVIe siècle de la seconde dalle : il a été vu par Alfaranus *nella munitione della fabrica* [13], il n'en subsiste plus qu'un débris dans les cryptes Vaticanes [14]. Toutefois Sabinus se trompait sur un point, quand il désignait comme *prima tabula et altera* les dalles qui sont en réalité la deuxième et la troisième; le fait est certain, puisque la première fut retrouvée, sauf le début, en 1616 [15]. C'est à l'aide de ces fragments et de la transcription du manuscrit de Sabinus que J.-B. De Rossi a pu reconstituer le texte qui se lisait

[1] *Monum. German. historica, Script. rer. Italic. et Langob.*, p. 426. Cf. E. Bertaux, *L'art dans l'Italie méridionale jusqu'à la conquête de Charles d'Anjou*, in-4°, Paris, 1904, p. 72. — [2] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 391, 394, n. 2; Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, in-8°, Paris, 1909, t. III, part. 1, p. 599; Paul Diacre, *Hist.*, l. VI, c. XXXIV-XXXVI, dans Muratori, *Rerum Italicarum scriptores*, t. I, part. 1, p. 501. — [3] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 1221, fig. 1690; col. 1222, fig. 1691; col. 1225; *The archæological journal*, 1846, t. III, p. 259-260. — [4] Koch, *Notices et extraits des manuscrits*, an XII, t. VII, p. 173-219; Hinschius, *Decretal. pseudo-Isidorianæ*, Præf., p. LXXXIII-LXXXV; *P. L.*, t. XCVI, col. 1029; Pitra, *Analecta novissima*, 1885, t. I, p. 87-89 sq. — [5] Mansi, *Conc. ampliss.*, t. I, col. 10-14. — [6] Baronius, *Annales*, ad ann. 314, n. 48; Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, 1907, t. I, part. 1, p. 407, n. 3. — [7] Ammien Marcellin, *Hist. rom.*, l. XXI, c. XVI. — [8] Nous avons déjà tiré parti de ce recueil pour une charte épigraphique de Grégoire II. Voir *Dictionn.*, t. III, col. 806. — [9] *Liber pontific.*, édit. Duchesne, t. I, p. 417. — [10] Maffeo Veggio, *De basilica Vaticana*, dans *Acta sanct.*, jun. t. VII, p. 80, n. 112. — [11] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, p. 200, n. 2. — [12] *Ibid.*, p. 412-417. — [13] *Cod. tabul. basil. Vatic. G. 5*, fol. 42. Cf. *cod. Vatic. 6438*, fol. 49, et Torrigio, *Grotte Vaticane*, p. 71. — [14] Dionysi, *Crypt. Vatic.*, pl. V. Cf. Sarti et Settele, *Ad Dionysii opus de Vaticanis cryptis appendix*, fn-fol., Romæ, 1840, App., p. 19. — [15] Grimaldi, *Cod. Vatic. 6438*, fol 49; Marini, dans A. Mai, *Script. veter. nova collectio*, t. V, p. 465 sq.; Sarti et Settele, *op. cit.*, p. 18; Torrigio, *Le sacre Grotte Vaticane*, p. 70; Ciampini, *De sacris ædif.*, p. 101; Dionysi, *Sac. Vatic. basilicæ cryptarum monumenta*, Rome, 1828, pl. IV, 2; Cancellieri, *De secret. basil. Vaticanæ*, t. III, p. 1305; Marini, dans A. Mai, *Scriptores veterum nova collectio*. t. V, p. 210, 211; *P. L.*, t. XVII, col. 77, XC.

dans l'oratoire Sainte-Marie au Vatican [1]. Voici le texte du concile du 12 avril 732 [2] :

[Prima tabula]. — *In nomine Domini Salvatoris Dei nostri Jesu Christi imperante domino piissimo augusto Leone anno XVI et Constantino imperatore eius filio anno XIII mense... indictione XV præsidente sanctissimo ac beatissimo Gregorio apostolico papa* [3] *in basilica beati Petri apostolorum principis ante confessionem considentibus etiam sanctissimis episcopis Joanne Veliternensi Andrea Alvanensi Sisinnio Gabinate Sisinnio Ostiensi Epiphanio de Sylva Candida Venantio Penestrino Gregorio Portuensi seu venerabilibus presbyteris Johanne Eustratio Gregorio item Gregorio Johanne Stephano Theodoro Dominico Theodoro Sergio item Sergio Andrea Sergio Sisinnio Pet*RO THEOPHANIO SERGIO IORDANe SEV IOHANNE ADSTANTIBVS QVOQVE DIACONIS : MOSCHO ARCHIDIACONO ZACCHARIA IOANNE THEOPHVLACTO ATQVE GEMMVLO VEL CVNCTO CLERO ANTEFATVS DOMNVS GREGORIVS APOSTOLICVS PAPA DIXIT REDVCO AD ANIMVM SCISSIMI FRATRES MEI QVALIA MIHI ET QVANTA MIRABILITER XPS· DS· NOSTER CONTVLERIT BONO ET QVOMODO ME INDIGNVM AD TANTI APICIS SVA PIETATE DIGNATVS FVERIT EVOCARE ET STUPESCO NIHIL ALIVD VALENS RETRIBVERE POTENTIAE EIVS NISI SOLAS AGERE GRATIAS ET INDESINENTI PRECE GLORIOSVM EIVS CONLAVDARE NOMEN QVIS ENIM VT AIT PROPHETA LOQVATVR POTENTIAS· DNI AVDITAS FACIAT OMNES LAVDES EIVS VEL QVID RETRIBVAM DNO· PRO OMNIBVS QVE RETRIBVIT MIHI CALICEM SALVTARIS ACCIPIAM ET NOMEN. DNI INVOCABO·

[Secunda tabula]. — *Ergo dilectissimi fratres pro quibus indignus promerui bonis si Sanctitati V. placet secundum sacrorum canonum instituta per Dei gratiam inspiratus ut sanctorum festa celebrentur in oratorio quod a me constructum est in honore Salvatoris sancte Dei genitricis semperq. Virginis* MARIAE *Dominæ nostræ sanctorumq. apostolorum martirum quoq. et confessorum Christi perfectorum iustorum intra ecclesiam sancti Petri apostolorum principis et ultra illa monasteria que secus basilicam apostoli sunt constituta sanctorum Johannis et Pauli. S. Stephani et sancti Martini id est eorum congregatio omnibus diebus dum vesperos expleverint ante confessionem illic declinantes tres psalmos et evangelia matutina Deo canant. His expletis presbiter qui in ebdoma fuerit post prima quæ in sacro corpore beati Petri fecerit missa : secunda in eundem oratorium in honorem Salvatoris Dei genetricis : sanctorum apostolorum martirum et confessorum perfectorum iustorum quorum natalicia fuerint assidue a catholica et apostolica Ecclesia celebrentur. Sicut a nobis coram beati Petri corpore confirmatur. Et oraciones ut inferius tenentur adscripte dicantur sic.*

Concede quæsumus omnipotens Deus ut sancta Dei genitrix sanctiq. tui apostoli et omnes sancti martyres et confessores perfectiq. tui iusti nos ubiq. letificent ut dum eorum merita recolimus patrocinia sentiamus. P. D. N. Et infra actionem inprimis gloriose semper virginis MARIE *genitricis Dei et Domini nostri Jesu Christi et beatorum apostolorum ac martyrum tuorum Petri et Pauli et quæ sequuntur usq. et omnium sanctorum tuorum set et diem natalicium celebrantes* [4].

[Tertia tabula]. — *Sanctorum tuorum martyrum ac confessorum perfectorum justorum quorum sollennitas hodie in conspectu gloriæ tuæ cellebratur quorum meritis preeibusq. concedas et ad completa.*

Sumpsimus Domine sanctorum tuorum solennia celebrantes cælestia sacramenta presta quæsumus ut quod temporaliter gerimus æternis gaudiis consequamur. P. D. N. Hoc [5] *præsenti XV indictione et in perpetuum.*

Sed et mansionarii de confessione debeant observare et diligentiam facere atq. luminariorum concinnationem facere sic ut a nobis constitutum est ut septem per ebdoma in confessione et ibidem permaneant perenniter :

Ce qui suit est reconstitué de la manière suivante : le caractère épigraphique figure les fragments encore subsistants, le caractère majuscule donne ce que Alfaran a pu lire et qui a péri depuis, le caractère minuscule donne le texte de Petrus Sabinus.

TISSIMI. EPISC· ET VENerabiles præsbyteri re-
[sponderunt
HOC QVOD A VESTRO SCo Apostolatu pio est
INTVITV PRAEVISVM Ad [6] *Laudem certe re-*
[spicit
OMNIVM CONDITORIS ET gloriam nominis
EIVS PLACET VT FIERI [7] *Debeat hoc enim nos*
TRA EST *OMNIVM SALVs et dei ecclesiæ laus :*
GREGORIVS *SCISSIMVS Ac Beatissimus*
APOSTOLICVS *PAPA DIXit dum vestra*
SCISSIMI INTENTIO *MEAE concordat dis-*
POSITIONI EA QVAE A NO*BIS D(ecreta sunt)*
QVORAM BEATI PETRI· APO*STOli confessione*
SVB INTERDICTV ANATHEMA*tis firmetur*
SCTISSIMI EPISCOPI ET VENE*RABILes Presby-*
TERI· RESPONDERVNT· GRA*TO DVCImus ut in-*
TERDICTV APOSTOLICAE *AVCTORItatis*
HAEC QVAE SALVBRI CONS*IDERATIONe præ-*
VISA SVNT STABILIRI DEB*EANT NEVE unquam*
QVIS AVDEAT EXSISTERE T*EMERATOR*
GREGORIVS SCISSIMVS AC B*EATISSIMUS Apos-*
TOLICVS PAPA DIXIT SI Q*VIS CONTRA*
PRIVILEGII DEFINITIONEM VE*NIRE TEM*plave-
RIT· ANATHEMA SIT. ET RES*PONDEr*unt *om-*
NES TERTIO ANATHEMA S*IT et subscriptio*
GREGORIVS GRATIA DI EPIS*COPVS sancte dei Ca-*
THOLICAE ATQVE APOST*olice ecclesie ur-*
BIS· ROMAE. HVIC PRIVILE*Gio a nobis facto*
ATQVE DEcreto subcripsi :

Johannes	*episcopus sanctæ Ecclesiæ*		*Veliterneñ.*
Andreas	*episcopus sanctæ Ecclesiæ*		*Alvaneñ.*
Sisinnius	*episcopus sanctæ*	*E.*	*Gavinalis*
Sisinnius	*episcopus sanctæ*	*E.*	*Ostiensis*
Epiphanius	*episcopus sanctæ*	*E.*	*Silvæ Candidæ*
Venantius	*episcopus sanctæ*	*E.*	*Penestrinæ*
Gregorius	*episcopus sanctæ*	*E.*	*Portuensis*
Joannes	*archipresbyter sanctæ*		*Romanæ Ecclesiæ*

[1] De Rossi, *Due monumenti inediti spettanti a due concili romani del secoli VIII ed VI*, dans *Annali delle scienze religiose*, Roma, 1854. — [2] Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, 1910, t. III, part. 2, p. 681. Günther a retrouvé le texte intégral du concile dans deux mss. du IXe siècle; Munich, *lat.* 6355 et *Vatic. Reg.* 1024, tous deux contenant la collection Dionisio-Hadriana; *Neues Archiv*, 1890, t. XVI, p. 237-249; la confrontation de ces deux textes démontre qu'ils dépendent de la source épigraphique quand elle était entière. Ces copies ont montré la justesse des compléments proposés par J.-B. De Rossi, *Scoperta del testo completo degli atti del sinodo romano dell' anno 732 incisi in marmo nella basilica Vaticana*, dans *Bull. di arch. crist.*, 1890, p. 154-155. — [3] Le texte des mss. porte : *præsidente sanctissimo ac ter beatissimo Gregorio papa sec. iun.*; ces derniers sigles équivalent à ces mots : *alius junior*, qu'on lit sur les fastes consulaires du VIe siècle. Mommsen, *Chron. sæc. IV*, p. 331; De Rossi, *Inscr. christ.*, t. I, p. 608. — [4] Le lapicide avait gravé ici une oraison *super oblatis. Quæsumus Domine placare numeribus et intercedentibus sanctis tuis a cunctis nos defende periculis, Per D. N.* — [5] Cord., *Hac.* — [6] AVI., Alfaran. — [7] DI, Alfaran.

Eustratius presbiter sanctæ Romanæ Ecclesiæ
Gregorius .P. .S. R. E.
Gregorius .P. .S. R. E.
Johannes .P. .S. R. E.
Stephanus .P. .S. R. E.
Theodorus .P. .S. R. E.
Dominicus .P. .S. R. E.
Theodorus .P. .S. R. E.
Sergius .P. .S. R. E.
Sergius .P. .S. R. E.
Andreas .P. .S. R. E.
Sergius .P. .S. R. E.
Sisinnius .P. .S. R. E.
Petrus .P. .S. R. E.
[*Theophanius presbyter sanctæ Romanæ Ecclesiæ* [1].
[*Sergius presbyter sanctæ Romanæ Ecclesiæ.*
[*Jordanes presbyter sanctæ Romanæ Ecclesiæ.*
[*Johannes presbyter sanctæ Romanæ Ecclesiæ.*
[*Moschus archidiaconus sanctæ Romanæ Ecclesiæ*
[*Zaccharias diaconus sanctæ Romanæ Ecclesiæ.*
[*Johannes diaconus sanctæ Romanæ Ecclesiæ.*
[*Theophylactus diaconus sanctæ Romanæ Ecclesiæ.*
[*Gemmulus diaconus sanctæ Romanæ Ecclesiæ.*

H. Leclercq.

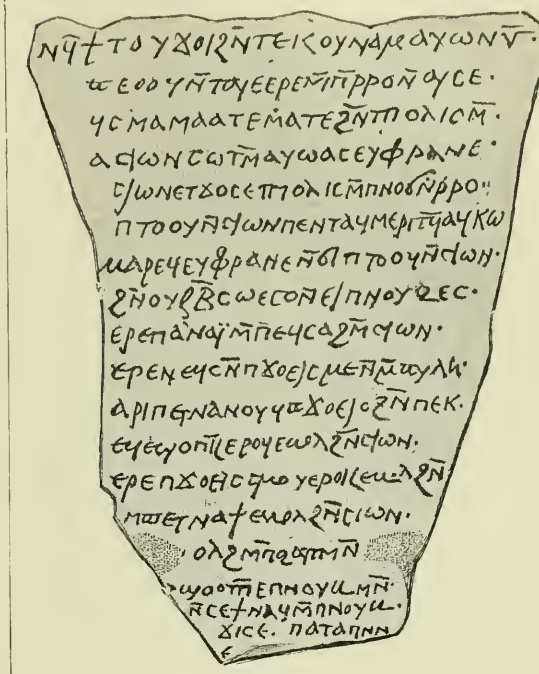
CONCORDANCE. L'histoire littéraire des « concordances de la Bible » est étrangère à nos études [2]; cependant, sans sortir de l'archéologie chrétienne, peut-être pouvons-nous apporter, une petite pierre serait encore trop dire, puisqu'il s'agit d'un simple tesson de pot, un ostracon sur lequel un chrétien a transcrit une série de versets tirés des psaumes de David et qui paraissent n'avoir d'autre raison de se trouver rassemblés que de mentionner Sion. Ce n'est pas, sans doute, une concordance alphabétique établie sur le plan qui ne fut imaginé que beaucoup plus tard, c'est une sorte d'aide-mémoire où l'alphabet n'a point de place, c'est plutôt une concordance onomastique, d'ailleurs fragmentaire et réduite à quelques citations.

Ostracon : 0m25 × 0m10; collection Hay au British Museum, n. 14030 [3] (fig. 3206).

ⲛⲩϯ ⲧⲟⲩϫⲟⲓ ϩⲛ̄ⲧⲉⲕⲟⲩⲛⲁⲙ ⲁⲩⲱ ⲛⲓ.
ⲡⲉⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲱⲉⲉⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲣⲣⲟ ⲛ̄ⲁⲓⲥⲉ.
ⲩⲥⲙⲁⲙⲁⲁⲧ ⲉⲙⲁⲧⲉ ϩⲛ̄ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ⲙ̄.
ⲁ ⲥⲓⲱⲛ ⲥⲱⲧⲙ̄ ⲁⲩⲱ ⲁⲥⲉⲩⲫⲣⲁⲛⲉ.
5 ⲥⲓⲱⲛ ⲉⲧϫⲟⲥ ⲉⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ⲙ̄ⲡⲛⲟϭ ⲛ̄ⲣⲣⲟ.
ⲡⲧⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲓⲱⲛ ⲡⲉⲛⲧⲁⲩⲙⲉⲣⲓⲧⲩ ⲁⲩⲕⲱ
ⲙⲁⲣⲉⲩⲉⲩⲫⲣⲁⲛⲉ ⲛ̄ϭⲓ ⲡⲧⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲓⲱⲛ.
ϩⲛ̄ⲟⲩϩ̄ⲃⲥⲱ ⲉⲥⲟ ⲛ̄ϭⲓ ⲡⲧⲟⲩϩ̄ⲉⲥ.
ⲉⲣⲉⲡⲁ ⲛⲁⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲉⲩⲥⲁ ϩⲛ̄ⲥⲓⲱⲛ.
10 ⲉⲣⲉⲡⲉⲩⲉⲓ̈ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲙⲉⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲩⲗⲏ.
ⲁⲣⲓⲡⲉⲧⲁⲛⲟⲩⲩ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ϩⲛ̄ⲡⲉⲕ.
ⲉⲩⲉϣⲟⲡⲕ ⲉⲣⲟⲩ ⲉϧⲟⲗ ϩⲛ̄ⲥⲓⲱⲛ.
ⲉⲣⲉⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ ⲉϧⲟⲗ ϩⲛ̄
ⲙ̄ⲡⲉⲧⲛⲁϯ ⲉϧⲟⲗ ϩⲛ̄ⲥⲓⲱⲛ.
15 [. . . ⲉϧ] ⲟⲗ ϩⲙ̄ϩⲁⲣ ⲙ̄ⲡ̄ [. .]
. . . .] ϣⲟⲟⲡⲧ ⲉⲡⲛⲟⲩϧ ⲙ̄ⲡ̄.
ⲛ̄ⲥⲉϯⲛⲁϥ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩϧ.
ϫⲓⲥⲉ. ⲡⲁⲧⲁⲡⲏ ⲛ[. . .]

ligne 2, Ps. XLIV, 14; ligne 4, Ps. XCVI, 8; ligne 10, Ps. LXXXVI, 2; ligne 13, Ps. CXXVII, 5; ligne 17. Ps. LXX, 15.

Le fait de l'existence d'une concordance biblique



3206. Ostracon égyptien.
D'après H. R. Hall., *Coptic and Greek texts of christian period*, 1905, pl. 20, n. 14030.

à cette date du VI-VIIe siècle environ n'aurait d'ailleurs rien d'invraisemblable, puisqu'on a pu ressaisir les vestiges d'une composition analogue d'origine pélagienne [4].

H. Leclercq.

CONCUBINAT. Le concubinat est une originalité de la civilisation romaine. Les interprètes les plus savants du droit romain, depuis le XIIe siècle jusqu'à nos jours, sont tous tombés d'accord pour proclamer le caractère légal du concubinat et lui reconnaître la qualité juridique d'une union autorisée, d'ordre inférieur, mais analogue à la condition même du mariage et produisant la plupart de ses effets. On a différé, remarque Ch. Giraud, sur l'étendue de ces effets, mais sur leur caractère civil, soit relativement aux concubins, soit relativement aux enfants, nulle part et jamais le doute ne s'était élevé jusqu'à ce jour [5]. Et comme aucun monument nouveau, aucun texte jadis ignoré n'est venu changer les éléments de la doctrine, cette unanimité des docteurs garde quelque valeur scientifique.

Dès le XIIe siècle, Placentin, au nom de l'école de droit de Bologne, expose ainsi ce qui a trait au concu-

[1] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 422-424. — [2] Mangenot, *Concordances de la Bible*, dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, Paris 1897; Kaulen, *Bibelconcordanzen*, dans Wetzer und Welte, *Kirchenlexicon*, 1883; Hazard, *Introduction*, dans Walker, *Comprehensive concordance*, Boston, 1894; *The expositor*, 1896, Ve série, t. III, p. 72; Bacher, *Concordances*, dans *Jewish encyclopedia*, New York, 1903; H. A. Redpath, *Concordances*, dans Hastings, *A dictionary of the Bible*, Edinburgh, 1904, extra-volume, p. 531; J. Fenlon, *Concordances of the Bible*, dans *The catholic encyclopedia*, 1909, t. IV, p. 195-196. — [3] H. R. Hall, *Coptic and Greek texts of the christian period from ostraka, stelæ, etc.*, *in the British Museum*, in-fol., London, 1905, p. 26, pl. 20. — [4] D. de Bruyne, *Une concordance biblique d'origine pélagienne*, dans *Revue biblique*, 1908, nouv. série, t. V, p. 75-82. — [5] P. Gide, *Le concubinat en droit romain*, soutient une opinion opposée. Selon lui, les textes du Digeste qui déterminent dans quel cas et dans quelles conditions on peut prendre une concubine sont des régles de droit pénal et non de droit civil, elles n'ont d'autre souci que de déterminer les cas où le concubinat est indifférent et les cas où il est délictueux. Cette union ne pouvait être soumise à aucune condition légale, puisqu'il ne pouvait produire aucun effet légal, soit entre les deux personnes ainsi unies, soit à l'égard des enfants de cette union.

binat. *Concubinam amicam etiam in domo licet ei habere qui uxorem non habet..., concubinatus enim nomen per leges assumpsit. Fieri autem potest concubina cujuscunque ætatis, dum non sit minor duodecim annorum. Non tamen concubina patris erit filii, et e contra; prope enim nefaria est ista conjunctio. Potest esse concubina liberta, etiam aliena, ingenua quoque : maxime quæ sit nata in obscuro loco* [1]. Au XVIe siècle, Cujas reprend cette théorie : *concubina uxorem imitatur, ideo vice conjux appellatur in antiquis inscriptionibus* [2], et ailleurs il soutient que *concubinatus est legitima conjunctio* [3]; autre part nous lisons : *concubina ἡμίγαμος, ut Zonaras loquitur*, ou bien il qualifie le concubinat de *semi-matrimonium* [4], il rappelle que Salvien qualifiait la concubine du titre de *quasi conjux* et que Théodose a nommé le concubinat *conjugium inæquale*. En résumé, pour Cujas, *concubina non est uxor, sed eam imitatur* [5], théorie à laquelle se rallie sans réserve le jurisconsulte Fr. Baudouin [6]. Denis Godefroi professe que le concubinat est une *justa conjunctio, jure civili comprobata* [7]. Comme Cujas, il qualifie la concubine de *seminupta*, de même Jacques Godefroi [8], Schilter [9], Hoppius [10], Gerard Noodt qui s'exprime ainsi : *Postquam de nuptiis de matrimonio dictum, non debuit silentio præteriri concubinatus, nam is matrimonio adeo similis habitus, ut in L. 3. cod.* De naturalibus liberis, *inæquale matrimonium appelletur, et concubina definiatur mulier cum qua vir, sine forma matrimonii, consuetudinem, quasi cum uxore, habeat. Ita concubina non est uxor, quippe quæ non habetur honore et affectione maritali; sed in domo nihilominus instar uxoris est, ab eaque sola animi destinatione distinguitur* [11].

Pothier développe le même système dans ses Pandectes [12] : *Ad calcem tractationis* De nuptiis, *subjicitur titulus* De concubinatu, *propter utriusque conjunctionis affinitatem.*

Enimvero, concubinatus nomine, apud Romanos, non injusta et nefaria conjunctio intelligenda est, sed quoddam juris naturalis matrimonium, legibus permissum, quod perpetuam et individuam vitæ societatem contineret, ex voto contrahentium, non secus ac nuptiæ, quamvis facile posset ex sola pœnitentia dissolvi.

Hinc qui ex concubinatu nascuntur, non sunt justi liberi; nec ipsi jura familiæ et gentis habent, nec pater in ipsos jus patriæ potestatis : neque tamen spurii sunt, quales ex furtivis prohibitisque conjunctionibus, aut vulgivaga venere procreantur, sed nomine proprio dicti liberi naturales, quibus etiam novissimo jure quædam jura in bonis patriis, deficiente legitima sobole, servantur, ut videbimus suo loco. Hinc et concubina non habet civile uxoris nomen; thori et mensæ duntaxat particeps, non etiam titulorum et dignitatum viri. Uno verbo, ea quæ juris civilis sunt in nuptiis, concubinatus non habet; quæcunque autem juris naturalis sunt, utrique conjunctioni sunt communia. Concubinatus igitur est permissa viri et mulieris conjunctio, quæ matrimonium imitatur.

Comment s'était introduite chez les Romains une habitude si opposée à la régularité antique de leurs mœurs et à leurs lois si soucieuses de protéger l'union conjugale ? C'est dans l'histoire du dernier siècle de la république, dans le bouleversement social et le désordre moral qui l'accompagna qu'il faut chercher l'explication de ce fait. « Notre siècle, dit Horace, a commencé par souiller l'alliance sainte du mariage, la source des familles et l'honneur du foyer. De là, ce déluge de maux qui nous inonde [13]. » Le mariage, tel qu'il était réglementé et protégé par la loi, entraînait des obligations et des responsabilités auxquelles, de plus en plus, on voulait se soustraire sans s'interdire toutefois la satisfaction des instincts de la nature humaine. C'est alors que le célibat envahit les classes aisées et les classes supérieures de l'État. Plaute [14], Sénèque [15], Pline [16], Pétrone et bien d'autres autour d'eux nous font connaître le délaissement du mariage; rappelons seulement Clément d'Alexandrie qui, dans son *Pédagogue*, s'afflige de voir qu'il faut des lois coercitives pour provoquer les mariages; et Tertullien qui écrit : *Ista importunitas liberorum ad quos suscipiendos legibus compelluntur homines, quia sapiens quisque nunquam libens filios desiderasset* [17].

Auguste, que son passé ne qualifiait guère pour cette besogne, entreprit une réforme des mœurs. Après un échec, il s'y prit plus habilement et se borna à engager la lutte contre le célibat si préjudiciable à l'État en un temps où celui-ci éprouvait le plus pressant besoin de réparer les pertes énormes de population, résultat le plus clair d'un demi-siècle de guerres civiles. Cette tentative aboutit aux célèbres lois *Julia* et *Papia Poppæa* [18]. Ces lois formaient une sorte de code qui attribuait des prérogatives et des privilèges aux *patres* en infligeant des privations civiles aux *cælibes* et aux *orbi*. En matière de succession par exemple, et à rang égal, les seconds étaient frappés d'incapacités très préjudiciables à leurs intérêts matériels.

« Cette législation, censurée par le christianisme, ne nous est parvenue qu'en fragments épars. Les monuments ne nous en sont arrivés que mutilés, disséminés et altérés. Le texte des lois Juliennes est perdu. Quelques parcelles seulement sont relatées et répandues dans la compilation du Digeste. Les livres spéciaux, que Paul Ulpien et d'autres avaient composés sur la matière, sont également perdus. Le Digeste offre pourtant un indice important. Il y est traité du *concubinat*, après qu'on a réglé les *nuptiæ*. Ainsi en est-il des sentences de Paul, livre usuel abrégé par les Goths. Violemment combattus, dans les siècles suivants, et par le christianisme et par les intérêts coalisés, les textes de ces fameuses lois ont donc disparu, ce qui nous laisse des lacunes regrettables dans l'histoire de leur application. Mais

[1] Placentini, *Summa*, in-fol., Moguntiæ, 1536, p. 218. — [2] Cujas, *Observat. et emend.*, Neapoli, t. II, col. 1065-1066. — [3] *Ibid.*, t. II, p. 340-341. — [4] *Paratitla*, in lib. V *Codicis Justiniani*. — [5] *Observat.*, V, 6, et t. IV, p. 1185. — [6] Fr. Balduini, *In libr. IV Instit. Comment.*, in-fol., Francfurti, 1582, p. 72, sous le titre *De nuptiis*. Après avoir exposé la prohibition de bigamie, il l'applique au concubinat, et il ajoute : *Sicuti nec duas sponsas, nec uxorem unam, et alteram sponsam, in una nec duas concubinas. Nam quamvis jus civile toleret concubinatum et ex eo susceptæ sobolis habeat rationem... Justinianus tamen id adimit, si quis parens plures habuerit concubinas...; additque pro ratione exemplum et collationem nuptiarum.* — [7] Fr. 49, n. 4, fol. XXXII, *De Legat.*, 3°. — [8] Dans son commentaire du titre *De naturalibus liberis*, IV, VI, du Code théodosien, édit. Ritter, t. I. — [9] Schilter, *Juris canonici ad Ecclesiæ veteris et hodiernæ statum*, edente J. H. Böhmer, in-8°, Francofurti, 1713, l. II, tit. XIII, *De concubinatu*, p. 400 sq. : *Matrimonio similis est societas viri et mulieris .. quæ concubinatus dicitur... Quæ conjunctio jure romano concessa fuit, ita tamen ut una tantum, nec una cum uxore haberetur... At cum ejusmodi conjunctio a Patribus Ecclesiæ improbaretur, præsertim ab Augustino, igitur abrogatus fuit tandem concubinatus.* — [10] J. Hoppii, *Comment. ad Institutiones Justiniani*, in-4°, Francofurti, 1746, p. 100. Sous le titre *De nuptiis*, 13 : *Est autem concubina, quæ cum celibe vivit, eoque solo, loco quidem uxoris, sed sine dignatione uxoris.* Tot. tit. Pand., De concubinis. *Patet igitur hinc, quod jure civili, tantum illi legitimari possint, qui ex concubina nati. Quicumque vero extra matrimonium et concubinatum nati, illi hoc jure non legitimantur.* — [11] G. Noodt, *Opera*, t. II, p. 536. — [12] *Pand.*, sous le titre *De concubinis*, XXV, 7, édit. de 1782, t. II, p. 87 — [13] Horace, *Od.*, III, VI. — [14] Plaute, *Miles glor.*, VS. 705. — [15] Sénèque, *Consol. ad Marc.*, XIX. — [16] Pline, *Hist. nat.*, l. XIV, c. V. — [17] Tertullien, *Exhort. castit.*, c. XII. — [18] Montesquieu, *Esprit des lois*, l. XXIII, c. XXI, en a donné une admirable analyse. La loi reçut le nom des consuls en exercice, deux célibataires.

il est certain que le concubinat reçut des lois d'Auguste une sorte de consécration légale, et cette consécration fut probablement relative à la suppression des mésalliances défendues jusqu'alors. Auguste transigeait avec les mœurs.

« Le chapitre présumé de la *lex Julia et Pap. Poppæa* où se trouvait la mention du concubinat, était ainsi conçu, d'après Heineccius [1], dont la restitution conjecturale, pour être dépourvue d'authenticité, n'en est pas moins assez probable : *Quas personas per hanc legem uxores habere non licet, eas concubinas habere jus esto.* Clément d'Alexandrie, qui se plaint de l'immoralité des habitudes de la société romaine, après avoir ironiquement fait une allusion évidente au concubinat, ajoute : *hoc pro lege habetur,* νόμος ἐγένετο; et plus bas : *hæc sapientes leges permittunt,* ταῦτα οἱ σοφοὶ τῶν νόμων ἐπιτρέπουσιν [2]. Ce qui est assuré, c'est le témoignage d'un texte précis, au Digeste, où nous lisons : *concubinatus* PER LEGES *nomen assumpsit* [3]. Tout le monde est d'accord que ces *leges* étaient les lois Papiennes; et tout le monde admet la signification légale de *nomen,* en cette rencontre [4].

Le concubinat qui, avant Auguste, n'avait pas de dénomination légale et se confondait, selon toute vraisemblance, avec les commerces illicites et inavouables, s'en détacha donc à cette époque et prit place parmi les conventions autorisées par le droit naturel et légalement reconnues. La mesure prise par Auguste fut donc une transaction imaginée entre la licence des mœurs, l'aversion pour le mariage et les besoins de l'État [5]. Depuis Auguste, le concubinat n'est plus rien de déshonnête. Le mot lui-même avait, depuis longtemps, servi à désigner une certaine constance dans un attachement irrégulier et, avant la promulgation des lois Papiennes, le mot concubine avait quelque teinte d'honnêteté : *Libro memorabilium Massurius scribit* PELLICEM *apud antiquos eam habitam, quæ, cum uxor non esset, cum aliquo tamen vivebat, quam nunc vero* AMICAM *paulo honestiore* CONCUBINAM *appellari* [6]. Nous trouvons le concubinat pratiqué par les plus recommandables personnages sous le haut empire; par ceux dont l'exemple devait avoir le plus d'autorité : Vespasien, Antonin le Pieux, Marc-Aurèle.

Les monuments épigraphiques apportent un utile complément aux textes juridiques et nous montrent une organisation civile du concubinat, sa pratique honorée de l'estime publique, et ses exemples répandus dans toutes les classes de la société, de sorte que, si le règlement primitif et législatif nous échappe encore, le phénomène de son plein exercice et de ses attributs légaux se montre à nous comme un fait enraciné dans la vie privée des Romains [7]. C'est ce caractère traditionnel qu'invoquait Auguste, tout en faussant ainsi le vrai caractère de sa réforme : *Legibus novis latis, exempla majorum exolescentia revocavi, et fugientia jam ex nostra memoria, avitarum rerum exempla imitanda edictis meis proposui* [8].

Le concubinat, formé par le nu consentement, pouvait se dissoudre de même, il ne comportait pas de solennité, pas de dot, pas de rupture, la *concubina* n'avait point part aux honneurs que la société conférait à l'homme dont elle partageait le lit et la table, elle n'avait pas droit au titre d'épouse, ni à celui de mère de famille. La moralité relative du concubinat était cependant sauvegardée par les lois. Le célibataire ou le veuf pouvait avoir une concubine, l'homme marié ne le pouvait pas et celui auquel la loi accordait le droit au concubinat ne pouvait avoir plus d'une seule concubine à la fois. Peu à peu, le concubinat prit une grande extension; des plébéiennes pauvres ou d'une naissance obscure, des affranchies consentirent à devenir les concubines d'hommes qui eussent repoussé toute idée de mésalliance.

Quand Constantin se tourna vers le christianisme, il ne put épargner une institution qui choquait la notion du mariage telle que les fidèles l'enseignaient : en effet, l'union conjugale comporte un lien identique pour tous les cas, il y a ou il n'y a pas mariage. N'osant attaquer de front une institution enracinée depuis trois siècles, Constantin se borna d'abord à convertir le concubinat en mariage légal [9]; il défendit de rien léguer aux enfants naturels et à leur mère [10], enfin il interdit aux fonctionnaires d'un rang supérieur la pratique du concubinat [11]. Ces lois de Constantin, qu'on croyait perdues et qu'on ne retrouvait que dans la relation d'une constitution de Zénon, ont été retrouvées de nos jours; elles étaient inconnues à Jacques Godefroi, qui en avait deviné l'objet et la portée, et aujourd'hui elles forment les lois 2 et 3 du Code théodosien [12].

On a découvert, de plus, une autre constitution mutilée qui définit l'enfant naturel et qui le qualifie comme né d'une *legitima conjunctio;* elle est de l'an 425 : *Naturalium nomen sancimus imponi his, quos sine honesta celebratione matrimonii procreatos, legitima conjunctio fuderit in lucem* [13]. Ce nouveau titre du Code théodosien jette donc un jour éclatant sur la matière [14].

C'est que la législation constantinienne était trop radicale pour se soutenir, ses lois violentes furent rétractées ou tempérées par celles de ses successeurs. En 371, une loi rendait à la concubine et aux enfants naturels une mesure de capacité à hériter des biens du chef de famille. Valens, d'abord hostile à cette disposition, s'y prêta finalement pour plaire à Libanius dont un fils né d'une concubine devait en bénéficier.

« La chancellerie byzantine, qui avait à sa disposition toutes les ressources qui nous manquent aujourd'hui, et avec lesquelles elle a construit tous les monuments de ses compilations, nous apprend elle-même quel était le caractère juridique du concubinat, auquel elle était peu favorable, chrétiennement parlant, quoiqu'elle tolérât et qu'elle réglât même ses attributions civiles. Elle en savait plus que nous sur ce point, et ce qu'elle a révélé demeure décisif, pour la solution qui nous occupe. Ainsi Justinien prohibe la bigamie du concubinat, à l'imitation de la bigamie conjugale, dans les termes suivants : *Sicuti enim is qui legitimam habet uxorem, alias, constante matrimonio, inducere nequit, ita nec post* CONCUBINAM LEGE PROBATAM, *quemadmodum diximus* [15], etc. Léon le Sage, en supprimant le concubinat, ne s'attaque point à un fait indifférent, mais à un état légal réglé par des lois, à une loi positive : *Ea lex quæ probrose cum concubinis immisceri permittendum judicavit... Ne ergo hoc legislatoris erratum sinamus,* LEX ILLA *in æternun silentio* [16]. »

[1] *Ad. L. Jul. et Pap. Popp.*, édit. d'Amsterdam, 1726, p 165. — [2] Clément d'Alexandrie, *Pædogog.*, l. III, c. III. — [3] *Digeste*, III, IX (Marcien). — [4] Ch. Giraud, dans le *Journal des savants*, 1880, p. 182. — [5] R. Troplong, *De l'influence du christianisme sur le droit civil des Romains*, in-8°, Paris. 1843. p. 241. — [6] Loi 144 ff., *De verb. signific.* — [7] G. Meyer, *Der römische Konkubinat nach den Rechtsquellen und den Inschriften*, in-8°, Leipzig, 1895. — [8] *Monum. Ancyranum*, tab. II, lin. 12. — [9] Code justinien, *De natur. liberis*, l. V. — [10] Code théodosien, *De natur. liberis*, l. I. — [11] *Ibid.* — [12] Dans l'édition de Haenel. La loi 1 de Godefroi est devenue la loi 4 de Haenel. C'est celle qui emploie le mot *consortium* comme synonyme ou équivalent du *concubinatus. Consortium* est évidemment tiré de la fameuse définition du mariage, de Modestin. J. Godefroi l'avait déjà remarqué. — [13] Ch. Giraud, dans *Journal des savants*, 1880, p. 185. — [14] Wenck, *Cod. theodos. lib. V priores*, p. 211 sq. — [15] Novelle LXXXIX, c. XII. — [16] Nov. XCXI. Ch. Giraud, p. 185.

Les conciles furent obligés de transiger eux aussi. Le premier concile de Tolède, tenu en 403, nous offre, à cet égard, un texte précieux [1] : *Si quis habens uxorem fidelem, si concubinam habeat, non communicet. Ceterum, qui non habet uxorem, et pro uxore concubinam habet, a communione non repellatur. Tantum ut unius mulieris, aut uxoris, aut concubinæ, ut ei placuerit, sit conjunctione contentus.* A propos de ce décret du concile de Tolède, un canoniste autorisé du moyen âge a remarqué qu'il ne s'agit point là d'une *concubina fornicaria*, mais d'une concubine selon l'esprit de l'Ancien Testament, et à la mode des patriarches, c'est-à-dire, en réalité, d'une épouse d'ordre subalterne : *concubina, quæ secundum legem matrimonii, infra dignitatem tamen uxoris, dicitur.* C'est exactement la tradition romaine. On rencontre quelquefois dans les chartes médiévales la qualification d'*uxor concubina*, notamment dans les diplômes carolingiens. Bracton emploie même l'expression de *concubina legitima*. De même en Orient, dans le droit gréco-romain, nous rencontrons ce témoignage que la concubine, παλλακή, participe du caractère de l'épouse, sans en avoir la dignité. C'est ce que remarque Casaubon [2].

Isidore de Séville, si bien instruit du droit romain, nous fournit aussi un curieux renseignement de ces premiers siècles : *Christiano non dicam plurimas, sed nec duas simul habere licitum est, nisi unam tantum, aut uxorem, aut certe loco uxoris, si conjux deest, concubinam.* Au xᵉ siècle, ce texte est transporté dans le *Décret* de Gratien [3], qui rapporte aussi la disposition du concile de Tolède de 403.

Enfin, du concubinat romain occidental, pratiqué par les conquérants germains et surtout par les Carolingiens, paraît être né le mariage morganatique, qui se présente dès une époque reculée du moyen âge [4] et qui est réglé dans les *Feudorum leges* [5] ou coutumes milanaises, l'une des sources du droit féodal européen [6].

F. Baudry, *Concubinatus*, dans Daremberg et Saglio, *Dictionn. des antiq. grecq. et rom.*, t. I, p. 1434-1436. — P. Gide *De la condition de l'enfant naturel et de la concubine dans la législation romaine*, in-8°, Paris, 1880; reproduit dans *Étude sur la condition privée de la femme dans le droit ancien et moderne et en particulier sur le sénatus-consulte Velléien*, 2ᵉ édit., *avec une notice bibliographique, des additions et des notes*, par A. Esmein, in-8°, Paris, 1885, p. 543-585.— P.-F. Girard, *Concubinat*, dans la *Grande encyclopédie*, 1891, t. XII, p. 323-324. — Ch. Giraud, *Le concubinat en droit romain*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des sciences morales*, 1880, t. CXIV, p. 549 sq.; et dans le *Journal des savants*, mars 1880, p. 176-189, 1ᵉʳ article (seul paru), réfutation de l'opinion exposée par P. Gide dans *Comptes rendus de l'Acad. des sc. mor.*, 1880, t. CXIII, p. 694-860. La mort prématurée de M. Gide détourna Ch. Giraud de poursuivre la réfutation de ses idées. — Chr. Fr. von Glück, *Ausführliche Erläuterung der Pandecten*, in-8°, Erlangen, 1826, t. XXVIII. — P. Meyer, *Der römische Konkubinat, nach den Rechtsquellen und den Inschriften*, in-8°, Leipzig, 1895; les sources épigraphiques assez négligées jusqu'alors ont fourni une liste de tous les enfants naturels connus (p. 39-49), des textes relatifs au mariage des soldats et aux enfants *ex castris*, p. 112 sq. — Pilette, *Lettre à M. de Rozière sur le concubinatus*, dans *Revue hist. du droit français et étranger*, 1865. — Rein, *Das Privatrecht der Römer*, in-8°, Leipzig, 1858, p. 397 sq. — C. Thomasius, *De concubinatu*, in-4°, Ienæ, 1749. — R. Troplong, *De l'influence du christianisme sur le droit civil des Romains*, in-8°, Paris, 1843, p. 239-251. — Winckel, *De concubinatu*, in-4°, Lipsiæ, 1744.

H. Leclercq.

CONDITION SOCIALE. Pour les premières générations conquises à l'Évangile, le nom de *chrétien* valait et remplaçait tous les autres noms; la patrie, la profession, la condition sociale ne méritaient point à leurs yeux qu'on leur accordât un souvenir ni un regret, et cet anonymat volontaire était d'autant plus héroïque qu'il se manifestait souvent en présence de juges qui n'eussent pas toujours été inaccessibles à cette discrète sympathie que provoque la communauté d'origine, le prestige d'un nom ou d'une naissance illustre, le calcul des avantages à retirer de la clémence témoignée à un personnage d'un rang distingué. C'est principalement pendant la période des persécutions que ce souci d'égalité se remarque chez les chrétiens; après la paix de l'Église, bien des changements se produisent dont témoignent les épitaphes sur lesquelles commencent à se lire des titres, des mentions qui semblaient auparavant incompatibles avec la simplicité chrétienne. Aussi faut-il entendre plutôt un écho du passé que la règle du présent dans cette exclamation de saint Jean Chrysostome : « Celui qui prononce cette parole : Je suis chrétien, fait connaître sa patrie, sa famille, sa condition, tout enfin à la fois. Le chrétien n'appartient pas à une ville de la terre, mais à la Jérusalem céleste. La libre cité de la Jérusalem d'en haut, a dit l'apôtre, est notre mère. Le chrétien n'a point de profession, il est du monde immatériel. Pour nous, dit l'apôtre, nous vivons déjà dans le ciel. Le chrétien a pour concitoyens et pour parents les saints; il est écrit : Nous sommes les concitoyens des saints et les serviteurs de Dieu. Une seule parole disait donc exactement qui était le martyr, quels étaient son pays, sa profession, sa famille [7]. »

L'étude consacrée aux classes aristocratiques [8] nous a montré que, malgré la recherche systématique de l'humilité, divers indices onomastiques ou autres permettaient de retrouver un aspect de la société chrétienne primitive, celui des grands et des puissants. L'onomastique nous fournirait d'autres indications non moins utiles, dans les noms chrétiens de SERBVLVS [9], SERVVLI [10], VERNA [11], VERNACVLA [12], VERNACOLO [13], VERNACLA [14], BERNACLE [15], BERNACLA [16] et tant d'autres qui attestent à tout le moins que ceux qui les portaient n'étaient pas nés de parents ingénus. La transmission du nom devenait ainsi l'équivalent d'un état-civil et, sous peine de ne rien écrire sur une tombe, on ne pouvait omettre ce nom qui était déjà un aveu, bien qu'involontaire, de la condition sociale. Sauf de rarissimes exceptions, on s'en tenait là; mais ce sont ces exceptions qui méritent d'être signalées. Edm. Le Blant. Il y a un demi-siècle, ne trouvait à signaler que deux inscriptions portant la mention de *servus* ou *libertus* appliquée au fidèle appelé devant Dieu; les voici [17] :

HIC SITVS NOTA
TVS SERVVS FIDE
LISSIMV·S

[1] *Conc. Toletan. I.* — [2] *Hist. Augustæ scriptores*, Spartien, *Verus*, n. 5.— [3] Pars I, dist. XXXIV, c. 4, 5.— [4] Heineccius, *Antiq. German.*, t. III. — [5] Lib. II, c. XXIX. — [6] Ch. Giraud, *op. cit.*, p. 186. — [7] S. Jean Chrysostome, *Homil. in S. Lucianum, P. G.*, t. XLIX, col. 525. — [8] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 2815 sq. — [9] Reinesius, *Syntagma inscriptionum*, in-fol., Lipsiæ, 1682, p. 987. — [10] Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 213. — [11] Maffei, *Museum Veronense*, in-fol., Veronæ, 1749, p. 358, n. 12. — [12] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 408. — [13] Bosio, *Roma sotterranea*, p. 408. — [14] Torremuzza, *Sicil. inscript.*, in-fol., Panormi, 1669, p. 275, n. 66. — [15] Boldetti, *op. cit.*, p. 55. — [16] Fabretti, *Inscript. antiquar. explicatio*, 1699, cl. VIII, n. 140. — [17] Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Parisiis, 1659, t. I, p. 333.

et encore pourrait-on supposer qu'il est simplement question ici d'un *servus Dei;* celle-ci mentionne un esclave affranchi [1] :

FLAVIANVS
LIBERTVS IM
PACE· DP· XIII
KAL· MAR

Indirectement, nous avons encore la mention de la condition servile dans le libellé de l'inscription suivante[2] :

⁂ FORTVNIONI BENEMERENTI
QVI VIXIT ANNIS XVI·M·V·D·XV
FECERVN· DOMINI SVI IN PACE

Quelques autres inscriptions appliquent également les mots *servus* et *libertus* à des vivants, notamment celle-ci de Saint-Vital, à Milan, que G. Labus et E. Le Blant admettent pour chrétienne [3] :

B ☙ M
FL AVRELIVS PROT· DOM
ESTICVS· QVI· VIXIT· ANNIS
L· M· IIII· D· IIII· AR·
5 CVTIO· LIBERTVS· EIVS
POSVIT· CONTRA· VO
TVM· EIVS· BENE MEREN
TI· PATRONO· SVO

Celle-ci a été trouvée à Aquilée [4] :

B MACHROBIO ⁂ EVGNVCHO PALA M
TINO CENTENARIO· FL· FIRMINVS VIR
DVCENAR· B· M· TITVLVM· POSVER
QVI· VIXIT· AN· LXX· M· VIII· D· XX· FL·
5 CARITOSVS
ET· ROMANVS· LIBERTVS· I· CONTRA· VO
TVM· POSVIRVNT· RECESSIT
DE SECVLO· FIDELIS· IN PACE
DEPOSITVS ⁂ III· KALENDAS
10 SEPTEMBRIS

Une inscription déjà citée, celle d'Alexander AVGG SER [5] à Rome, une en Gaule à Briord, énumèrent des esclaves affranchis par le défunt [6].

La mention de *conlibertus, conliberta* indique que la tombe du fidèle a été élevée par des co-affranchis, par exemple de Milan [7].

B· A· ω· M·
HIC· REQVIESCIT· IN· PACE· HONORATA
H. . . . QVAE· VIX· AET· AN· XXVI· D...
. . . KAL· MART· HER· ET· BAL· VV· C· C·
5 KONLIB. . . . . .

Plus ancienne, comme en témoigne le symbole de l'ancre [8] — si toutefois ce symbole est exactement figuré sur les *Schedæ Barberinæ* — cette inscription serait une des plus importantes parmi celles qui mentionnent des affranchis chrétiens [9] :

M· ANTONIVS
APELLES· EXITVM
FECIT VENVSTAE
CONLIBERTAE SVA
5 E· VIX· ANN XI

Nous rencontrons aussi *conservus, conserva*, par exemple, sur une épitaphe de Ravenne et une de Porto que nous avons déjà étudiées. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1934-1985, fig. 542.

H. LECLERCQ.

CONDUCTORES. — 1. En étudiant le colonat (col. 2325 sq.), nous avons rencontré différentes catégories d'individus attachés au domaine rural et parmi celles-ci les *conductores*. Les conducteurs étaient hiérarchiquement supérieurs, dans l'administration du domaine, aux colons ou *rustici* avec lesquels ils étaient en rapports directs, sans que leur condition sociale s'en ressentît nécessairement, car ils pouvaient être esclaves, affranchis ou ingénus [10]. Saint Grégoire envisage le cas où un conducteur aura extorqué quelque chose à *son* colon [11].

Les conducteurs perçoivent les redevances dues à l'Église par les *rustici* [12] et aussi l'impôt dû à l'État. Ce sont des percepteurs rapaces, comme il convient à leur profession, et d'une honnêteté qui réclame surveillance [13]. Ils habitent les terres d'Église [14] et quelques recteurs les considèrent comme appartenant à celle-ci au point qu'elle héritera d'eux [15]. Ce qui est certain, c'est qu'ils fournissent à l'Église un cautionnement sur leurs biens [16].

A l'égard de l'État, ils ne sont rien de plus que des intermédiaires officieux. Les reçus délivrés par eux aux colons n'engagent qu'eux-mêmes. Le conducteur Théodose meurt après avoir touché la rente (*burdatio*) des colons et avant d'en avoir versé le montant dans les caisses publiques; l'État exige des colons un nouveau paiement de 507 sous d'or déjà versés au conducteur [17]. D'après cela, on voit que les conducteurs ne sont pas des percepteurs au sens que nous attacherions à ce mot, ce sont des fermiers qui louent la propriété à l'Église. Ils sont liés par un contrat, *libellus*, qui fixe les conditions du bail et le prix du fermage [18]; ces baux sont généralement à courts termes, parce que le recteur qui les conclut directement avec les conducteurs perçoit de ce chef un droit de *libellaticum*, qu'il souhaite réitérer le plus souvent possible. Le bail comprend (sous la réserve expresse de tous les droits des colons) les tenures parcellaires cultivées par les colons (ou du moins le revenu de ces tenures), car le conducteur se trouve en grande partie substitué au propriétaire, lève les redevances [19], et touche certains droits, *vilicilia, commoda nuptiarum*, etc.; il comprend surtout des terres que le conducteur doit exploiter directement, car saint Grégoire s'effraie

[1] Torremuzza, *op. cit.*, p. 266, n. 34. — [2] Bosio, *Roma sotterr.*, p. 437. — [3] Gruter, *Inscript. antiq.*, p. 1025, n. 5; G. Labus, *Monum. di S. Ambrogio*, p. 12, ligne 12; E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. I, p. 120; *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 6226. — [4] Marini, *I papiri diplomatici*, in-fol., Roma, 1805, p. 351 *a*. — [5] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 744. — [6] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, t. II, n. 374, 379. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 563. — [7] Gruter, *op. cit.*, p. 1161, n. 4; E. Le Blant, *op. cit.*, t. I, p. 120; *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 5720 : *apud Velatum in ruinis templi S. Cassiani*. — [8] Voir *Dictionn.*, t. I, au mot ANCRE, outre l'ancre, remarquer la présence des *tria nomina*. — [9] Fabretti, *Inscript. antiq., quæ in ædib. paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Roma, 1699, p. 569, n. 126; Lami, *De erudit. apostol.*, p. 290; E. Le Blant, *op. cit.*, t. I, p. 121. — [10] S. Grégoire Ier, *Registrum epistolarum*, édit. Ewald, l. I, epist. XLII, t. I, p. 68; Jaffé-Kaltenbrunner, *Reg. pontif. roman.*, n. 758, 956. — [11] *Registr. epist.*, p. 65, ligne 19 : *Cognovimus etiam, quia quotiens conductor aliquid colono suo injuste abstulerit.* — [12] *Ibid.*, p. 62, ligne 13-14; p. 63, lign. 1-8; p. 312, ligne 5. — [13] *Ibid.*, l. XIII, epist. XXXVII, t. II, p. 401, lign. 2-3 : *ea quæ fraudulenter conductores a rusticis abstulerunt.* — [14] *Ibid.*, p. 65, ligne 9 : *definimus ut parentes morientium qui in possessione ecclesiæ degunt heredes eis accedere debeant.* — [15] *Ibid.*, p. 65, ligne 7-8. — [16] *Ibid.*, p. 66, lign. 13-14 : *res suas quas in pignore dederat.* — [17] *Ibid.*, p. 66, lign. 6-11. L'actif de la fortune du défunt permet au pape d'ordonner la restitution aux colons de la somme payée deux fois; en justice il n'y était pas tenu. — [18] *Ibid.*, p. 65, lign. 28-32. — [19] *Ibid.*, p. 62, lign. 13-14; p. 63. Cf. l. V epist. XXXI, p. 312 lign. 5.

pour la culture de voir les conducteurs changer trop souvent. La conséquence de ces mutations fréquentes, écrit le pape, c'est que les terres de l'Église demeurent en friche [1].

2. Une épitaphe *trovata nel marzo 1863 nelle ruine della chiesa di S. Andrea o S. Donato nel campo della fiera un 50 metri fuori porta S. Andrea montanara di Rimini, serviva di gradino ad una porticella di una camera* [2].

— HIC REQVIESCIT IN
PACE LEO QVI FVIT
CONDVCTOR DOMNI
NOSTRI ANVS XX ET VIX
5 IT ANNVS XXX ET MENSES
VIII DIES XX ET SEPVLTVS
MAXIMO VC CONS
VLE DIAE KALEND
IVLIARVM INDI
10 CTIONE PRIMA

Cette épitaphe de l'année 523 nous apprend que Léon fut conducteur des biens patrimoniaux de Théodoric qui régnait en Italie en 523; c'est la première attestation rencontrée que le roi barbare ait conservé les *conductores rei privatæ* ou *conductores domus augustæ* dont parle le Code théodosien [3].

H. Leclercq.

CONFESSIO. Le terme *confessio* a servi fréquemment à désigner le lieu où un martyr avait rendu son témoignage sanglant. Parfois le corps du supplicié avait été inhumé sur l'emplacement même où il avait perdu la vie, ou bien il avait été transporté dans une crypte peu éloignée et c'est là que son tombeau était l'objet de l'empressement des fidèles. Dans les deux cas, ce tombeau avait été désigné sous le nom de *confessio*, et sur cette *confessio* fut célébrée l'eucharistie en l'honneur du martyr. Non seulement la tombe, mais toute l'installation environnante et l'édicule ou la basilique élevé par-dessus prit le nom de μαρτύριον chez les écrivains de langue grecque, tandis qu'en Occident, et en particulier à Rome *confessio* servit à désigner exclusivement la tombe sainte disposée sous l'autel. Ainsi la *confessio* se modelait sur l'antique usage des hypogées, servant à désigner la portion souterraine d'un monument funéraire, celle dans laquelle reposaient d'ordinaire les défunts. Les chrétiens avaient construit *hypogæum* et *catagæum* au cimetière de Domitille et ailleurs, aussi se trouvèrent-ils amenés à adopter une disposition analogue dans leurs basiliques où la portion inférieure, la crypte, contenant le corps saint de celui ou de celle qui avait confessé sa foi au Christ, reçut et garda le nom de *confessio*. Comme l'autel eucharistique avait pour base le tombeau ou bien, si la différence du niveau s'y opposait, lui était superposé, mais formait pour ainsi dire un seul massif avec lui, l'autel même fut désigné sous le nom de *confessio;* à plus forte raison, quand les autels se multiplièrent dans une église, l' « autel de la confession » eut un sens compris de tous et une dignité éminente [4].

Le choix d'un emplacement pour l'inhumation d'un martyr se tournait presque toujours vers une catacombe, ou un cubicule d'accès plus ou moins facile, de décoration plus ou moins habile, qui recevait les fidèles empressés à solliciter la protection du saint. Cette installation rudimentaire pouvait convenir à des temps de persécution, on ne s'en contenta plus après la paix de l'Église, et la présence d'une crypte historique désigna presque immanquablement le point ainsi signalé à des bouleversements qui entraînèrent la disparition d'ensembles topographiques et artistiques infiniment précieux. Car c'était, en Occident plus qu'en Orient, un principe que la tombe sainte devait être respectée, son emplacement réglait toute la disposition et parfois même le niveau de l'édifice. Pour respecter le repos du martyr, on s'imposait des travaux considérables; à Rome, par exemple, il est encore possible de se rendre compte des endroits où la colline a été entamée pour ménager la place nécessaire à la construction des basiliques de Saint-Pierre, de Saint-Paul, de Saint-Laurent, de Sainte-Agnès, de Saint-Alexandre. Si, dans certains cas, on ne pouvait exproprier et niveler à l'aise, on sacrifiait la régularité de l'édifice, comme à Saint-Pancrace, sur la voie Aurélienne, où le corps du martyr était placé obliquement par rapport à l'axe de l'église : *ex obliquo aulæ jacebat* [5], et où il demeura dans cette position jusqu'à la reconstruction de la basilique au VIIe siècle; comme à Saint-Apollinaire *in Classe* à Ravenne, où le sarcophage du saint se trouvait non point devant l'abside, mais dans une des nefs latérales [6].

Si le tombeau ne se trouvait pas au niveau de la basilique, il occupait, à son emplacement primitif, une sorte de chambrette communiquant avec la basilique par un soupirail ménagé dans la voûte et permettant d'apercevoir la tombe et d'y faire toucher des étoffes ou de menus objets [7]. L'orifice horizontal s'appelait *cataracta*. Voir ce mot, *Dictionn.*, t. II, col. 2526. L'ouverture ou fenêtre verticale établie sous l'autel et permettant d'introduire la tête et le bras, afin d'ouvrir ou de fermer la *cataracta*, s'appelait *fenestella confessionis*. Cette *fenestella* avait ses panneaux ouvrés à jour comme les *transennæ*, souvent ils étaient fabriqués en métal précieux, argent ou or, et la clef qui les ouvrait était elle-même un objet de dévotion aussi bien que celle de la *cataracta*. Il arrivait que des fidèles faisaient ciseler une clef en or pour l'échanger contre celle en usage qu'ils obtenaient afin de se la suspendre au cou [8].

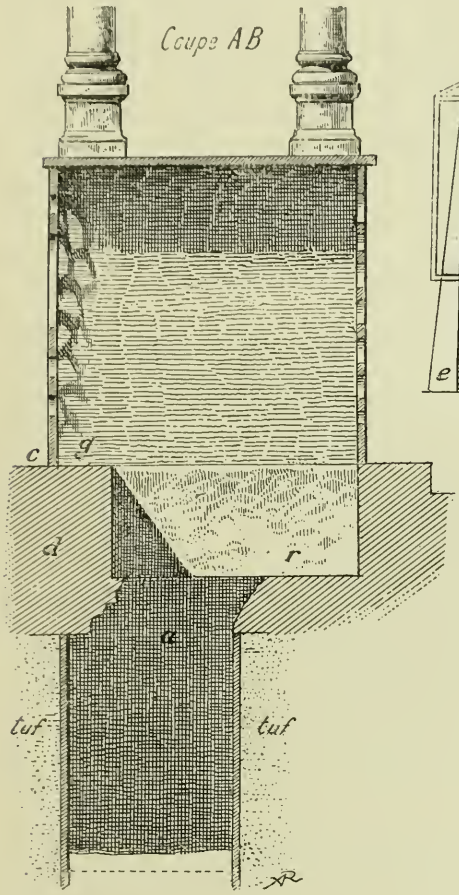
La plupart des reconstructions entreprises au moyen âge et depuis n'ont guère montré le souci de conserver les confessions [9]; nous avons eu à plusieurs reprises déjà l'occasion de signaler des vestiges plus ou moins maltraités, au cours des dissertations du *Dictionnaire d'archéologie*, et nous en signalerons d'autres au fur et à mesure de nos rencontres. Rappelons ici la seule basilique constantinienne encore existante, celle de Bethléhem (voir ce mot, *Dictionn.*, t. II, col. 829 fig. 1547) où la crypte est une véritable confession grâce aux souvenirs qu'elle rappelle; celle de Saint-Alexandre à Rome (voir *Dictionn.*, t. I, col. 1093, fig. 266) dont voici la description [10] (fig. 3207) : L'autel

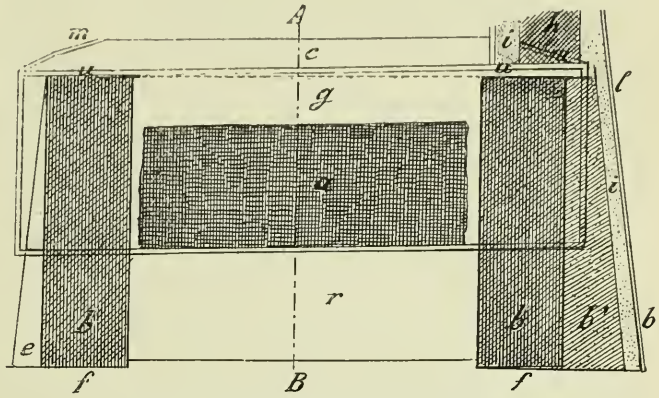
[1] *Registr. epist.*, p. 65, lign. 30-31; P. Fabre, *Les colons de l'Église romaine au VIe siècle*, dans *Revue d'hist. et de litt. religieuses*, 1896, t. I, p. 82-84. — [2] Tonini, *La chiesa di S. Andrea presso Rimini*, dans *Atti della deputazione Romagna*, 1863, Bologne, t. II, fasc. I, p. 71, 84; aujourd'hui dans la bibliothèque Gambalonga; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 15; *Corp. inscr. lat.*, t. IX, n. 549. — [3] *Code théodosien*, l. X, tit. IV, lex 3; l. XI, tit. LXXIV; l. X, tit. XXVI. — [4] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 426; E. Borgia, *Vaticana confessio beati Petri principis apostolorum*, in-4°, Romæ, 1776, p. XXXI, et Reisk, *Comm. ad Constantini Porphyrogeniti De cærim. aulæ Byzantinæ*, p. 83, ont soutenu à tort que le mot *catabasium* avait servi en Occident et à Rome à désigner la *confessio*. — [5] De Rossi, *Inscrip. christ. urbis Romæ*, t. II, p. 24, n. 28; p. 156, n. 5. — [6] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1879, p. 115-116. — [7] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 1432, au mot BRANDEUM. — [8] E. Borgia, *op. cit.*, p. CLXXXIV. Cf. H. Grisar, *Die Grabplatte des Apostels Paulus*, dans *Römische Quartalschrift*, 1892, t. VI, p. 131, 137-138. — [9] Il n'y a guère à prendre, à notre point de vue, dans L. Nardoni, *Di alcune sotterranee confessioni nelle antiche basiliche di Roma scoperte per varii secoli*, dans *Studi e documenti di storia di diritto*, 1881, t. II, p. 165-175. — [10] E. Stevenson, dans Rohault de Fleury, *La messe*, t. II, p. 85.

se compose aujourd'hui de deux murs parallèles, *b b*, placés au travers du tombeau du saint et autrefois réunis par une large dalle de porphyre. Le mur de gauche a été coupé, ainsi que le démontrent les fragments et l'obliquité de la partie restée intacte. Le mur de droite a reçu un grossissement en *b'* à l'aide de gros tufs cimentés. Cette même construction de tuf sans briques paraît à gauche de l'escalier de la basilique, dans les murs de restauration. La décoration des parois verticales semble avoir subi de nombreux dérangements, mais les traces sont trop incertaines pour qu'on puisse à leur égard asseoir un jugement décisif; il paraît cependant qu'il y eut un temps où le revêtement, *u u*, de la partie antérieure était en marbre; on y ajouta une façade, *c*, qui porte à sa base les restes d'une plinthe de marbre, *m*. Les autres parties étaient sans doute aussi revêtues de marbre, quoique les traces en aient disparu. Plus tard on fit un mur, *h*, dont on ne peut savoir la hauteur et qui, à sa base, porte encore des fragments d'un socle en marbre, *l l*, évidemment postérieur à ce renfort. Entre le mur et le socle est une large bande de mortier, *i i*, destinée peut-être à soutenir un revêtement de marbre. En *d* est un mur moderne, en *g* un mauvais placage de marbre qui devait être répété en *l*. La voûte du tombeau *a* est formée de marbre et de briques placées à plat. Ce tombeau n'était visible que derrière les imbrications découpées d'une dalle à jour. L'intérieur a pour parements de grandes plaques de marbre blanc. »

Voir aussi, pour la Platonia, *Dictionn.*, t. II, col. 2495, fig. 2187; pour Milan, *Dictionn.*, t. I, col. 1450, fig. 321; nous décrivons à leur rang alphabétique les confessions de Tours, de Ravenne, de Chartres etc. Voir ces mots.

En étudiant l'autel chrétien, nous avons dit que sa destination, à l'époque la plus primitive du christianisme, était celle d'une table de repas [1]. Le type liturgique alors en vigueur, pour autant qu'il nous est connu, imposait cette disposition. Dans les temps apostoliques, les réunions liturgiques chrétiennes reproduisaient dans une certaine mesure les réunions juives et en particulier la cène pascale. Elles comprenaient, à peu de chose près, ce *schéma* immuable: 1° une prédication et des lectures; 2° une κοινωνία en forme d'agape; 3° un rite central et essentiel, la *fractio panis* suivie de la communion; 4° une action de grâces et une imploration. Certaines prières du rituel juif pour la Pâque ont une ressemblance frappante avec les eulogies correspondantes de la cène chrétienne, telles que la *Didachè* nous les fait connaître [2]. A ces débuts, la *fractio panis* est en quelque sorte l'achèvement de l'agape, celle-ci se célèbre dans les demeures privées [3], dans une salle adaptée plutôt qu'aménagée, semble-t-il, en vue de ces réunions. Dans les temples, les synagogues — où d'ailleurs les fidèles n'ont été tolérés que pendant un temps très court — les réunions ont moins pour objet la communion que la prière et l'enseignement. A vrai dire, cette distinction a si peu duré qu'on serait presque excusable de la négliger; du jour où saint Paul [4] précise les termes du dissentiment, les synagogues se ferment et c'est dans les maisons chrétiennes qu'ont lieu, comme à Troade, les divers exercices que de bonne heure et généralement on a espacés de façon à remplir la durée d'une seule convocation qui se termine par la communion. L'eucharistie qu'on distribue aux frères n'est-elle rien de plus qu'une communion d'action de grâce, n'est-elle pas un sacrifice ? Telle serait la pensée





3207. — Confession de Saint-Alexandre à Rome. D'aprés Rohault de Fleury, *La messe*, t. II, pl. CXXIV.

[1] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 3158. La date à laquelle fut publiée cette étude explique comment nous n'avions pu mentionner le travail de F. Wieland, *Mensa und Confessio, Studien über den Alt r der altchristlichen Liturgie*, in-8°, München, 1906. — [2] Ce parallélisme est évident dans ses grandes lignes : Bickell, qui l'a mis en lumière, a seulement excédé en voulant le retrouver dans le moindre détail. Bickell, *Messe und Pascha*, in-8°, Mainz, 1872; *Die Entstehung der Liturgie aus der Einsetzungsfeier*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 1880; *Die neuentdeckte Lehre der Apostel und die Liturgie*, dans *Zeitschrift für kathol. Thelogie*, 1884. — [3] H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 335-340. — [4] Act., XX, 6-9.

de saint Paul et des Pères apostoliques qui n'y verraient qu'un repas ou, si l'on préfère, un sacrifice de louanges ou celui de la vie chrétienne parfaite immolée à Dieu. Suivant une telle conception, l'autel devient inutile; à cette liturgie rudimentaire une table de repas suffit [1]. Nous ne saurions, pour notre part, adopter cette interprétation. Si on entreprend d'opposer à l'expression très explicite de la présence réelle eucharistique telle qu'on la rencontre dans des textes postérieurs l'idée d'une offrande sacrificielle exprimée d'une façon moins matérielle dans les textes les plus anciens, il ne s'en suit pas que primitivement l'eucharistie n'ait pas été regardée comme un sacrifice réel et authentique. Dès les origines apostoliques et à s'en tenir aux seuls documents qui nous en conservent l'enseignement, la célébration de l'eucharistie apparaît comme la production du corps immolé et du sang répandu par le Christ, véritable commémoraison du sacrifice de la croix [2]. Dès lors, le θυσιαστήριον est ce sur quoi on offre le sacrifice et il est identique à la τράπεζα Κυρίου; l'un, c'est la croix sur laquelle le Sauveur s'est offert à Dieu, l'autre, c'est la table sur laquelle se reproduit cette offrande à laquelle les convives participent par la κοινωνία.

A partir du IIe siècle et au siècle suivant, les textes ne laissent plus place à l'hésitation, à supposer que ceux du Ier siècle la tolèrent un seul instant, ce que, pour notre part, nous ne croyons pas. Irénée, Tertullien, Cyprien, Origène appliquent à l'eucharistie la notion de sacrifice. La *Passio Polycarpi* mentionne les réunions liturgiques anniversaires gravitant autour d'une communion eucharistique qui, plus que tout le reste, constitue une offrande pour la paix des défunts, une union avec les martyrs. Ces anniversaires se célèbrent, sauf impossibilité, autour des tombeaux des martyrs, qui deviennent ainsi un objet de dévotion. Tertullien fait mention des *annuæ oblationes* pour les défunts [3]. C'est peut-être alors que s'insinue le rapprochement entre le Christ et les martyrs, entre le sacrifice de la croix et les immolations accomplies sur tant de points de l'empire, entre la passion de Jésus et le supplice de ceux dont la souffrance achève en quelque façon ce qui manque à la mort du Christ. Les fidèles, préoccupés de ressembler à leur divin modèle, l'aperçoivent dans le martyr, dans Polycarpe, dans Blandine, dans Pionius, ils ne conçoivent pas la possibilité d'un obstacle entre les martyrs du Christ et le Christ qu'ils nomment lui-même : un martyr [4]. Associés aux souffrances et au supplice, réunis dans la gloire, rapprochés dans l'intercession [5], on s'habitue à ne les pas séparer dans l'acte solennel de la communion des fidèles à laquelle ils président : le Christ sur l'autel, les martyrs sous l'autel. Ce que nous exprimons ici avec concision se laisse entrevoir dès l'Apocalypse et va se précisant rapidement [6].

Quand nous faisons le départ entre ce que nous savons positivement et ce que nous ignorons sur la situation des communautés chrétiennes au IIe siècle, sommes-nous encore en droit d'affirmer qu'alors les cérémonies liturgiques se célébraient toujours dans des salles louées ou dans des maisons particulières ? est-il admissible qu'au IIIe siècle, quelques rares églises chrétiennes sans importance sont à peu près ignorées des païens [7] ? que les fidèles s'assemblent seulement dans des *trichoræ*, dans des *areæ*, dans des catacombes, et que ceux qui s'assemblent ainsi sont un groupe infime, une poignée d'indigents, car les locaux n'admettent que quelques douzaines à peine de fidèles?

Nous ne devons pas oublier que tout ce passé, que plusieurs essaient souvent de faire revivre afin de l'adapter à leurs idées et à leurs explications, se dérobe à nous avec obstination et qu'il y a outrecuidance à vouloir tirer de quelques indices les éléments rigides d'une démonstration. Où, quand et comment se célébrait le culte pendant les persécutions et pendant les accalmies ? Le christianisme comptait déjà quelques millions de disciples, quelques centaines d'églises au moins, des évêques, des prêtres en grand nombre, des bienfaiteurs répandus à peu près partout, il ne nous est pas parvenu une statistique, pas même une description, moins que cela, pas seulement un récit méthodique des conditions générales et de la situation particulière de ce temps; tout ce que nous en savons se compose de quelques mots, une phrase parfois qu'on entreprend d'expliquer ou de combiner avec une autre phrase écrite dans une province différente et dans un autre siècle, et c'est au moyen de ces lambeaux de renseignements qu'on prétendrait fonder une théorie d'après laquelle les réunions se seraient tenues dans tel cas aux catacombes, dans tel autre cas à l'intérieur des villes, on y aurait procédé de telle façon et non pas de telle autre façon, on y aurait fait usage d'un autel et cet autel était non pas l'*arcosolium* d'un martyr, mais un guéridon qu'on apportait au moment de sacrifier et qu'on retirait ensuite. A Rome, les choses se seraient passées ainsi; en Orient, dès la fin du IIIe siècle, l'autel aurait eu une tendance à être moins mobile et à s'attacher en un point fixe.

En vérité, tout cela semble appartenir plutôt à l'histoire de la divination qu'à l'étude de l'archéologie. Des mots découpés, des textes enfilés, des œuvres d'art interprétées tour à tour avec trop de rigueur et trop de subtilité témoignent de plus d'ingéniosité que d'intelligence. La table-guéridon, l'autel en bois sont des vraisemblances, des possibilités, et en certains cas des réalités, mais qui n'excluent pas une pratique différente, comme l'emploi de la tombe-autel à la *Cappella greca*, prototype de la *confessio*.

H. Leclercq.

CONFESSOR. Dans la société chrétienne primitive, où le martyre apparaît comme une menace périodiquement réalisée, il faut s'attendre à voir cette « institution » prendre une place prépondérante dans les préoccupations et marquer son empreinte dans le langage des fidèles. Le martyre est un témoignage rendu à Dieu par le chrétien et celui qui rend ce témoignage au prix des supplices et de la mort même, conquiert le titre de témoin, μάρτυς, martyr. Le diacre Étienne est gratifié de ce titre par saint Paul [8]; on

[1] C'est l'opinion exposée par Fr. Wieland, *op. cit.*, elle n'a guère rencontré que des adhésions tendancieuses. — [2] P. Batiffol, *Études d'histoire de théologie positive*, IIe série, in-12, Paris, 1905, p. 13-20; voir *Dictionn.*, t. I, col. 3156-3157. — [3] Tertullien, *De corona militis*, c. III, *P. L.*, t. II, col. 99; *De monog.*, c. X, col. 992; *De exhortat. castit.*, c. XI, col. 957; *De anima*, c. LI, édit. Reifferscheid, p. 383. — [4] C'est l'expression dont fait usage, pour le désigner, la Lettre des Églises de Lyon-Vienne. — [5] *Acta Tryphonis : ... participaverunt mysterium redemptionis nostræ, commendantes animas suas sanctis beatorum martyrum patrociniis*, dans Ruinart, *Acta martyrum sincera*, Veronæ, 1731, p. 139 sq. — [6] Cf. Wieland, *Toten und Märtyrerkult*, dans *Mensa und Confessio*, p. 57-66 : on trouvera dans ces pages les textes mis en œuvre. — [7] Nous avons rassemblé tout ce qui peut se dire à l'heure présente sur ces églises antérieures à la paix de l'Église, dans *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 378-428; il faut ajouter un témoignage récemment introduit de Maeuire de Magnésie, IV, 21 : « Les chrétiens imitent les constructions des temples et se bâtissent des maisons énormes pour servir de lieux de réunion et de prière, alors que personne ne les empêche de prier chez eux et que le Seigneur les entend partout. » A. Harnack, *Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des III Jahrhunderts*, dans *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur*, Leipzig, 1911, t. XXXVII, fasc. 4, p. 88. — [8] Act., XXII, 20; de même Antipas, Apoc., II, 13.

voit qu'on ne saurait souhaiter remonter plus haut et déjà le sens spécial du mot tel que nous l'employons se laisse entrevoir [1]. Au IIe siècle, les persécutions deviennent fréquentes et cruelles, les victimes de plus en plus nombreuses sont désignées sous ce vocable de martyrs qui implique l'effusion du sang [2]. Mais pas absolument toutefois, car le concept de simple témoignage s'entend encore sous le terme en apparence spécialisé pour exprimer le témoignage sanglant. Hégésippe rapporte que les descendants de Jude, frère du Sauveur, comparurent devant Domitien, qui les interrogea et, ne trouvant dans leurs réponses rien de répréhensible, les fit relaxer; eux se dirigèrent alors vers les Églises, ὡς ἂν δὴ μάρτυρας ὁμοῦ καὶ ἀπὸ γένους ὄντας τοῦ κυρίου[3]. Mais c'est là un archaïsme qui doit être alors de moins en moins entendu; aussi « dès la seconde moitié du IIe siècle, on commença à sentir le besoin de séparer par des désignations différentes les diverses catégories des « témoins » du Christ. Était-il équitable, en effet, de décerner le même titre à ceux qui avaient simplement affirmé leur foi au Christ dans des conditions périlleuses et à ceux qui avaient poussé la constance jusqu'au suprême sacrifice ? Voici plusieurs textes où se reflète cet état d'esprit : *a*) Hermas distingue nettement ceux qui ont « souffert » pour la loi (οἱ ὑπὲρ τοῦ νόμου παθόντες) et ceux qui ont été pressurés à cause de la loi, mais sans avoir à en « souffrir » : πάσχειν implique évidemment ici l'idée de mort [4]. *b*) D'après la lettre des Églises de Vienne et de Lyon [5], les martyrs lyonnais se faisaient scrupule de se laisser donner le nom de μάρτυρες ; ils suppliaient leurs frères de le réserver à ceux qui étaient morts déjà : Ce sont ceux-là, disaient-ils, qui sont les (vrais) martyrs..., nous autres, nous ne sommes que de modestes et humbles *confesseurs* (ὁμόλογοι) [6]. *c*) Dans le *De pudicitia*, Tertullien s'écrie : « Qui peut s'intituler « martyr », tant qu'il habite ce monde, tant qu'il intrigue, monnaie en main, tant qu'il est assujetti au médecin et à l'usurier [7] ? » Ce qui revient à dire : nul n'a droit à ce nom, tant qu'il est soumis aux servitudes de cette vie, tant qu'il n'a pas la sécurité de la couronne céleste enfin obtenue. *d*) Origène fait la remarque suivante : « Quiconque rend témoignage à la vérité, par des paroles, des actes ou de toute autre façon, peut, à juste titre, être nommé μάρτυς. Mais déjà nos frères, dans leur admiration pour ceux qui luttent jusqu'à la mort pour la vérité et la mâle vertu, ont accoutumé d'appeler proprement « martyrs » ceux-là seuls qui ont rendu témoignage par l'effusion de leur sang au mystère de la piété [8]. »

« La règle à laquelle Origène fait allusion ne paraît avoir été observée qu'assez mollement. On sent bien qu'elle existe pour qui a le souci de parler avec précision, ainsi Tertullien, s'adressant aux chrétiens enfermés en prison, les appelle *martyres designati* [9], marquant par là qu'il anticipe en quelque sorte sur l'avenir. Un de ses griefs contre Praxeas se formule ainsi : *Praxeas... de lactatione martyrii inflatus ob solum et simplex et breve carceris tædium* [10]. Il arrive pourtant à Tertullien lui-même d'employer *martyr* là où l'on attendrait *confessor*, terme qu'il connaît également [11]. « Eh quoi ? si un évêque, si un diacre, si une veuve « si une vierge, si un docteur, si un martyr même, « s'écarte de la règle (de foi), faudra-t-il pour cela que « l'hérésie devienne vérité [12] ? » On entrevoit qu'à la faveur d'un élargissement complaisant de l'acception propre, quiconque avait pâti tant soit peu pour la foi devenait quelque chose comme un « martyr honoraire ». Le fait est d'ailleurs confirmé par diverses « constitutions » ecclésiastiques [13]. Chez les montanistes, Thémison et Alexandre, deux acolytes fort suspects de Montan, s'intitulaient martyrs [14]. De même parmi les signatures apposées sur la lettre que l'évêque catholique Sérapion avait adressée à Caricus et Pontius contre le montanisme, Eusèbe relève celle-ci : Αὐρήλιος Κυρήνιος μάρτυς [15]. »

On le voit par ces citations, le vocable *confessor* ne parvenait guère à se faire accepter ou plutôt à se faire employer, ce qui s'explique sans trop de peine par le prestige et les avantages attachés au vocable de martyr. Le mot à lui seul résonnait d'une façon héroïque et ceux qui s'en trouvaient gratifiés anticipaient en quelque façon dès ce bas monde sur les privilèges et les honneurs que leurs collègues moins résistants n'obtenaient qu'après avoir perdu la vie.

« Quel est exactement, vers le milieu du IIIe siècle, l'usage de saint Cyprien ? Il semblerait, à première vue, que la persécution de Dèce, si terrible par ses conséquences, eût dû favoriser la discrimination légitime que l'on oubliait souvent en pratique, sinon en théorie. Je résumerai comme ceci le point de vue de Cyprien : *a*) Il est loin d'établir une équivalence complète entre le titre de confesseur et celui de martyr. Il sait que l'opinion publique les superpose selon une hiérarchie de valeur [16] et lui-même ne balance pas à marquer à l'occasion une gradation analogue [17]. *b*) Est confesseur à ses yeux quiconque — y ayant péril à le faire — s'est avoué chrétien, fût-ce en fuyant pour se dérober à l'obligation de sacrifier [18]. Ceux qui ont été emprisonnés pour cause de christianisme ont un droit spécial à ce nom [19]. Est martyr quiconque a donné sa vie pour la foi [20]. *c*) Cette dernière définition, la seule qui soit juridique, comporte cependant dans la pensée de Cyprien certains amendements. Le chrétien qui meurt en prison avec l'intention bien arrêtée d'affronter, s'il le faut, le dernier supplice, peut être compté parmi les martyrs [21].

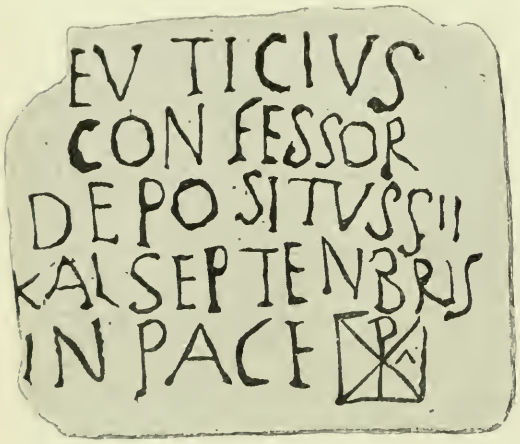
[1] I Tim., VI, 13; Apoc., XVII, 16; cf. Luc., XXI, 13. — [2] *Martyrium Polycarpi*, XIV, 2; XVI, 2; *Epist. eccles. Vienn. et Lugdun.*, dans Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. I, n. 4, 26, 48; P. de Labriolle, *Martyr et confesseur*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, 1911, t. I, p. 31. Cf. Ansaldi-*De martyribus sine sanguine*, in-4°, Mediolani, 1744. — [3] Hégésippe, dans Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. III, c. XX, *P. G.*, t. XX, col. 253. — [4] Hermas, *Pastor*, similit. VIII, III, 6-7, dans F.-X. Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, 1901, t. I, p. 562. — [5] *Hist. eccles.*, l. V, c. II, n. 2-3, *P. G.*, t. XX, col. 433. — [6] Ὁμόλογος, non plus qu'ὁμολογητής ne se rencontrent pas dans les écrits du Nouveau Testament, ni chez les Pères apostoliques : mais ὁμολογεῖν, ὁμολογία y sont fréquemment employés. Cf. Preuschen. *Vollst. griech.-deutsches Handwörterbuch zu den Schriften d. N. T.*, in-8°, Giessen, 1910, p. 799. — [7] *De pudicitia*, XXII, 3, *P. L.*, t. II, col. 1028 sq. — [8] Origène, *Comment. in Joh.*, II, 34, *P. G.*, t. XIV, col. 176. Ce *Commentaire* fut rédigé à partir de 218-219. — [9] *Ad martyres*, I, *P. L.*, t. I, col. 620 sq. — [10] *Adv. Praxeam*, I, *P. L.*, t. II, col. 155 sq. — [11] *De corona*, II; *Scorpiace*, XI : *confessoris imperat curam; Adv. Praxeam*, XXVI : *confessores et negatores suos; Adv. Marcion.*, l. IV, c. XXVIII. — [12] *De præscriptionibus*, III, 5. — [13] A. J. Mac Lean, *The ancient Church orders*, in-8°, Cambridge, 1910, p. 88. — [14] Eusèbe, *Hist. eccles*, l. V, c. XVIII, 5. — [15] *Hist. eccles.*, l. V, c. XIX, n. 3; P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 52-53. — [16] S. Cyprien, *Epist.*, X, 5, édit. Hartel, p. 494 : *Nec contristetur aliquis ex vobis quasi illis minor qui ante nos tormenta perpessi, victo et calcato sæculo, ad Dominum glorioso itinere venerunt.* — [17] *Epist.*, LX, 5, p. 627 :... *Presbytero Moyse tunc adhuc confessore, nunc jam martyre subscribente.* Cf. *De cathol. Eccles. unit.*, c. XXI, p. 228, ligne 15; *Epist.*, LXVI, 7, p. 731, ligne 15; p. 732, ligne 2. — [18] *De lapsis*, III, p. 238, ligne 26 sq. — [19] *Epist.*, V, VI. — [20] *Epist.*, XXXVI, 2, p. 754 : *Si martyres non propter aliud martyres fiunt nisi ut non sacrificantes teneant Ecclesiæ usque ad effusionem sanguinis sui pacem.* Cf. *Epist.*, XII, 2, p. 503, ligne 15; XL, p. 585, ligne 16; X, 4, p. 592, ligne 15; 493, ligne 21; X, 5, p. 495, ligne 1. — [21] *Epist.*, XII, 2, p. 503 : *Cum voluntati et confessioni nostræ in carcere et vinculis accedit et moriendi terminus, consummata martyrii gloria est.* Cf. *Epist.*, XII, 1, p. 502 : *Corporibus etiam omnium, qui etsi torti non sunt, in carcere tamen glorioso exitu mortis excedunt, impertiatur et vigilantia et cura propensior. Neque enim virtus eorum aut honor minor est quo minus ipsi quoque inter beatos martyres adgregentur.*

Il en va de même de celui que des circonstances indépendantes de sa volonté frustrent de la *passio* finale [1]. Enfin, certains châtiments légaux qui s'accompagnent de sévices particulièrement cruels valent par provision aux chrétiens qui en sont frappés le nom de martyrs [2]. *d*) Tels sont les *principes* de Cyprien. Mais il n'est pas toujours parfaitement diligent à les appliquer. Il lui arrive de brouiller les dénominations, et de dire « martyr » au lieu de « confesseur », au lieu de « martyr et confesseur », là où il veut faire court ou faire plaisir [3]. Ces alternances ne vont pas sans une certaine confusion, dont aussi bien il ne faudrait pas exagérer l'importance [4] »

Dès lors nous allons voir la distinction entre *confessor* et *martyr* s'accentuer toujours davantage [5]. Eusèbe nous montre un confesseur, ὁμολογητής, qui devient martyr [6]. Une précieuse épitaphe de Corneto-Tarquinia nous offre l'exemple suivant [7] :

EVTICIVS
CONFESSOR
DEPOSITVS Q II
KAL SEPTENBRIS
IN PACE

Eutychius, confessor, depositus VIII *kalendas septembris, in pace Christi* (fig. 3208). Il est impossible de croire que c'est une inscription datant du culte



3208. — Inscription de Corneto-Tarquinia. D'après *Bull. di archeol. crist.*, 1874, pl. VI.

rendu au défunt, tant elle est d'aspect chétif, c'est bien une épitaphe placée sur une tombe et le fait est jusqu'ici unique de la mention du titre de confesseur contemporain de la rédaction d'une épitaphe cémétériale. Parmi tant de tombes contenant les restes de ceux qui traversèrent les persécutions, notamment la dernière et la plus terrible de toutes, on pourrait s'attendre à rencontrer fréquemment ce titre de *confessor* qu'avaient mérité ceux qui, emprisonnés, torturés, condamnés aux mines [8], éborgnés ou mutilés, ne consommèrent pas leur martyre, sans qu'on pût en rendre responsable leur lâcheté; il n'en est rien cependant. Le seul monument que nous puissions rapprocher est un sarcophage de Milan, dont le début d'inscription manque [9] :

ET A DOMINO CORONATI SVNT BAEATI
CONFESSORES COMITES MARTYRORVM
AVRELIVS DIOGENES CONFESSOR ET
VALERIA FELICISSIMA BIBI IN DEO FECERVNT
SI QVIS POST OBITVM NOSTRVM ALIQVEM
CORPVS INTVLERINT NON EFFVGIANT
IRA DEI ET DOMINI NOSTRI

Cette dernière épitaphe diffère toutefois essentiellement de la précédente, en ce que celle-ci fut posée par les survivants sur la tombe d'un défunt, tandis que celle de Milan fut rédigée et gravée par les soins d'un *confessor* encore vivant. Serait-ce qu'à Milan on n'éprouvait pas autant qu'à Rome de répugnance pour ce titre, mais cette inscription milanaise, unique elle aussi, est elle-même une exception. La première partie de l'inscription, aujourd'hui perdue, devait parler de *confessores* déjà morts, puisqu'on pouvait assurer à leur sujet *a domino coronati sunt*, c'est d'eux que se réclamait leur compagnon d'épreuves qui avait survécu et il est probable qu'elle devait être libellée à peu près dans ce genre : *hic sibi sepulcrum apud sanctos... qui* (*in carcere ?*) *obierunt et a Domino sunt coronati beati confessores comites martyrum Aurelius Diogenes confessor et Valeria Felicissima vivi in Deo fecerunt.*

On peut induire de là que le vocable *confessor* changeait de sens, suivant qu'il s'appliquait aux vivants ou aux défunts. Aux premiers il commémorait le fait de leur *confessio* sans préjudice d'une chute toujours possible; c'est pourquoi saint Cyprien écrit : *is demum confessor illustris et verus est de quo postmodum non erubescit Ecclesia sed gloriatur*, et il distingue *confessores bonos, quos illustravit gloriosis initiis divina dignatio*, et ceux qui, pour n'avoir pu saisir la couronne déjà presque acquise, n'en gardent pas moins leurs droits au titre de *confessores*. Aux défunts, ce titre marque une gloire consacrée et il équivaut à une reconnaissance de leur sainteté; c'est de là qu'est sortie la distinction liturgique entre martyrs et confesseurs, mais, suivant la juste remarque de J.-B. De Rossi, si la *vindicatio* permettait d'attribuer à tel personnage le titre de *martyr*, il était plus délicat de prendre une décision en ce qui concernait la persévérance et la béatitude des *confessores*, et il semble qu'on se soit montré plus prodigue du premier titre que du second; certains personnages, à juger d'après ce que nous savons d'eux, étaient de vrais « confesseurs » auxquels on a accordé le titre de « martyr », plus relevé, plus glorieux, car, suivant la remarque de Fiorentini : *Confessoris titulus penes antiquos patres spectabilis minus erat quam martyris.*

Les textes du IIIe siècle ne nous apportent pas d'autres éclaircissements; dans la *Passio Mariani et Jacobi*, nous lisons *admovebantur confessorum singulæ classes, quas ille judex ad gladium duci jubebat.*

[1] *Ad Fortunatum*, XII, p. 345 : *Nec solos animadversos et interfectos divinæ pollicitationis manent præmia, sed etiam si passio fidelibus desit, fides tamen integra atque invicta perstiterit et contemptis ac relictis suis omnibus Christum se sequi christianus ostenderit, ipse quoque a Christo inter martyres honoratur pollicente ipso et dicente*, suit Luc., XVIII, 29 sq. Cf. *Epist.*, LXI, 2, p. 695 : *Neque enim in tribus pueris minor fuit martyrii dignitas quia morte frustrata de camino ignis incolumes exierunt... In confessoribus Christi dilata martyria non meritum confessionis minuunt.* — [2] Voy. sa lettre aux évêques, prêtres et diacres enfermés dans les mines. *Epist.*, LXXVI, p. 827. — [3] *Epist.*, XVII, 2; XIX, 2; XXXVI, 2. — [4] P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 53-54. — [5] Denys d'Alexandrie, dans Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XI, 24. — [6] Eusèbe, *De martyrib. Palæstinæ*, XI, 20. — [7] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1874, pl. VI, p. 101-112. — [8] Voir *Dictionn. d'archéologie chrétienne*, t. I, au mot AD METALLA. — [9] Fumagalli, *Antichità Longobardico-Milanese*, 1792, t. I, p. 227; De Rossi, *Bulletino di archeologia cristiana*, 1864, t. II, p. 30; *Corpus inscriptionum latinarum*, t. V, n. 6186 (arca *ex choro retro cryptam S. Valeriæ translata in porticum S. Ambrosii*, disait Fumagalli, *hodie non exstat corpus*).

Ventum est et ad me, tunc exauditur mihi vox clara et immensa dicentis : Marianum applica ! et ascendebam in illam catastam, et ecce ex improviso mihi sedens ad dexteram ejus judicis Cyprianus apparuit et porrexit manum et levavit me in altiorem catastæ locum et arrisit et ait : Veni, sede mecum, et factum est ut audirentur aliæ classes, me quoque assidente [1]; ici les *confessores* sont ceux qu'on applique à la torture et qui mériteront bientôt le titre de *martyres*. La distinction se retrouve bien précise dans saint Optat : *persecutionis tempestas, quæ alios fecerit martyres, alios confessores* [2]; et plus loin il reproche la confusion qu'on tend à faire entre ces deux titres : *quomodo dicitis martyres, qui non fuerunt confessores* [3], marquant bien l'inégalité de degré entre ces deux catégories. C'est d'ailleurs une distinction désormais admise : *Ægyptios confessores et voluntate jam martyres* [4], dit saint Jérôme, et nous retrouvons ce même terme dans la *Peregrinatio* de la nonne Éthéria : *cum episcopo vere sancto et monacho et confessore* [5], mais ici le sens n'est plus tout à fait celui que nous avons vu, le titre de confesseur tend à s'appliquer désormais à une catégorie d'individus qui, pour n'avoir pas traversé des épreuves sanglantes, n'ont pas été moins éprouvés parmi les luttes et les violences d'une époque remplie des conflits entre orthodoxes et hérétiques. Pseudo-Ambroise nous offre à ce sujet un texte précieux : *Martyrum preces deposco, qui pro veritate non dubitarunt sanguinem fundere... confessorum orationes expostulo qui bella tentantis inimici, dum pie viverent in catholica pace vel etiam hæreticorum conflictationem diuturno certamine pertulerunt atque, ut verum dicam, longioris occultique martyrii palmas acceperunt* [6]; c'est ainsi que saint Augustin parlera d'un *liberi confessor arbitrii et Dei conditoris* [7]. Sidoine Apollinaire reste dans cette tradition quand il décerne à saint Martin le titre de *pontifex confessorque* [8], de même quand nous lisons : *ego Ulfila episcopus et confessor* [9] et dans le *Liber pontificalis : qui vere catholicus et confessor quievit* [10] ou à Milan : PONTIFEX SANCTVS CONFESSORQUE DIONYSIVS [11].

Le VIIIe livre des *Constitutions apostoliques*, c. XXIII, est relatif aux *confessores*. Ils ne sont point pourvus de ce titre par l'ordination, puisque c'est, nous dit-on, affaire de volonté et d'endurance, mais n'en sont pas moins dignes d'honneur pour avoir confessé devant les peuples et les rois le nom de Dieu et de son Christ et peuvent être élevés à l'épiscopat, au presbytérat ou au diaconat [12]. On voit que nous avons ici, au ve siècle, un écho de l'ancienne discipline, mais dans la disposition du livre VIII, les *confessores* n'en sont pas moins relégués au dernier rang après les lecteurs, avant les vierges et les veuves.

Dans les *orationes sollemnes* du vendredi saint, qui remontent au moins au ve siècle, nous lisons : *Oremus et pro omnibus episcopis, presbyteris, diaconibus, subdiaconibus, acolythis, exorcistis, lectoribus, ostiariis, confessoribus, virginibus, viduis et pro omni populo sancto Dei* [13]. Si on compare ce texte avec les formules relatives aux ordinations, soit dans le sacramentaire gélasien [14], soit dans le recueil des *Statuta Ecclesiæ antiqua* [15], on constate que le personnage désigné sous le nom de *confessor* dans les *Orationes* n'est pas différent de celui qui est nommé *psalmista* et *cantor* dans les autres textes. C'est le même personnage, car l'énumération est identique de part et d'autre et il prend place uniformément entre les *ostiarii* et les *virgines*.

Dès l'an 400, deux canons du premier concile de Tolède parlent des *confessores* et là déjà, de l'aveu de tous [16], ce personnage n'est autre que le *psalmista* : can. 6 : *Item neque puella Dei aut familiaritatem habeat cum* confessore, *aut cum quolibet laico sanguinis alieni : aut convivium sola adeat, nisi ubi sit seniorum aut honestorum aut viduarum honestarumque frequentia, ubi honeste* confessor *quilibet cum plurimorum testimonio convivio interesse poterit. Cum lectoribus autem in ipsorum domibus non admittendas penitus nec videndas, nisi forte consanguinea soror sit vel uterina.* — Can. 9 : *Nulla* professa *vel vidua absente episcopo vel presbytero in domo sua antiphonas* confessore *vel servo suo faciat* [17].

Il existait donc des abus dans la fréquentation des vierges et veuves avec les lecteurs et confesseurs (chantres, psalmistes). On dînait ensemble, on chantait l'office ensemble. Ce sont ces mêmes *confessores* qui semblent visés dans le titre d'un traité attribué à Macrobe le donatiste, par Gennade [18], et intitulé *Ad confessores et virgines*, lequel serait antérieur d'un quart de siècle environ aux canons de Tolède et prouverait à cette date l'adoption du mot *confessores*, au sens que nous venons d'indiquer.

Une inscription de Merida en Espagne mentionne un *clericus confessor* [19] et même nous rencontrons le titre de *confessor* attribué à sainte Léocadie par un calendrier mozarabe de 1072. Il lui est aussi donné par les Pères des IVe et V^e conciles de Tolède (633 et 636), par l'office antique du bréviaire et du missel et par plusieurs manuscrits liturgiques mozarabes et par le *Libellus orationum* de Vérone. La sainte était morte en prison : n'est-ce pas par suite d'un scrupule qu'on lui décernait ainsi le titre de *confessor* au lieu de *martyr* [20]? Enfin le titre de *confessor* est donné à sainte Sigolina par le calendrier de 1072 [21] et par sa Vie [22].

BIBLIOGRAPHIE. — C. A. Ansaldi, *De martyribus sine sanguine, adversus Doduvellum dissertatio in qua et nonnulla romani martyrologii loca a criminationibus Bælii vindicantur*, in-12, Mediolani, 1744. — P. de

[1] *Passio Mariani et Jacobi*, édit. Franchi de Cavalieri, dans *Studi e testi*, Roma, 1900, fasc. 3, p. 54; dans le même sens, Victrice dit : *confessorum animas munivit in certamine passionis*, et Cassiodore : *confessores ad martyrium usque perduxit.* — [2] S. Optat de Milève, *De schism. donatist.*, I, XIII, édit. Ziwsa, p. 15. — [3] *Ibid.*, III, VIII, p. 91. — [4] S. Jérôme, *Epist.*, III, 2. — [5] *Peregrinatio ad loca sacra*, dans *Itinera Hierosolymitana*, édit. Geyer, p. 62, 65. — [6] Ps.-Ambroise, *Precatio*, II, 19, *P. L.*, t. XVII, col. 842. — [7] S. Augustin, *Contra Julian. opus imperf.*, I, LXXIII, *P. L.*, t. XLV, col. 1098 sq. Nous lisons dans S. Augustin, *De cura gerenda pro mortuis*, c. XVI, *P. L.*, t. XLI, col. 606, le titre de *confessor* attribué à saint Félix de Nole; de même dans Uranius, *P. L.*, t. LII, col. 860, tandis que Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, c. CIII, lui donne le titre d'*insignis martyr*. Or Félix de Nole souffrit pour la foi, mais ne donna pas sa vie pour elle. — [8] Sidoine Appollinaire, *Epist.*, IV, XVIII, 4, *P. L.*, t. LVIII, col. 523. — [9] Maximin, *Contr. Ambros.*, LXIII, dans Kauffmann, *Texte und Untersuchungen zur altgerman. Religionsgeschichte*, 1899, t. I, p. 63. — [10] *Liber pontificalis*, p. 72. — [11] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 6183 *a*. — [12] *Constit. apostol.*, l. VIII, c. XXIII, dans F.-X. Funk, *Constitutiones et Didascaliæ*, in-8°, Paderborn, 1905, t. I, p. 527 — [13] Muratori, *Liturgia romana vetus*, t. I, col. 560; t. II, col. 58. — [14] *Liturg. rom. vet.*, t. I, col. 620. — [15] *P. G.*, t. LVI, col. 888. — [16] Note de Ménard, au Sacramentaire grégorien, *P. L.*, t. LXVIII, col. 313; Morin, dans *Revue bénédictine*, 1912, t. XXIX, p. 83, note 3. — [17] Hardouin, *Concil. coll.*, t. I, col. 990 sq.; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 999 sq. — [18] *De viris inlustribus*, c. V. — [19] F. Fita y Colome, dans *Boletin de la Accademia de la historia*, 1897, t. XXX, p. 497; E. Hübner, *Inscriptiones Hispaniæ latin. christianar.*, *Supplementum*, in-4°, Berolini, 1900, n. 336; voir *Dictionn.*, t. I, fig. 517, col. 1935. — [20] M. Ferotin, Le *Liber ordinum*, dans *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, 1904, t. V, p. 490. — [21] *Ibid.*, p. 472. — [22] *Catalogus codd. hagiogr. Biblioth. Parisiensis*, t. III, p. 488-504 : *Vita vel transitus sancte Seguline confessoris Christi*, c'est sainte Sigolène, abbesse du monastère de Troclare, au diocèse d'Albi, morte vers 770.

Labriolle, *Martyr et confesseur*, dans *Bulletin d'ancienne littérature religieuse et d'archéologie chrétienne*, 1911, t. I, p. 50-54. — G. Morin, *Que faut-il entendre par les « confessores » auxquels était adressé le traité de Macrobe le donatiste?* dans *Revue bénédictine*, 1912, t. XXIX, p. 82-84. — L. Rabum, *De sanctis Dei confessoribus veterisque Ecclesiæ martyribus*, in-8°, Argentorati, 1552. — J.-B. De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1874, p. 101-111.

H. Leclercq.

CONFIRMATION. — I. Ses noms dans l'ancienne littérature. II. Sa place dans les documents liturgiques. III. Lieu de son administration. IV. Rites : 1° l'onction postbaptismale; 2° l'imposition des mains; 3° la *consignatio*. V. Formules : 1° l'invocation; 2° formules d'onctions. VI. La confirmation ne se réitère pas. VII. La question du ministre : 1° la confirmation, privilège de l'évêque; 2° concessions aux simples prêtres. VIII. Bibliographie.

I. Ses noms dans l'ancienne littérature. — La confirmation a toujours été considérée comme la suite logique du baptême, comme l'élément qui complète l'initiation chrétienne. Ce fait est attesté de plusieurs manières par la liturgie; il se constate tout d'abord dans les noms sous lesquels l'antiquité désignait le sacrement de confirmation. L'usage était, aux premiers siècles du christianisme, de considérer les différents rites de l'initiation comme formant un seul tout, bien que l'on eût déjà la notion très nette de ce qui distinguait entre eux leurs effets. On se gardait de confondre le don de l'Esprit-Saint avec la grâce de la régénération baptismale, mais on ne connaissait pas de terme spécial qui caractérisât le sacrement collateur de ce don.

Le Nouveau Testament contient déjà tous les éléments sur lesquels est fondée la distinction entre le baptême et la confirmation. Mais tandis qu'il emploie souvent, en parlant de la régénération, l'expression propre que la tradition consacrera après lui, βάπτισμα, βαπτίζειν, il n'a qu'un terme générique pour désigner la confirmation, ἐπίθεσις τῶν χειρῶν ou *imposition des mains*. De même que pour le baptême, ce nom est emprunté au rite principal de la confirmation; mais il est commun à beaucoup d'autres actions mentionnées dans le Nouveau Testament, l'ordination, les bénédictions de personne, la guérison des malades. C'est cependant, sans aucun doute, à la confirmation que saint Luc l'applique dans les chapitres VIII, 17, 19, et XIX, 6, du livre des Actes. Il doit vraisemblablement s'entendre de même au chapitre VI, 2 (cf. ℣. 4) de l'Épître aux Hébreux; mais ce n'est pas certain.

Plus souvent les écrits apostoliques désignent le sacrement appelé à compléter le baptême par son effet particulier, le don du Saint-Esprit. Le mot est caractéristique des anciennes prières de la confirmation, soit sous forme absolue, la δωρεά ou don par excellence, soit d'une façon plus explicite, δωρεὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. C'est l'exacte reproduction du chap. II, 38, des Actes, où est désignée la grâce spéciale promise par les apôtres aux juifs qui recevront le baptême. « Que chacun d'entre vous soit baptisé... pour la rémission de ses péchés, et il recevra *le don du Saint Esprit*. » Au chap. X, 44-47, des Actes, on voit la « grâce » du Saint-Esprit, δωρεὰ τ. ἁ. Π., se manifester chez des gentils avant le baptême; mais c'est une exception; le don, ou l'Esprit-Saint lui-même — ce qui est identique, car il s'agit d'un don substantiel [1] — est, selon les lois ordinaires, accordé aux baptisés, et aux seuls baptisés. L'expression typique se retrouve sous la plume de l'apôtre, Hebr., VI, 4, passage qu'on interprète généralement du baptême et de la confirmation..., *eos qui semel sunt illuminati, gustaverunt etiam* (par surplus) *donum cæleste* (δωρεὰς τῆς ἐπουρανίου), *et participes facti sunt Spiritus Sancti* (μετόχους Πνεύματος ἁγίου).

Les deux idées se complètent pour désigner la communion parfaite au don de l'Esprit-Saint, comme dans cette bénédiction du chrême contenue dans le sacramentaire de Sérapion [2] : « Faites, Seigneur..., que les baptisés qui recevront l'onction de cette huile... soient faits participants du don du Saint-Esprit, » καὶ οὗτοι μέτοχοι γένωνται τῆς δωρεᾶς τοῦ ἁγίου Πνεύματος. L'expression s'est du reste conservée dans l'usage liturgique des grecs, comme l'atteste l'oraison qui suit le baptême et la formule même de la confirmation, σφραγὶς δωρεᾶς τοῦ ἁγίου Πνεύματος. On la retrouve également chez les Coptes sous la forme *unctio doni* (ou *gratiæ*) *Spiritus Sancti*. Cf., ci-après, § V, col. 2535 sq.

Saint Paul a réuni en deux versets de sa IIe Épître aux Corinthiens, I, 21-22, les éléments qu'on retrouvera plus tard dans le rite de la confirmation. *Qui confirmat nos* (ὁ βεβαιῶν ἡμᾶς) *vobiscum in Christo, et qui unxit nos Deus, qui et signavit nos* (σφραγισάμενος ἡμᾶς) *et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris*. Mais il est douteux qu'il applique ces éléments au don de l'Esprit reçu après le baptême; il parle surtout de la vocation apostolique. Pourtant la tradition postérieure s'est sûrement inspirée de ce passage, ainsi qu'on le verra ci-après.

A côté des mentions expresses, contenues dans le Nouveau Testament, du don surajouté au baptême, il faut noter certains endroits où les deux grâces, distinctes pourtant, semblent appartenir à la même économie. Ainsi, à la suite de la promesse faite par saint Pierre, aux juifs, de la rémission des péchés (baptême) et de la grâce de l'Esprit-Saint (confirmation), saint Luc croit suffisant de dire que les convertis « reçurent le baptême [3], » sans détailler les deux rites. De même encore saint Paul attribue notre salut au « bain de régénération et de rénovation du Saint-Esprit [4], » comme si le don ne se distinguait pas du baptême.

Ces manières de s'exprimer, où l'on envisage le mystère complet et parfait de la régénération, ont inspiré le langage des écrivains des deux ou trois premiers siècles. Il est constant, en effet, qu'ils ont appliqué indifféremment au baptême et à la confirmation des termes que plus tard on réservera exclusivement à cette dernière. C'est le cas du mot τὸ τέλειον, « le complet », « le parfait », ou ἡ τελείωσις, « le perfectionnement ». Clément d'Alexandrie atteste qu'on peut appeler le baptême, φώτισμα, καὶ τέλειον, καὶ λουτρόν, « car, ajoute-t-il pour justifier le nom τέλειον, les rites de l'initiation sont complets, ils donnent la plénitude de la foi et de la connaissance de Dieu, ils confèrent le don parfait, τὴν τελείαν δωρεάν [5]. » Saint Cyrille d'Alexandrie présente au contraire ce perfectionnement comme le propre de la confirmation qui est donnée πρὸς τελείωσιν [6], et, pour lui, le chrême est, par opposition à l'huile des catéchumènes, τὸ τῆς τελειώσεως [χρίσμα] [7]. Ailleurs le baptisé est considéré comme chrétien parfait après qu'il a reçu l'onction : ἡ δὲ τοῦ μύρου τελειωτικὴ χρῖσις εὐθὺς ποιεῖ τὸν τετελεσμένον [8]. Une idée identique se trouve aussi

[1] Act., I, 5, 8; VIII, 17; XIX, 5, 6. — [2] Document grec, originaire d'Égypte, datant de 350 environ; dans F.-X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, in-8°, Paderborn, 1905, t. II, p. 186. — [3] Act., II, 38, 41. — [4] Tit., III, 5. — [5] *Pædagog.*, l. I, 6, *P. G.*, t. VIII, col. 281-284. — [6] *In Joel.*, II, 23, *P. G.*, t. LXXI, col. 373. — [7] *In Ioann.*, VII, *P. G.*, t. LXXIV, col. 49. — [8] *De hierarchia ecclesiastica*, II, 3, § 8, *P. G.*, t. III, col. 404

chez les latins. L'auteur du *De sacramentis*, par exemple, dit que *post fontem* (baptismi) *superest ut* PERFECTIO *fiat, quando ad invocationem sacerdotis Spiritus Sanctus infunditur* [1]. Un siècle auparavant, le concile d'Elvire (305 ou 306) avait employé par deux fois le même terme, à propos de ceux qui auraient été baptisés par des fidèles ou des diacres : « l'évêque devra les confirmer, *episcopus eos per benedictionem* (ou *per manus impositionem*) PERFICERE *debebit* [2]. Il faut rapprocher de ces textes le *signaculo*... CONSUMMENTUR de saint Cyprien (cité ci-après), d'où, semble-t-il, le nom de *consummatorium* donné à un ancien local destiné à la confirmation Cf. col. 2521. Mais ces appellations ne se sont pas maintenues dans l'usage. Il en va autrement de la suivante.

La σφραγίς des grecs, *signaculum* ou *consignatio* des latins, s'est, elle aussi, entendue primitivement du baptême complet. En recevant le signe ou le sceau du Fils de Dieu, le chrétien naît à la vie nouvelle, dit Hermas [3], car c'est au baptême qu'il le reçoit, ἡ σφραγὶς οὖν τὸ ὕδωρ ἐστίν. Dans la *Secunda Clementis* (IIe siècle), σφραγίς est également synonyme de βάπτισμα [4]. C'est dans la même acception complexe qu'il faut prendre, semble-t-il, la λαμπρὰν σφραγεῖδαν, le « sceau brillant » du peuple chrétien dont parle Abercius [5], et probablement aussi le « sceau » du Seigneur dont il est question dans les *Odes de Salomon*, document du Ier siècle récemment publié [6]. Pendant longtemps encore le même nom de σφραγίς se dit indistinctement du baptême et de l'onction [7], bien que dès le IVe siècle il soit entré définitivement dans la formule de confirmation, σφραγὶς δωρεᾶς τ. ἁ. Πνεύματος. Cf. plus loin, col. 2538.

Le terme correspondant, *signaculum*, s'est précisé plus tôt dans la langue latine; déjà Tertullien, détaillant les rites de l'initiation, l'emploie en un sens spécial : *caro abluitur..., caro ungitur..., caro* SIGNATUR..., *caro manus impositione adumbratur...* [8], bien qu'ailleurs il dise aussi que le baptême est le *signaculum fidei* [9]. Mais chez saint Cyprien le *signaculum* désigne nettement la confirmation que les néophytes doivent recevoir après le baptême, *signaculo dominico consummentur* [10]. Le pape saint Corneille est de la même époque, il écrit en grec à Fabius d'Antioche, mais témoigne pour l'usage romain : le mot σφραγισθῆναι [11], « recevoir le sceau », résume pour lui tous les rites qui confèrent le don du Saint-Esprit. Désormais les termes *signaculum, consignare, signare* et *consignatio* deviennent pour plusieurs siècles, dans l'Église romaine, l'expression caractéristique de la confirmation [12]. L'inscription suivante trouvée à Spolète en fournit une preuve intéressante; elle date du pontificat de Libère (352-366) :

D. P.
PICENTIAE
LEGITIMAE
NEOPHITAE
5 DIE. V. KAL. SEP.
CONSIGNATAE
A LIBERIO PAPA... [13]

Saint Innocent Ier, saint Gélase et saint Grégoire Ier emploient également les expressions *consignandis pueris* [14], *ad consignandos infantes* [15], consacrées par l'usage liturgique romain : *ad consignandum* [16], *ad infantes consignandos* [17], *ordo ad consignandum puerum* [18]. Une inscription du IVe ou Ve siècle, conservée dans un ms. du VIIIe, était placée, au témoignage de ce document, *ubi pontifex consignat infantes* [19].

Déjà cependant le terme qui devait prévaloir en Occident grâce aux scolastiques, *confirmare, confirmatio*, était connu à Rome, à Milan et surtout en Gaule. Ainsi le trouve-t-on sous la plume de saint Ambroise [20]; saint Léon († 461) l'emploie aussi, mais en parlant de la réconciliation de ceux qui auraient reçu le baptême dans l'hérésie : *sola invocatione Spiritus Sancti per impositionem manuum* CONFIRMANDI *sunt* [21]; pourtant l'usage de ce mot est encore très rare chez les auteurs romains. Il est au contraire courant en Gaule dès le Ve siècle; le célèbre canon du concile d'Orange, de 441, dont il sera question plus loin, a sans doute contribué à le répandre : le terme *in confirmatione* [22] y possède toute sa signification actuelle. D'autre part, une homélie du pseudo-Eusèbe d'Émèse [23], sans doute de Fauste de Riez (Ve siècle) — homélie dont les théologiens du moyen âge se sont beaucoup inspirés — a définitivement fait passer le mot dans la langue ecclésiastique de préférence à tout autre, parce qu'il exprime mieux que tout autre la notion de perfectionnement et de force contenue dans la grâce spéciale de la confirmation.

Cette idée, précisée par la scolastique, se trouve dans la tradition, quoi qu'on en ait dit [24]. Le mot lui-même, *confirmare*, avait été emprunté au texte cité plus

[1] *De sacram.*, l. III, 8, *P. L.*, t. XVI, col. 434. — [2] *Conc. Illiber.*, can. 38 et 77, Mansi, *Concil. ampl. coll.*, t. II, col. 12, 18; Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. I, p. 242, 262. — [3] *Past.*, *Similit.* IX, XVI, 4, *P. G.*, t. II, col. 995; Funk, *Opera Patrum apostol.*, Tübingen, 1887, t. I, p. 532. — [4] *Epistola II Clementis*, VI et VIII, *P. G.*, t. I, col. 337, 341. Cf. P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, 2e édit., Paris, 1907, p. 196 sq.; F.-X. Dölger, *Das Sakrament der Firmung*, Wien, 1906, p. 9 sq. — [5] Inscription d'Abercius, vers 18. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 70. — [6] *Odes*, 4, 8, dans Rendel Harris, *The Odes and Psalms of Solomon*, London, 1909, et J. Flemming-A. Harnack, *Ein jüd.-christl. Psalmbuch aus dem Ien Jahrhundert*, dans *Texte und Unters.*, Leipzig, 1910, t. XXXV, p. 4 Cependant Mgr Batiffol, dans J. Labourt et P. Batiffol, *Les Odes de Salomon*, Paris, 1911, p. 119, nie que le sceau dont il est parlé dans les *Odes* soit une allusion au baptême. — [7] Cf. S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, I, 2; IV, 7; XVIII, 33, *P. G.*, t. XXXIII, col. 372, 461, 1056; [S. Basile], *Hom.*, XIII, *in sanctum baptisma*, 4, *P. G.*, t. XXXI, col. 432. Cf. F. J. Dölger, *Sphragis, eine altchr. Taufbezeichnung*, Paderborn, 1911, p. 70-88, 171-193. — [8] *De carnis resurrectione*, VIII, *P. L.*, t. II, col. 806; éd. Kroymann, dans *Corp. script. eccl. latinor.*, Vindobonæ, 1906, p. 36-37. — [9] *De spectaculis*, 24, *P. L.*, t. I, col. 656. Sur le sens de ce passage, cf. Dölger, *Sphragis*, p. 100-101. — [10] *Epist.*, LXXIII, éd. Hartel, dans *Corpus script. eccl. latin.*, Vindobonæ, 1868, p. 785. — [11] *Epistol. ad Fabium*, dans Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 624. —

[12] Cf. P. de Puniet, *La liturgie baptismale en Gaule*, dans *Rev. des quest. hist.*, 1902, t. LXXI, p. 405-407; Dölger, *op. cit.*, p. 132-183. — [13] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1869, p. 22-26. Dans *Bull.*, 1871, De Rossi s'est efforcé de faire admettre la leçon *consignatæ;* le *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 4975, s'en tient à *consignata;* voir le texte donné plus loin : CONFIRMATION, *épigraphie*, col. 2515. — [14] Innocent Ier, *Epist.*, XXV, *ad Decentium*, 6, *P. L.*, t. XX, col. 554; Gélase, *Ep. ad episc. Lucaniæ*, *P. L.*, t. LIX, col. 50. — [15] S. Grégoire Ier, *Epist.*, l. XI, n. 22, dans *Mon. Germ.*, *Epist.*, t. II, p. 283. — [16] *Sacram. gélasien*, I, 44, édit. Wilson, p. 86; cf. I, 75, *ibid.*, p. 117. — [17] *Sacram. grégorien* d'Hadrien, dans Muratori, *Lit. rom. vet.*, t. II, col. 65. — [18] *Ordo rom. X*, 24, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1016. — [19] De Rossi, dans *Spicilegium Solesmense*, 1858, t. IV, p. 518, et *Bull. di arch. crist.*, *loc. cit.* Cf. F. J. Dölger, *Die Firmung in d. Denkmälern d. christl. Altertums*, dans *Röm. Quartalsch.*, 1905, p. 13-16. — [20] *De mysteriis*, VII, 42, *P. L.*, t. XVI, col. 403; cf. *In psalm. CXVIII*, *P. L.*, t. XV, col. 1198. — [21] *Epist.*, CLIX, 7, *P. L.*, t. LIV, col. 1139. — [22] *Conc. Araus.*, can. 2, Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. VI, col. 435; Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, t. II, p. 432. — [23] Homélie *Advertamus...*, dans *Maxima bibliotheca Patrum*, Lugduni, 1677, t. VI, p. 649. Dans le *Corpus juris*, *De consec.*, dist. V, 2, elle est citée sous le nom du pape Melchiade. L'auteur semi-pélagien du *Prædestinatus*, III, 25, emploie le terme analogue de *firmamentum*. — [24] A. J. Mason, *The relation of confirmation to baptism*, London, 1891, p. 414-419.

haut (col. 2516) de II Cor., I, 21; à moins que saint Ambroise ne se soit inspiré, comme il l'a fait souvent, du *De Trinitate* de saint Didyme d'Alexandrie, où nous lisons que l'effet du saint-chrême est précisément de nous « confirmer » ou de nous « fortifier » (... καὶ τὸ χρῖσμα χρῖσις [1]). Cette force nouvelle nous permet, d'après saint Cyrille de Jérusalem, « de résister désormais à toutes les puissances adverses [2], » idée qui n'est pas étrangère à Tertullien lui-même, lorsqu'il dit *caro signatur* [*sc.* post baptismum] *ut et anima muniatur* [3]. Et pourquoi ne pas rappeler que la force spéciale « pour confesser la foi » est impliquée déjà dans la promesse du Sauveur : *Cum autem tradent vos, nolite cogitare quomodo aut quid loquamini... Spiritus* (*est*) *Patris vestri qui loquitur in vobis* [4]; et elle se constate chez les apôtres dès qu'ils ont reçu l'effusion de l'Esprit-Saint [5].

Une appellation moins commune de la confirmation nous est révélée par un anonyme arien de la fin du IVe siècle, qui en cite la formule en usage chez les catholiques : *In* BENEDICTIONIBUS *suis... dicunt : Deus et Pater* [6]... *Benedictio* est synonyme de *manuum impositio*; on a déjà rencontré le mot dans un texte du concile d'Elvire (plus haut, col. 2517); le diacre romain Jean (vers 500) dit également : *Si baptizatus sine chrismatis unctione ac* BENEDICTIONE *pontificis ex hac vita migraverit* [7]...

II. PLACE DE LA CONFIRMATION DANS LES DOCUMENTS LITURGIQUES. — Le lien intime qui unit la confirmation au baptême paraît à l'origine dans les noms qui leur sont communs; il se manifeste mieux encore dans la place donnée aux rites de la confirmation dans les anciens documents et dans les collections actuelles des églises d'Orient. Tandis que le pontifical romain les donne séparément (les maronites ont seuls adopté cet usage depuis le XVIIe siècle), les anciens documents les inséraient toujours à la suite du rituel baptismal, parce qu'en fait leur célébration suivait le baptême toutes les fois que l'évêque était présent. En Orient, où de temps immémorial les simples prêtres exercent le pouvoir de donner la confirmation, on continue comme par le passé à confirmer les néophytes au sortir de la piscine baptismale; aussi n'a-t-on jamais songé à modifier la disposition traditionnelle des rituels [8].

A l'encontre de l'Orient, l'Occident est resté généralement fidèle à la loi primitive qui réservait aux évêques, non seulement le pouvoir de consacrer le chrême, mais aussi celui de l'administrer. En effet, encore que le privilège de donner le Saint-Esprit ne soit pas nettement énoncé dans le Nouveau Testament, ce sont toujours les apôtres qui l'exercent; de plus, le chap. VIII des Actes montre bien qu'ils ont conscience de ce privilège. C'est donc avec raison que le pape saint Innocent (416), invoque le témoignage de ce texte à l'appui de la tradition : *De consignandis vero infantibus manifestum est non ab alio quam ab episcopo fieri licere. Hoc non solum consuetudo ecclesiastica demonstrat, verum et illa lectio Actuum apostolorum quæ asserit Petrum et Joannem esse directos, qui jam baptizatis traderent Spiritum Sanctum* [9]. C'est ce qu'avaient déjà fait saint Cyprien [10] et saint Augustin [11]. On sait cependant qu'il y a eu des exceptions à cette loi respectant le privilège des évêques, notamment en Sardaigne où saint Grégoire [12] consentit à le céder aux prêtres, qui du reste se l'étaient déjà arrogé — peut-être sous l'influence des grecs avec qui la Sardaigne était en rapports fréquents [13] — en Égypte [14], en Espagne [15] et peut-être en Gaule.

Malgré ces exceptions, la discipline pouvait passer pour générale. Aussi constate-t-on de bonne heure en Occident que la confirmation était fréquemment séparée du baptême, pour les malades en particulier. C'est eux que concernait le décret romain dont nous parlerons plus loin, d'après lequel les prêtres avaient désormais le droit de conférer une onction aux néophytes *propter occasionem transitus mortis* [16]. Déjà au IIIe siècle, l'auteur du *De rebaptismate* remarquait que bien souvent des baptisés mouraient sans avoir été confirmés [17]; et l'on connaît l'exemple concret de Novatien, à qui le pape saint Corneille reprochait d'avoir négligé de demander le *signaculum* à son évêque; Novatien était moribond lorsqu'il avait reçu le baptême. En dehors du cas des malades, l'usage se généralisa, surtout à partir du IVe siècle, de confier aux prêtres et aux diacres le soin d'administrer le baptême dans les paroisses éloignées des villes épiscopales; la confirmation était donnée séparément par l'évêque au cours des visites de son diocèse ou en toute autre circonstance.

Cette discipline des églises latines entraîna naturellement des modifications dans leurs livres liturgiques, à l'exception des recueils officiels de Rome, sacramentaires et *ordines*, rédigés pour le pape : ainsi le gélasien (*cod. Vatic. 316*), dont l'*ordo baptismi* représente sûrement l'usage romain, le grégorien « d'Hadrien » publié par Muratori, l'*Ordo* d'Einsiedeln, les *Ordines romani I* et *X*, insèrent régulièrement la confirmation à la suite du baptême; les *Ordines* rédigés en Gaule et en Allemagne pour les évêques conservent en général cette tradition, à laquelle ne fait pas exception l'*Ordo romanus vulgatus* du IXe-Xe siècle [18]. Mais les sacramentaires et missels se spécialisent de bonne heure pour l'usage des simples prêtres. Il en est ainsi des gélasiens, *cod. 30* de Zurich [19], et *cod. 0. 83* (inédit) du chapitre de Prague, du VIIIe siècle : ils n'ont aucune fonction pontificale; le missel irlandais de Stowe du VIIIe ou IXe siècle omet également la confirmation à la suite de son *ordo baptismi*. Le supplément carolingien au sacramentaire grégorien, document qui peut passer pour officiel, inscrit à la suite de l'onction post-baptismale cette mention significative [20] : *Si vero episcopus adest, statim confirmari eum* (*sc. infantem*) *oportet chrismate*.

A partir du IXe siècle environ, on surprend d'autre

[1] *De Trinitate*, II, 14, *P. G.*, t. XXXIX, col. 712. — [2] *Catech.*, XXI, 4, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1092. — [3] *De resurr. carnis*, VIII, *P. L.*, t. II, col. 806. — [4] Matt., X, 19-20. — [5] Act., *passim*. Cf. H. B. Swete, *The Holy Spirit in the New Testament*, London, 1909 p. 83-84. — [6] *P. L.*, t. XIII, col. 611. Cf. plus loin § V, col. 2535 sq. — [7] *Ep. ad Senarium*, 14, *P. L.*, t. LIX, col. 406. — [8] On peut s'en rendre compte dans les éditions de Goar pour l'euchologe grec, et de Denzinger pour les rituels orientaux. Cf. BAPTÊME. Dans l'édition de J.-A. Assemani, *Codex liturg. eccles. univ.*, in-4°, Romæ, 1750, tous les rituels de la confirmation sont groupés séparément au t. III, *De confirmatione*; mais cette disposition est purement artificielle. — [9] *Epist.*, XXV, *ad Decentium*, 6, *P. L.*, t. XX, col. 554-555. — [10] *Epist.*, LXXIII, *ad Jubalianum*, 17, éd. Hartel, p. 791. — [11] *De Trinitate*, XV, 46, *P. L.*, t. XLII, col. 1093. — [12] *Ep. ad Januarium*, IV, 26, *P. L.*, t. LXXVII, col. 696. — [13] Note de Goussanville. Cf. *Mon. Germ.*, *Epist.*, t. I, p. 242, note 4. — [14] Anonyme romain du IVe siècle, *Quæst. Vet. et Novi Test.*, CI, *P. L.*, t. XXXV, col. 2302; le même, *Comment. in Epist. ad Eph.*, IV, *P. L.*, t. XVII, col. 388. — [15] *Conc. Toletan.*, (vers 400), can. 20, Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 1002; S. Braulion, *Epist. ad Eugenium ep. Tolet.*, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 406. — [16] *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 171. Cf. aussi Jean Diacre, *Epist. ad Senar.*, cité plus haut. — [17] C. IV, *P. L.*, t. III, col. 1187; Hartel, *Opera S. Cypriani*, App., p. 73. — [18] Hittorp, *De divinis officiis*, Paris., 1610, col. 82-83. — [19] H. A. Wilson, *The Gelasian sacramentary*, in-8°, Oxford, 1894, p. XXXVIII-XXXIX. — [20] Muratori, *Lit. rom. vet.*, t. II, p. 158; Pamelius, *Liturgicon eccl. lat.*, t. II, in-4°, Coloniæ, 1571, p. 269.

part des essais de codification du « Pontifical ». La confirmation prend place dans ces nouveaux recueils comme fonction séparée du baptême. Durand de Mende, au XIIIe siècle, lui donne même le premier rang en tête du livre Ier de son pontifical [1], et cet ordre a été respecté par Piccolomini dans le Pontifical romain (1484), désormais obligatoire pour l'Église latine.

III. Lieu de son administration. — Dans un passage déjà cité (col. 2517) de sa lettre LXXIII, saint Cyprien insinue que, à son époque déjà, le baptême était à l'ordinaire administré par les prêtres; pour la confirmation, les néophytes étaient en effet *amenés à l'évêque* pour qu'il leur imposât les mains..., *præpositis Ecclesiæ offerantur et per nostram orationem et manus impositionem Spiritum Sanctum consequantur* [2]; ce qui veut dire aussi, semble-t-il, que la confirmation était célébrée en un local différent de celui destiné au baptême. Les documents liturgiques les plus vénérables par leur antiquité confirment cette interprétation. Les *Canons d'Hippolyte* et la *Constitution égyptienne*, dont il sera question dans un instant [3], attestent d'une façon très nette que, l'ablution baptismale et l'onction une fois données, les baptisés sont introduits *dans l'église* où l'évêque les confirme. Les anciens sacramentaires romains [4] taisent ce détail, mais leur silence est suppléé par la tradition constante des *Ordines romani*. Après avoir baptisé quatre ou cinq enfants, l'évêque sort du baptistère, et, rentrant *dans l'église* où il a fait dresser son siège, il confirme les néophytes [5]; ou bien il les réunit à cet effet dans la sacristie, ou *sacrarium* [6]; à moins qu'il n'y ait près du baptistère un local spécial réservé précisément à la confirmation : c'est le *consignatorium*, d'après le nom ancien *consignatio*, ou le *chrismarium* [7], *locus chrismalis* [8], ou enfin *locus chrismandi* [9] des documents plus récents. Mais l'existence de cette salle, annexe du baptistère, ne doit pas être d'une très haute antiquité. Le *Liber pontificalis*, qui contient tant de détails sur les monuments chrétiens de Rome, ne parle jamais du *consignatorium*. On a conjecturé cependant qu'en certains endroits au moins, l'usage était de réserver une partie du baptistère lui-même à la *consignatio*. Ainsi l'antique baptistère du cimetière de Priscille à Rome (récemment découvert) présente gravées sur les murs de son abside une quantité de petites croix, qui donnent à penser que cette abside servait de *consignatorium*. L'abside primitive du baptistère du Latran est également ornée de croix (de la fin du IVe siècle) : elle pourrait bien avoir eu la même destination [10]. Plus tard, le *consignatorium* du Latran occupa une chapelle adjacente au baptistère : c'est lui que mentionnent les *Ordines X*, *XI* et *XII* cités plus haut, mais son emplacement n'est pas identifié avec certitude [11].

Les *Ordines romani* ne manquent jamais de signaler un détail de la cérémonie se rapportant à l'attitude de l'évêque [12] Soit qu'elle s'accomplisse dans l'église même, soit qu'elle soit réservée au *consignatorium* [13], il est prévu que l'évêque doit y avoir son trône, autour duquel les néophytes viennent se ranger. Il faut, croyons-nous, rapprocher de cette donnée le témoignage d'une peinture des catacombes (voir *Dictionn.*, t. II, fig. 1287) représentant le baptême, et, plus loin, à droite, un personnage *assis* étendant la main comme pour bénir : c'est probablement l'évêque administrant la confirmation après le baptême.

IV. Rites. — A la suite des trois actes principaux qui constituent le rite baptismal, le renoncement au démon, la confession de foi et l'ablution [14], les plus anciens documents de la liturgie et les témoignages des Pères attestent l'existence de trois autres cérémonies, se groupant autour d'une formule d'invocation : une onction, l'imposition des mains et le *signaculum* ou *consignatio*. L'onction qui se présente en premier lieu a subi au cours des siècles bien des modifications; tantôt on la rapporte au baptême, tantôt elle paraît appartenir à la confirmation; il s'agira surtout de s'entendre sur sa valeur à l'origine; il sera ensuite question des deux rites dont se compose essentiellement l'*ordo* de la confirmation. Le tableau ci-après représente la suite exacte des cérémonies : 1° dans la description détaillée de Tertullien [15]; 2° dans les *Canons d'Hippolyte* et la *Constitution égyptienne*, deux documents dont l'âge n'est pas bien fixé, mais dont la parenté très étroite avec la description de Tertullien nous autorise à les considérer comme reflétant la discipline du IIIe siècle environ [16]; 3° dans le sacramentaire gélasien (*Val. 316*) [17], qui, comme pour le baptême, rappelle de très près les *Canons d'Hippolyte*, et représente sûrement l'ancien usage romain; 4° enfin dans les *Constitutions apostoliques* (en note) qui nous fournissent un usage oriental déjà simplifié [18]. Mais avant tout il est bon de transcrire le texte des Actes, VIII, 14-18; il est à la base de toute cette discipline liturgique, et nous aurons à y revenir souvent dans la suite.

Cum autem audissent apostoli... quod recepisset Samaria verbum Dei, miserunt ad eos Petrum et Joannem; qui cum venissent oraverunt pro ipsis ut acciperent Spiritum Sanctum. Nondum enim in quemquam illorum venerat, sed baptizati tantum erant in

[1] Cf. *cod. Vatican. 1145*, du XVe siècle, dans Ehrensberger, *Codices mss. Vaticani*, Freiburg, 1897, p. 547-548; *cod. Ottoboni 501*, du XVe siècle, *ibid.*, p. 525. — [2] Cf. F. J. Dölger, *Die Firmung in den Denkmälern d. christl. Altertums*. III. *Die Firm. u. d. Architektur*, dans *Röm. Quartalsch.*, 1905, p. 26-41. — [3] Cf. ci-après § IV et le tableau, col. 2523. — [4] Nous ne comptons pas parmi eux le grégorien publié par dom H. Ménard (*P. L.*, t. LXXVIII), qui représente une tradition française assez tardive. — [5] *Ordo d'Einziedeln*, Duchesne, *Origines du culte*, 3e édit., p. 483-484; *Ordo rom. I*, 44, et *VII*, 11, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 957, 1000. — [6] *Sacram. grégorien* de dom H. Ménard, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 90. — [7] *Ordo de St-Amand*, Duchesne, *op. cit.*, p. 470; Jean Diacre, *Gesta episc. Neapolitan.*, 28, dans *Mon. Germ.*, *Script. Langob.*, Hannoveræ, 1878, p. 414. Dans un *Catalog. episc. Neapolit.* du Xe siècle qui a copié les *Gesta*, on lit *consumatorium*, qui doit être une lecture fautive de *consignatorium*, plutôt qu'un souvenir du *signaculo consummentur* de S. Cyprien (*Epist.*, LXXIII), comme le croit Dölger, *op. cit.*, p. 27-28. — [8] *Ordo rom. X*, 22, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1016; Gattico, *Acta cærem. S. R. E.*, p. 213, note 5; Dölger, *op. cit.*, p. 34. — [9] *Ordo rom. XI*, 43, *P. L.*, *ibid.*, col. 1042. — [10] *Ordo rom. XII*, 30, *P. L.*, *ibid.*, col. 1077. — [11] Cf. *Dict. d'arch.*, t. II, col. 403-404, d'après Marucchi, *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1901, t. VII, p. 75, 98-99. — [12] Duchesne, *Liber pontif.*, t. I, p. 174, 196, n. 42, reproduit dans *Dict. d'arch.*, t. II, col. 408-410. — [13] Dölger, *op. cit.*, p. 32-36; H. Grisar, *Histoire de Rome et des papes au moyen âge*, trad. Ledos, in-8°, Paris, 1906, p. 370-371; *Analecta romana*, t. I, p. 560 : « Fra i privilegi del nuovo oratorio della Croce al Laterano vi era invece questo, che il papa vi amministrava a pasqua e a pentecoste il sacramento della confermazione ai neobattezati. L'oratorio divento il *consignatorium*. La relazione fra la cresima e la Croce custodita nell' oratorio parmi facilissima a vedersi. Quando il pontifice in questo sacro rito segneva col segno della croce la fronte del neofito, faceva tra le altre la preghiera : *Consigna eos signo crucis Christi in vitam propitiatus æternam*. — [14] Cf. Baptême, t. II, col. 251-252. — [15] *De baptismo*, c. VII-VIII, *P. L.*, t. I, col. 1206-1207 ; éd. Reifferscheid, dans *Corp. script. eccles. latin.*, t. XX, p. 206-207. — [16] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 252-262. — [17] Lib. I, 44, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1111-1112 ; éd. Wilson, Oxford, 1894, p. 86-87. — [18] Lib. VII, 43, 44, éd. Pitra, *Juris eccl. Græc. historia et monumenta*, t. I, p. 376, et F.-X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolicæ*, in-8°, Paderborn, 1906, t. I, p. 449.

nomine Domini Jesu. Tunc imponebant manus super illos et accipiebant Spiritum Sanctum [1].

1° *L'onction postbaptismale.* — Elle est attestée d'un commun accord par Tertullien et par saint Cyprien : *ungi quoque necesse est eum qui baptizatus est...* [2], par les *Canons d'Hippolyte* et la *Constitution égyptienne*. Chez ces derniers, on précise un détail, c'est un simple prêtre qui donne l'onction, auprès de la piscine même, tandis que l'imposition des mains est donnée à l'église et réservée à l'évêque; la pensée de saint Cyprien paraît être identique [3]. Mais nos documents ne se prononcent pas sur la valeur de cette première onction. Tertullien dit bien que, comme l'eau du baptême, *in nobis carnaliter currit unctio, sed* SPIRITALITER PROFICIT; pourtant on ne voit pas si son effet est de donner le Saint-Esprit, si, en d'autres termes, elle appartient aux rites de la confirmation ou si elle se rattache plutôt au baptême.

Par malheur, le Nouveau Testament ne nous dit rien de très formel au sujet de l'onction après le baptême. En plus d'un endroit, il est vrai, la grâce de l'Esprit-Saint est dépeinte sous la forme d'une onction mystérieuse, mais on ne saurait dire si la comparaison est empruntée à un rite matériel, ou s'il s'agit simplement d'un symbole [4]. Le passage déjà cité (col. 2516) de la II Cor., I, 21-22, est ce qu'il y a de plus détaillé comme allusions; encore y est-il question de la grâce spéciale de la vocation apostolique. *Vos unctionem habetis a Sancto et nostis omnia*, de I Joa., II, 20, se rapporte bien aux chrétiens ordinaires, mais son application aux rites de l'initiation reste douteuse [5]. Quoi qu'il en soit, ces textes ont dû, à tout le moins, inspirer la pratique ecclésiastique de l'onction postbaptismale dont on trouve des traces certaines dès le IIe siècle.

TERTULLIEN.	CANONS D'HIPPOLYTE.	CONSTIT. ÉGYPTIENNE.	SACR. GÉLASIEN.
Egressi de lavacro perungimur benedicta unctione.	*Cum ex aqua ascenderit, sacerdos oleo eucharistiæ signat frontem... et totum corpus.*	*Cum ascenderit ungatur a presbytero oleo quod sanctificatum est.*	*Cum ascenderit a fonte signatur a presbytero in cerebro de chrismate.*
Præpositis Ecclesiæ offerantur [1]	*In ecclesiam ducit eum; ibi episcopus manum baptizatis imponens orat dicens :*	*In ecclesia ingrediantur, episcopus vero manum illis imponens invocet dicens* [4] *:*	[*In ecclesia*[5]] *deinde episcopus imponit eis manum:*
Dehinc manus imponitur [2] *per benedictionem advocans... Spiritum.*	Benedicimus tibi Domine... quia hos dignos fecisti qui iterum nascerentur... effundas in eos Spiritum S. tuum.	Domine Deus qui dignos fecisti eos remissionem mereri peccatorum... immitte in eos tuam gratiam..	Deus omnipotens qui regenerasti famulos tuos ex aqua et Spiritu Sancto... immitte in eos Spiritum S. tuum...
[*Signaculo dominico consummantur* [3]	*Postea consignans in fronte, osculatur eos dicens :* Dominus vobiscum. ℟. Et cum spiritu tuo.	*Postea oleum infundens in capite...* Ungueo te... *et consignans in fronte offerat osculum et dicat :* Dominus tecum. ℟. Et cum spiritu tuo	*Postea de chrismate signat eos in fronte :* signum Christi... Pax tecum. ℟. Et cum spiritu tuo.

[1] S. Cyprien, *Epist.*, LXXIII, *ad Jubaianum*, 9, éd. Hartel, p. 785. — [2] Cf. *ibid.*, 6 : MANUM IMPONI *ut Spiritum Sanctum consequatur et* SIGNETUR, p. 783. — [3] *Ibid.*, 9 : *per nostram* ORATIONEM AC MANUS IMPOSITIONEM *Spiritum Sanctum consequantur* ET SIGNACULO DOMINICO CONSUMMENTUR, p. 785. Cf. Tertullien, *De resurrectione carnis*, VII : *caro signatur ut et anima munitur*, *P. L.*, t. II, col. 805. — [4] Cf. *Constitutions apostoliques*, VII, XLIII-XLIV : *Cum baptizaverit eum liniat* [*episcopus*] *unguento et dicat* Domine Deus... [*cum manus impositione*]. — [5] *Ordo romanus VII*, 11, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1000..

En dehors du témoignage de Théophile d'Antioche qui n'est pas aussi explicite qu'on le désirerait — car on pourrait dire qu'il parle encore d'une onction symbolique lorsqu'il dit : *Christiani vocamur eo quod Dei oleo ungamur* [6] — les premières attestations concernent les sectes gnostiques [7]. On sait, en effet, par saint Irénée [8], que chez elles on achevait par une onction de baume l'initiation de leurs adeptes; ce témoignage est confirmé par les fragments de Théodote, que nous a conservés Clément d'Alexandrie [9], et les Actes apocryphes de l'apôtre saint Thomas [10]. Ce dernier document appartient au IIIe siècle, de même qu'une inscription grecque acrostiche trouvée à Rome, où il est dit d'une femme gnostique que « au baptême du Christ elle reçut une onction incorruptible et sainte. »

ΛΟΥΤΡΟΙϹ ΡΕΙϹΑΜΕΝΗ Χ[ΡΙϹΤΟ]Υ
ΜΥΡΟΝ ΑΦΘΙΤΟΝ ΑΓΝΟΝ

Mais ces témoignages prouvent indirectement pour l'Église catholique, dont les gnostiques paro-

[1] Act., VIII, 14-18. — [2] *Epist.*, LXX, 2, *P. L.*, t. III, col. 1010; éd. Hartel, p. 768. — [3] *Epist.*, LXXIII. — [4] Ainsi qu'il est dit du Christ. Luc., IV, 18; Act., IV, 27; X, 38; Hebr., I, 9. Cf. S. Irénée, *Adv. hæreses*, I. III, XVIII, 3, *P. G.*, t. VII, col. 934. — [5] Cf. H. B. Swete, *The Holy Spirit in the New Testament*, London, 1909, p. 384-386. L'auteur pense que l'usage de l'onction après le bain, depuis longtemps connu chez les Juifs, les Grecs et les Romains, put donner naissance de très bonne heure à l'onction postbaptismale. — [6] *Ad Autolycum*, I, 12, *P. G.*, t. VI, col. 1041 : Ἡμεῖς τοῦτου εἵνεκεν καλούμεθα χριστιανοί ὅτι χριόμεθα ἔλαιον θεοῦ. Cf. Duchesne, *Orig. du culte*, 3e éd., p. 334, n. 2. Remarquer que la même idée appliquée à une onction réelle se retrouve chez plusieurs écrivains, en particulier Tertullien, *De bapt.*, c. VII; S. Cyprien, *Epist.*, LXX; S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, XXI, 1, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1088. — [7] Cf. Dölger, *Sphragis*, p. 92, n. 1. — [8] *Adv. hæreses*, I, XXI, *P. G.*, t. VII, col. 664-665. — [9] *Excerpta Theodoti*, n. 82, *P. G.*, t. IX, col. 696. — [10] Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten*, t. I, p. 331-332.

diaient les rites, tout en réprouvant l'usage des éléments matériels et corruptibles pour exprimer la grâce invisible[1]; ce n'est pas eux qui auraient introduit de leur propre chef des cérémonies qui contredisaient l'un de leurs principes; ils les avaient évidemment empruntées ailleurs [2].

L'onction postbaptismale existait sûrement dès le IIe siècle, mais quel rôle lui attribuait-on dans la production de la grâce ? Les témoignages sont très peu explicites pour la plupart et ils ne paraissent pas concorder entre eux.

En Afrique nous avons déjà rencontré Tertullien et saint Cyprien. L'un et l'autre distinguent nettement l'onction de l'ablution baptismale et parlent de ses effets spirituels : *Egressi de lavacro, perungimur benedicta unctione... In nobis carnaliter currit unctio, sed spiritaliter proficit* [3]... *Ungi quoque necesse est eum qui baptizatus est, ut accepto chrismate, id est, unctione, esse unctus Dei et habere in se gratiam Christi possit* [4]. Mais ils ne disent pas que cette grâce soit précisément le don spécial du Saint-Esprit; cette réception du Saint-Esprit, au contraire, ils l'attribuent clairement à l'imposition des mains, ainsi que nous le verrons plus loin. Il est donc probable que, pour Tertullien et saint Cyprien, l'onction qu'ils s'accordent à placer après le baptême se rattache plutôt à ce sacrement qu'à la confirmation [5].

Il semble, au contraire, qu'en Égypte on ait de bonne heure associé à la tradition du Saint-Esprit après le baptême l'idée de l'onction. Certaines allusions de Clément d'Alexandrie le donnent à penser, mais il ne faut les citer que sous toutes réserves, tant le sens allégorique est familier à cet auteur. Dans le *Pédagogue* il a l'occasion de distinguer nettement le baptême et la tradition de l'Esprit-Saint, deux actions qu'il attribue au Christ; quelques lignes plus loin, il dit, en rappelant le bienfait de la régénération, que, « faits participants à la divinité..., nous recevons l'onction incorruptible dont la bonne odeur reste à jamais [6]. » Il parle bien ailleurs « de l'onction... de l'âme qui tressaille de joie à la pensée de l'Esprit-Saint qui habite en elle[7]; » mais s'agit-il bien ici d'une onction rituelle ? — Origène est plus explicite : pour lui l'onction qui suit le baptême, *unctio chrismatis*, est le signe authentique du *donum gratiæ Spiritus*, elle représente « l'habitation en nous de l'Esprit-Saint dans la pleine connaissance de la vérité [8]. » Le sacramentaire de Sérapion, au IVe siècle, ne laisse plus aucun doute : on y invoque le Seigneur sur l'huile d'onction, εἰς τὸ χρῖσμα, « afin que les néophytes étant oints de ce chrême, comme ils ont été régénérés par le baptême, ils soient faits participants du don du Saint-Esprit et confirmés de ce sceau... [9]. »

Pour l'Église de Rome, les témoignages anciens sont rares. Le plus intéressant est celui de saint Hippolyte. Au cours de son commentaire sur Daniel, il compare le bain de la chaste Suzanne au baptême des chrétiens; tout lui paraît symbolique : ainsi l'huile et les onguents qu'elle se faisait apporter représentent, selon lui, « les préceptes divins et la vertu (la force) du Saint-Esprit dont les fidèles sont comme revêtus lorsqu'ils reçoivent l'onction *après le baptême*, » αἱ τοῦ Λόγου ἐντολαί, ἡ τοῦ ἁγίου Πνεύματος δύναμις, αἷς μετὰ τὸ λουτρὸν ὡς μύρῳ χρίονται οἱ πιστεύοντες [10]. La mention expresse du moment auquel les chrétiens recoivent cette onction, *après le baptême*, prouve clairement qu'il ne s'agit pas ici d'une métaphore, mais d'un rite liturgique aussi réel que l'ablution elle-même; et l'effet propre de la confirmation est également souligné d'une façon explicite : car « la vertu du Saint-Esprit » que confère cette onction ne peut être que l'Esprit-Saint lui-même dont la fonction est précisément de fortifier le chrétien [11]. Cf. plus haut, col. 2519.

Ailleurs saint Hippolyte détaille également les deux principaux effets de l'initiation chrétienne : la régénération qui fait du fidèle une nouvelle créature, et l'Esprit-Saint, δι' οὗ σφραγίζονται πιστεύοντες τῷ Θεῷ, de qui les nouveaux chrétiens reçoivent le *signaculum* [12]. Ce n'est pas forcer le texte que de voir encore ici l'effet particulier de la confirmation, puisque l'auteur le distingue nettement de celui du baptême.

Mais une difficulté se présente ici : ce que précédemment saint Hippolyte attribuait à une onction du chrême, il le donne dans ce dernier texte comme l'effet d'une *consignatio*, d'un signe de croix. Faut-il en conclure que, pour lui, *onction* et *consignatio* soient une seule et même chose ? L'étude attentive des témoignages anciens relatifs à la confirmation impose, croyons-nous, une réponse négative. Car nous rencontrerons ci-après la *consignatio* et nous verrons que primitivement elle n'a dû comporter aucune onction. Elle se distinguait donc essentiellement de l'onction postbaptismale, celle dont il a été question jusqu'ici. Dès maintenant nous pouvons remarquer que Tertullien, saint Cyprien et les *Canons d'Hippolyte* distinguent de la façon la plus nette les deux rites, qu'ils séparent du reste l'un de l'autre par l'imposition des mains [13]. Cf. le tableau ci-dessus. Malgré cette distinction si importante, il paraît évident que, pour Hippolyte, l'onction postbaptismale appartenait déjà au sacrement de confirmation, au même titre

[1] *Civiltà cattolica*, ser. III, 1858, t. x, p. 357 sq.; *Corp. inscript. græc.*, t. IV, n. 9595 *a*; Cabrol et Leclercq, *Monum. eccles. liturg.*, t. I, n. 3780. — [2] Cf. Dölger, *Die Firmung in d. Denkmälern*, dans *Röm. Quart.*, 1905, p. 5-10. — [3] Tertullien, *De baptismo*, c. VII. — [4] S. Cyprien, *Epist.*, LXX, 2. — [4] Cf. Paul Galtier, S. J., *La consignation à Carthage et à Rome*, dans *Recherches de science religieuse*, n. 4, 1911, p. 351-358. L'auteur montre fort bien que, dans la pensée de saint Cyprien, l'onction se rattache toujours au baptême, tandis que l'imposition des mains est le rit propre de la confirmation : on le voit dans toute sa controverse avec Rome sur la validité du baptême des hérétiques (cf. *Epist.*, LXX, 2; LXXIV, 5); en particulier dans l'argument célèbre qu'il opposait au pape : Si vous acceptez le baptême des hérétiques, pourquoi rejetez-vous leur imposition des mains ? *Epist.*, LXXIII, 6. Si, selon lui, l'onction eût fait partie de la confirmation, il n'eût pas manqué de la mentionner à côté de l'imposition des mains : au lieu de cela, il l'associe au baptême. *Epist.*, LXX, 2. — [6] *Pædagog.*, l. I, c. XII, *P. G.*, t. VIII, col. 368. Cf. éd. J. Potter, Oxford, 1715, p. 156, note; A. J. Mason, *The relation of confirmation to baptism*, London, 1891, p. 265. — [7] *Stromat.*, l. IV, c. XVIII. Cf. Mason, *op. cit.*, p. 266. — [8] *In Levitic.*, hom. VI, 5; VIII, 11, *P. G.*, t. XII, col. 472, 508; *In Ezech. selecta*, c. XVI, *P. G.*, t. XIII, col. 812 *a*. — [9] Funk, *Didascalia et Constit. apost.*, Paderborn, 1906, t. II, p. 186. — [10] *In Danielem*, I, 16, *P. G.*, t. X, col. 693; éd. Bonwetsch-Achelis, dans *Corp. script. græc.*, Lipsiæ, 1897, p. 26-27. — [11] Cf. l'expression ἐνεδυναμώθης διὰ τοῦ πνεύματος, employée par Hermas, *Pasteur*, *Stmil.* IX, 2 (éd. Funk, *Patres apostolici*, Tubing., 1887, t. I, p. 498), pour désigner l'illumination prophétique. Le R. P. Galtier se refuse à voir dans ce terme, τοῦ ἁ. Π. δύναμις, de saint Hippolyte, la désignation de l'effet propre à la confirmation; il désignerait une grâce quelconque analogue à l'*unctio spiritalis* dont parle saint Cyprien. Pour lui, c'est « le préjugé de la confirmation-onction » qui aurait fait appliquer ce passage d'Hippolyte à la confirmation. Galtier, *art. cité*, p. 376. Il est à craindre que ce ne soit précisément le R. Père qui ait cédé au préjugé contraire. — [12] *De Christo et antichristo*, c. LIX, *P. G.*, t. X, col. 780; éd. Bonwetsch-Achelis, *op. cit.*, p. 39-40. — [13] Même distinction clairement indiquée dans deux passages parallèles de S. Ambroise, *De mysteriis*, c. VII, 29-42, et du *De sacramentis*, l. II. 24; III, 8, *P. L.*, t. XVI, col. 398, 430. Voir *Dictionn.*, t. II, col. 320.

que (l'imposition des mains et) la consignation dont nous parlerons dans un instant, col. 2531.

L'onction reparaît dans les documents romains du IVe et du Ve siècle; mais entre temps une modification est survenue : elle n'est plus seule; désormais une seconde onction accompagne le simple signe de croix ou consignation que mentionnait saint Hippolyte; et tandis que cette seconde onction est accomplie par l'évêque seul, celle qui suit le baptême peut l'être dorénavant par le simple prêtre. On saisit le fait avec certitude dans une lettre connue du pape saint Innocent Ier de mars 416 [1]. Mais il est plus malaisé d'indiquer l'origine exacte de cette discipline. Le *Liber pontificalis* en attribue le règlement à saint Silvestre (314-335). La modification a dû en tout cas s'opérer à un moment quelconque du IIIe ou du IVe siècle. *Constituit*, dit une première rédaction du *Liber pontificalis*, *crisma ab episcopo confici et privilegium episcopis ut baptizatum consignent propter hereticam suasionem;* et l'auteur de la seconde recension ajoute: *hic et hoc constituit ut baptizatum liniret presbyter chrisma levatum de aqua propter occasionem transitus mortis* [2]. Le pape aura donc concédé aux simples prêtres l'usage de l'onction postbaptismale, ce qui implique que jusque-là l'évêque se l'était réservée (comme faisant partie sans doute de la confirmation). En second lieu, il aura suppléé à cette onction baptismale que n'administrait plus l'évêque, en ajoutant une onction au simple signe de croix de la confirmation. C'est exactement la discipline qu'on voit consignée en la lettre d'Innocent Ier; c'est elle également que mentionne déjà saint Jérôme, vers 379 : *Ut sine chrismate et episcopi jussione neque presbyter neque diaconus jus habeant baptizandi* [3].

En réservant au ministre du baptême l'onction postbaptismale, cette disposition, qui s'est maintenue depuis dans l'Église latine, a contribué à détacher définitivement du formulaire de la confirmation ce rit qui à son origine devait lui appartenir. Dans tous les documents — sacramentaires, *ordines*, rituels et pontificaux — de la liturgie *romaine*, il fait désormais partie du baptême.

Les anciennes liturgies de Gaule, attestées soit par les sacramentaires [4], soit par les auteurs antérieurs au VIIIe siècle [5], connaissent également une onction postbaptismale, dont la nature ressortira plus nettement lorsqu'il sera question des formules de la confirmation (col. 2535, § V); on verra qu'elle appartient, comme les paroles qui l'accompagnent, au rit collateur du Saint-Esprit. C'était aussi le caractère de l'unique onction prévue dans les sacramentaires *ambrosiens* des IXe et Xe siècles et au XIIe siècle encore dans l'*ordo* milanais de Bérold [6]. Il faut en dire autant de l'ancien rite mozarabe pour lequel nous avons l'attestation formelle de saint Ildephonse de Tolède [7]. *Lavacro peccata purgantur, chrismate Spiritus Sanctus superfunditur*, avait déjà dit saint Pacien de Barcelone [8] en soulignant bien l'effet de cette onction.

Ajoutons que la relation de l'onction avec la grâce du Saint-Esprit est encore accentuée, en Gaule et en Espagne, par l'usage en ces pays de renouveler l'onction aux hérétiques reçus dans l'Église, et de les faire ainsi participer au don du Saint-Esprit qu'ils n'avaient pu recevoir dans l'hérésie.

Le témoignage des liturgies orientales corrobore pleinement ce que nous venons de dire de l'onction qui suit le baptême. Elles aussi n'ont — ou n'ont plus — qu'une seule onction (ou série d'onctions) à laquelle elles attribuent formellement la valeur sacramentelle de notre confirmation. On n'y distingue plus, en effet, cette différence entre l'onction postbaptismale et la *consignatio* avec onction, dont témoignaient leurs documents anciens, la *Constitution égyptienne* (rit alexandrin) [9] et le *Testamentum Domini* (rit syrien) [10]. On y renonça de bonne heure, puisque saint Cyrille de Jérusalem, qui consacre toute une catéchèse à l'onction de chrême [11], et les *Constitutions apostoliques* [12] ignorent la distinction. On ne saurait dire s'il en était de même en Égypte au IVe siècle, le sacramentaire de Sérapion, qui est de l'époque, n'indiquant que la prière de consécration de l'huile [13] sans préciser le nombre des onctions. Mais l'unité est attestée vers le VIe siècle par les *Canones Basilii* [14], et un rituel arabe publié par le Dr Baumstark [15].

L'onction (ou série d'onctions) postbaptismale, qui constitue la confirmation dans tous les rituels orientaux, présente chez tous une caractéristique commune qu'il est bon de retenir : elle commence toujours par une onction en forme de croix sur le front, suivie : 1° chez les Coptes et les Éthiopiens, d'onctions sur les parties principales du corps dont l'énumération, déjà longue dans les documents du VIe siècle, est plus complète encore dans les rituels modernes [16]; 2° chez les Grecs et les Slavons, de signes

[1] *Epist. ad Decentium*, c. III, *P. L.*, t. XX, col. 554-555. — [2] *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 76, 171. Cf. P. de Puniet, *Onction et confirmation*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1912, p. 451-452. — [3] *Adv. Luciferian.*, 9, *P. L.*, t. XXIII, col. 165. Cf. Mason, *The relation of confirmation to baptism*, p. 169-170. — [4] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 326, tableau. — [5] P. de Puniet, dans *Rev. des quest. histor.*, 1902, p. 409-410; reproduit dans *Dictionn. de théol. cath.*, t. III, col. 1040, et dans Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, t. II, p. 435-436, note. — [6] *Sacr. de Bergame*, éd. Solesmes, 1900, p. 67; *Sacr. triplex*, Gerbert, *Mon. vet. lit. Alem.*, t. I, p. 89; *Beroldus*, éd. Magistretti, Mediolani, 1894, p. 112. Magistretti a remarqué que le pontifical en usage à Milan au IXe siècle ne connaît pas d'autres rites pour la confirmation : *Pontificale in usum eccl. Mediol.*, Mediolani, 1897, p. XXII. Cf. également P. Lejay, art. AMBROSIEN (*Rit*), dans *Dict.*, t. I, col. 1432. — [7] *De cognitione baptismi*, c. CXXII-CXXVII, *P. L.*, t. XCVI, col. 162-163. L'auteur cite ensuite, il est vrai, le passage de la lettre de saint Innocent qui parle des deux onctions; mais cette portion, c. CXXIX-CXXXI, empruntée à saint Isidore, fait visiblement double emploi avec ce qui précède et le contredit en partie : elle ne peut attester pour le rit mozarabe pur. Noter, du reste, dans le *De itinere deserti*, c. LXXVI, du même S. Ildephonse, l'énumération des rites de l'initiation : *In acceptione symboli, in sacramento baptismi, in chrismate Spiritus Sancti, in participio corporis Christi...*, où le don de l'Esprit est visiblement lié à l'onction. *P. L.*, t. XCVI, col. 188 *a*. — [8] *Sermo de baptismo*, 6, *P. L.*, t. XIII, col. 1093. Dans sa lettre *De catholico nomine*, 6, je relève également deux expressions qui sont données comme synonymes : *chrismatis potestas* et *Spiritum Sanctum dare*. *P. L.*, *ibid.*, col. 1057 *b*. Le R. P. Galtier pense éluder la valeur démonstrative de ces textes, en disant, après saint Augustin (*De Trinitate*, XV, 46, *P. L.*, t. XLII, col. 1893) reproduit par saint Isidore (*Etymolog.*, VI, 19, 51, *P. L.*, t. LXXXII, col. 256), que la *grâce* de l'Esprit due à l'onction est différente du *don plénier* du même Esprit accordé aux confirmés. Mais cette distinction, introduite peut-être par saint Augustin pour expliquer la portée de la première onction romaine, ne se trouve pas dans les écrits des anciens auteurs gallicans et espagnols. — [9] Cf. le tableau ci-dessus, où la *Const. égypt.* est représentée par son ancienne traduction latine; mêmes détails dans ses rédactions arabe et copte bohaïrique, dans G. Horner, *The Statutes of the apostles*, London, 1904, p. 254-255, 318-319. — [10] Éd. Rahmani, Moguntiæ, 1899, p. 129-131. — [11] *Catech.*, XXI, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1088 sq. — [12] Lib. III, 16; VII, 44. — [13] Éd. F.-X. Funk, *Didasc. et Const. apost.*, Paderb., 1905, t. II, p. 186-188. — [14] Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patr. Alexandriens*, Leipzig, 1900, p. 282. — [15] Dans *Orients christianus*, 1901, t. I, p. 43-45. — [16] *Canones Basilii* et rituel de Baumstark; rituels coptes, traductions de Renaudot, dans Denzinger, *Ritus Orient.*, t. I, p. 220, et de B. T. Evetts, *The rites of the Coptic Church. The order of baptism...*, London, 1888, p. 38-39; textes un peu différents d'Assemani, *Cod. lit.*, t. III, p. 83, et de Tukl, dans Denzinger, *op. cit.*, t. I, p. 209; rituel éthiopien, *ibid.*, p. 231.

de croix avec onction sur les organes des sens [1], la poitrine, les mains et les pieds [2]; 3° chez les Arméniens, d'une *consignatio* sur tous les membres [3]; 4° chez les Syriens enfin, d'une onction complète sur le corps entier [4], conformément aux usages primitifs. Le cas des Syriens de Chaldée est un peu particulier : ils n'ont pas d'autre onction que celle dont est accompagnée leur *consignatio;* elle n'est même plus mentionnée dans leur rituel [5], mais elle est toujours pratiquée selon la prescription des anciens manuscrits [6] et des canonistes [7]. Il ne semble pourtant pas qu'elle soit antérieure aux réformes de Jesuyab III († 660 [8]), les auteurs qui ont écrit avant cette époque n'en parlant jamais [9]; il est possible que jusque-là les Chaldéens aient confondu le titre de la confirmation avec l'onction qu'ils pratiquaient, comme tous les Orientaux, avant le baptême, et à laquelle tel de leurs écrivains attribue le don de l'Esprit-Saint. Nous indiquerons plus loin, à propos des formules, les indices qui nous amènent à faire cette hypothèse.

On voit en résumé que, cette exception des Chaldéens mise à part, l'onction présente chez les Orientaux des développements inconnus en Occident; elle y tient de plus une place tellement prépondérante qu'elle a fini par mettre au second rang, quand elle ne l'a pas fait disparaître complètement, le rit le plus authentique de la confirmation, l'imposition des mains.

2° *L'imposition des mains.* — Il serait plus correct de parler de l'*imposition de la main*, car, en dépit de l'autorité du Nouveau Testament qui dit au pluriel : ἐπίθεσις τῶν χειρῶν, les documents liturgiques anciens s'accordent à traduire le terme analogue χειροθεσία par *manus impositio* ou *manum imponere* (tableau, col. 2535). C'est également la main droite seule que tient étendue ce personnage du cimetière de Calliste, où nous avons cru reconnaître l'évêque conférant le Saint-Esprit (t. II, fig. 1287). L'usage de l'imposition de la main s'est, de bonne heure en Orient, confondu avec l'onction, dans laquelle il y a aussi, nécessairement, une imposition de la main sur la personne qui reçoit l'onction.

Que le rit de la χειροθεσία soit primitif dans l'Église, il n'y a pas à en douter, puisqu'il est mentionné, de la façon la plus expresse, dans les Actes [10]. Le geste était connu sous l'ancienne loi, et usité dès avant la loi par les patriarches eux-mêmes, comme symbole de la transmission d'une grâce ou d'une vertu spéciale faite par une personne dépositaire de ce don [11]. Le Sauveur l'employait souvent comme geste de bénédiction. On ne peut douter que les premières générations chrétiennes n'en aient conservé l'usage, attendu que ses attestations reparaissent dès le IIe siècle sous la plume de Clément d'Alexandrie [12], et dans les documents du IIIe siècle (tableau, col. 2535, et notes [13]); mais c'est pour disparaître presque aussitôt de la littérature grecque. Aussi les Asiates du IVe siècle n'en parlent-ils plus jamais. Si les *Constitutions apostoliques* prononcent encore le nom de la χειροθεσία [14], elles ne disent pas à quel moment elle se célébrait, ni si elle se distinguait nettement de l'onction : le passage indiquerait plutôt que les deux gestes se confondaient en un seul, c'est même là ce qui expliquerait la disparition au moins nominale d'un rit si ancien [15]. Cette importance donnée à l'onction, au détriment de l'imposition des mains, dans les *Constitutions apostoliques*, prouve, pour le dire en passant, que ces constitutions sont postérieures aux *Canons d'Hippolyte* et à la *Constitution égyptienne*, beaucoup plus conformes à la discipline du IIIe siècle.

Le silence gardé à l'endroit de l'imposition des mains est surtout remarquable dans les textes suivants qui traitent *ex professo* de la confirmation conférée aux convertis de l'hérésie : concile de Laodicée de 363, canon 48 [16]; *Quæstiones et responsiones ad orthodoxos* d'un anonyme d'Antioche antérieur à 450 [17]; lettre de l'Église de Constantinople à Martyrius d'Antioche († 471); canon 7 du concile de Constantinople de 381 (entre 450 et 500), et concile *in Trullo* de 692, canon 95 [18]. Aussi ne sera-t-on pas surpris de ne trouver aucune trace de l'imposition des mains dans les eucologes grecs, même les plus anciens, ni dans les rituels syriens [19], encore que des auteurs relativement récents en aient rappelé le souvenir en s'inspirant plutôt, semble-t-il, du langage scripturaire que de la discipline ecclésiastique [20].

Les Églises chaldéennes [21] et surtout les Églises coptes et éthiopiennes se séparent sur ce point des autres communautés orientales : comme l'Église romaine, elles ont conservé intacte l'ancienne imposition des mains. La bénédiction du chrême dans le sacramentaire de Sérapion la suppose, et le rituel arabe du Dr Baumstark la prescrit formellement [22]. Euloge, patriarche d'Alexandrie (580-607) [23], la désigne

[1] Cette prescription date du Ve siècle au moins, comme le prouve la lettre canonique de l'Église de Constantinople à Martyrius d'Antioche († 471) dans Pitra, *Juris græc. mon. et hist.*, t. II, p. 188. Cf. L. Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 41-42. Elle est reproduite textuellement avec la lettre à Martyrius dans le canon 2 ajouté aux actes du concile de Constantinople de 381 [addition postérieure à 389, date à laquelle vivait Sabbatius dont les disciples sont mentionnés dans ce canon; cf. Trombelli, *De confirmatione*, t. I, p. 311-314; Gwatkin, dans Mason, *The relat. of conf. to baptism*, p. 363 note; elle doit dater de la deuxième moitié du Ve siècle; cf. H. Gwatkin, *Studies of arianism*, Cambridge, 1882, p. 131, note], et au canon 95 du concile *in Trullo* (692). Pitra, *op. cit.*, t. II, p. 67. Elle s'est conservée intacte dans les eucologes anciens. Cf. Conybeare, *Rituale Armenorum*, Oxford, 1905, p. 405 et les notes; Dmitrievsky, Εὐχολόγια, Kiev, 1901, *passim*. — [3] Addition des eucologes modernes. Goar, Εὐχολόγιον, Lutetiæ, 1647, p. 356; A. von Maltzew, *Die Sakramente* (slav.), Berlin, 1898, p. 72. — [3] Mai, *Script. vet. nov. coll.*, t. X, p. 271; F. C. Conybeare, *The key of truth*, 1898, p. 181; le même, *Rit. Arm.*, p. 98. — [4] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 275, tableau; Barhebræus, *Nomocanon*, c. II, 2, dans Mai, *op. cit.*, t. X, p. 13. — [5] Denzinger, *Ritus Orientalium*, t. I, p. 375. — [6] Diettrich, *Die nestorianische Taufliturgie*, Giessen, 1903, p. 84-85. — [7] Assemani, *Bibl. orient.*, t. III, p. CCLXXXIV; Denzinger, *op. cit.*, t. I, p. 49; Badger, *The nestorians and their rituals*, t. II, p. 212; Maclean et Browne, *The Catholicos of the East*, p. 272; F. F. Irving, *The ceremonial use of oil among the east Syrians*, Oxford, 1902, p. 10-23. — [8] *Dictionn.*, t. II, col. 283. — [9] Cf. R. Connolly, *The liturgical homilies of Narsai* (*Texts and studies*, t. VIII), Cambridge, 1909, p. XLII-XLIX. — [10] Act., VIII, 17, 18; XIX, 6. Cf. Hebr., VI, 2. Cf. J. Behm, *Die Handauflegung im Urchristentum*, in-8°, Leipzig, 1911, p. 8-59. — [11] Gen., XLVIII, 14. Cf. Levit., IX, 22; Deut., XXXIV, 9. — [12] *Excerpta Theodoti*, 22, *P. G.*, t. IX, col. 669. Cf. Mason, *op. cit.*, p. 269-271; H. B. Swete, *The Holy Spirit in the New Testament*, p. 92, 107, 383. — [13] Cf. aussi Firmilien de Césarée, *Ep. ad Cyprianum*, parmi les lettres de S. Cyprien, *Epist.*, LXXV, 7, et *passim*. — [14] Lib. VII, 44, Funk, *loc. cit.*, p. 450. — [15] Cf. A. Stärk, *Die χειροθεσία...*, dans *Viz. Vremennik*, 1904, t. XI, p. 845-849; *Byz. Zeitsch.*, 1906, p. 389; J. Behm, *op. cit.*, p. 86-89; Paul Drews, *Taufe*, dans *Realenc. f. prot. Theol.*, 3e éd., t. XIX, p. 432-434. — [16] Pitra, *Juris græcorum hist. et monum.*, t. I, p. 502; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, p. 571. — [17] *Respons.*, XIV, *P. G.*, t. VI, col. 1262. — [18] Cf. ci-dessus, col. 2529, note 1. — [19] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 275, et le tableau ci-après, col. 2535. — [20] Ainsi Gennade de Constantinople, Ve siècle, *In Hebr.*, cité par Œcumenius, *In Hebr.*, VI, *P. G.*, t. CXIX, col. 333; Anastase le Sinaïte, VIIe siècle, *Quæstio 86*, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 712. Cf. Mason, *op. cit.*, p. 287, 377-384. — [21] Denzinger, *Ritus Orient.*, t. I, p. 375, 381; Diettrich, *D. nestorian. Tauflit.*, p. 84. — [22] Funk, *Didasc. et Const. apost.*, t. II, p. 186, 187, note 1; *Oriens christianus*, t. I, p. 45. — [23] *Contra Novatianos*, II, cité par Photius, *Bibliotheca*, cod. 280, *P. G.*, t. CIV, col. 336-337. Cf. K. Krumbacher (Ehrhard), *Gesch. d. Byz. Lit.*, 2e éd., 1897, p. 60.

même comme rit caractéristique de la confirmation; enfin elle figure toujours dans les rituels modernes coptes et éthiopiens, sous la forme d'imposition de la main (droite) [1].

On remarque chez les écrivains latins, du IVe au VIe siècle, les romains en particulier, qu'ils évitent d'employer le terme *impositio manus* pour la confirmation, de peur de confondre celle-ci avec le rit de réconciliation des hérétiques que l'on désignait couramment sous ce nom. Il y a cependant quelques exceptions; saint Grégoire, en particulier, semble bien l'entendre de la confirmation [2]. C'est qu'elle n'a pas cessé de figurer dans les sacramentaires et *ordines* romains : elle s'est maintenue définitivement dans la rédaction officielle du Pontifical de 1485.

Ces documents, sauf le Pontifical, ne parlent encore que de l'*imposition de la main*, qu'elle soit commune à tous ou qu'on la renouvelle pour chacun des confirmés : car il semble établi que le pape, au XIVe siècle encore, avait l'habitude d'imposer la main, comme aux ordinations, à chacun des confirmés en particulier, *imposita manu super capita singulorum dicat orationem super eos* [3], tandis que généralement le rit paraît être commun à tous comme la formule qui l'accompagne : *ad consignandum imponit eis manum* [4]; *dat orationem super eos* [5]; *levata* (ou *elevata et imposita*) *manu sua super capita omnium dicit* [6]... Durand de Mende au XIIIe siècle a conservé cette tradition, mais en rétablissant l'usage de l'imposition *des deux mains* : *tunc elevatis et super confirmandos extensis manibus dicit* [7]... De là vient la rubrique du Pontifical romain : *tunc extensis versus confirmandos manibus dicit...*

3° *La consignatio.* — Les documents anciens reproduits plus haut (tableau, col. 2523) et l'usage constant de l'Église romaine distinguent nettement ce troisième rit soit de l'onction postbaptismale, soit de l'imposition des mains. A propos de ce *signaculum* de la confirmation, il est tout naturel de rappeler le passage de l'épître aux Éphésiens, IV, 30, où, à l'idée du *signaculum*, de la σφραγίς, est jointe la mention de la grâce de l'Esprit-Saint : *Nolite contristari Spiritum Sanctum Dei in quo signati estis in diem redemptionis* [8]; on ne saurait dire cependant si le rit de la *consignatio* après le baptême existait aux temps apostoliques. On a vu déjà quelle importance il devait prendre dans la suite, jusqu'à donner son nom à la confirmation elle-même, au moins dans le rit romain (cf-dessus, § I).

Le *signaculum*, ou *consignatio*, consiste essentiellement en un signe de croix sur le front; de bonne heure il comprend une onction en forme de croix, mais il y a lieu de se demander si, à l'origine même, il en est ainsi. Le silence des documents donne à croire que non. Tertullien, saint Cyprien, les *Canons d'Hippolyte* ne parlent absolument que du signe de croix [9]; de même aussi le pape saint Corneille à propos de Novatien [10], bien que Rufin ait cru pouvoir employer dans sa traduction le terme *signaculum chrismatis* [11] : c'était bien plutôt une explication basée sur la discipline du Ve siècle. Chez saint Ambroise et le *De sacramentis*, le *signaculum spiritale* paraît encore sans onction ; et pourtant l'évêque de Milan en a parlé plusieurs fois, comme du rit qui produit, avec l'imposition des mains, l'*infusio Spiritus Sancti* [12]. Ce silence nous autorise à conclure que, du moins en certaines églises, la *consignatio* primitive ne comportait pas d'onction spéciale : la première onction, dont il a été question plus haut, marquait le commencement de la cérémonie, puis venait l'imposition des mains, enfin le signe de croix sur le front [13]. Ainsi l'onction postbaptismale devait-elle faire vraiment partie de la confirmation au même titre que le signe de croix : c'est pourquoi saint Hippolyte pouvait, sans se contredire, attribuer le don du Saint-Esprit soit à l'une, soit à l'autre de ces cérémonies.

Mais déjà la *Constitution égyptienne* et le *Testamentum Domini*, dont la parenté avec les *Canons d'Hippolyte* est évidente, sont en avance sur ces derniers : leur *consignatio* est non plus seulement un signe de croix, mais une onction en forme de croix sur le front. Il en va de même dans le rit romain à partir du Ve siècle au moins. Car l'usage représenté par le sacramentaire gélasien, et qui depuis s'est maintenu intact, est attesté par Innocent Ier (416) : au prêtre il appartient de faire l'onction postbaptismale sur l'occiput, à l'évêque seul est réservé le privilège de marquer le front d'une onction de chrême, *frontem ex eodem oleo signare... solis debetur episcopis cum tradunt Spiritum Paraclitum* [14]. De quand datait cette forme plus complète de la *consignatio* ? Peut-être de l'époque fort incertaine où les pontifes romains autorisèrent les prêtres à pratiquer l'onction après le baptême [15], et où l'administration du sacrement de confirmation en dehors du baptême ne comporta plus que l'imposition des mains et la *consignatio* : la seconde onction venait ainsi suppléer la première qui avait perdu de son importance par le fait qu'elle était concédée aux prêtres.

C'est le moment de rappeler que les anciennes liturgies gallicanes, les sacramentaires ambrosiens

[1] Horner, *Statutes*, p. 175; Assemani, *Cod. lit.*, t. III, p. 84; Denzinger, *Rit. Or.*, t. I, p. 209, 220, 231. — [2] *Hom.*, XVII, *in Evang.*, 13, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1145. Le concile d'Elvire, can. 77 (cf. can. 38), et le diacre romain Jean la nomment *benedictio*. Cf. col. 2519. — [3] *Ordo rom. X*, 24, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1016-1017. Cf. Gattico, *Acta caeremon. S. R. E.*, Romae, 1753, I, p. 208, n. 1; Martène, *De ant. Eccl. rit.*, 1736, t. I, col. 262 *e d.* L'ordo romain de Saint-Amand (Duchesne, *Orig.*, 3e éd., p. 470) prescrit quelque chose d'analogue : *vadit... dicendo orationem et tangendo capita ipsorum de manu.* — [4] *Sacr. gelas.*, *Vat. 316*, éd. Wilson, p. 86; Martène, *op. cit.*, t. I, col. 254, note. — [5] *Ord. rom. I*, 44, et *VII*, 12, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 957, 1006; Martène, *op. cit.*, col. 254 *e*. — [6] *Sacr. gregor.*, éd. Ménard, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 90; *Ordo rom. vulgatus*, dans Hittorp, *De div. off.*, Paris, 1610, col. 83. Les notes entre parenthèses sont de cet *Ordo*. Cf. Martène, *op. cit.*, col. 259, *Ordo X I*. — [7] Pontif. de Durand, Martène, *op. cit.*, t. I, col. 264. — [8] Cf. II Cor., I, 22, déjà cité col. 2516. Dölger, *Sphragis*, p. 77-79. — [9] Tableau, col. 2523, et les notes. Cependant un ms. de Berlin (XIVe siècle) des *Canons d'Hippolyte* dit que le signe de croix se fait avec l'huile d'onction. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen d. Patr. Alex.*, p. 213. Mais c'est là sans doute une addition plus ou moins récente. Sur le silence des documents anciens, cf. Mason, *op. cit.*, p. 88; Galtier, *La consignation à Carthage et à Rome*, dans *Rech. de sciences relig.*, 1911, p. 350-382. — [10] *Ep. ad Fabium*, dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 43, *P. G.*, t. X, col. 623-624 : ... σφραγισθῆναι ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου. — [11] *P. L.*, t. III, col. 750; éd. Schwartz-Mommsen, *Euseb. Kirchengesch.*, t. II, p. 621. — [12] Cf. *Dict.*, t. II, col. 320. — [13] *Apologia proph. David*, V, 23; *De interpell. Job et David*, III, VII, 27, *P. L.*, t. XIV, col. 860, 822; *Expos. evang. sec. Luc.*, VII, 232, *P. L.*, t. XV, col. 1761; *De Spir. S.*, I, VI, 79, *P. L.*, t. XVI, col. 723. — [14] *Epist. ad Decentium*, c. III, *P. L.*, t. XX, col. 555. — [15] Décret attribué à S. Silvestre dans le *Lib. pont.*, éd. Duchesne, t. I, p. 171. Cf. plus haut, § IV, 1°, col. 2522. Se rappeler que Rufin, à la fin du IVe siècle, emploie l'expression *signaculum chrismatis*. Dans son article déjà cité, *La consignation à Carthage et à Rome*, dans *Recherches de science religieuse*, 1911, le R. P. Galtier a mis en évidence la distinction essentielle entre *consignation* et *onction* : longtemps, à Rome comme à Carthage, la consignation n'a comporté aucune onction; c'est sans doute saint Silvestre qui a joint une onction à la consignation.

des IXe et Xe siècles et les documents espagnols n'ont jamais connu qu'une seule onction postbaptismale, celle évidemment de la confirmation : et chez eux cette onction est en même temps une *consignatio* : *delibutus est sacro chrismate cum signaculo crucis Christi*, dit Grégoire de Tours en parlant de Clovis et de son baptême [1], et elle se fait sur le front, d'après l'indication du missel de Bobbio : *suffundis chrisma in fronte ejus* [2], et du *Liber ordinum* mozarabe : *in solu fronte* [3]; saint Ildephonse, au VIIe siècle, parle de cette onction en termes tels qu'il est impossible de douter du rôle qu'il lui attribuait en Espagne comme rit de la confirmation [4].

Il faut ajouter cependant que le concile d'Orange de 441 contient une prescription qu'il paraît difficile de concilier avec ces données. Par malheur, le texte en est incertain [5], aussi l'explication en est-elle très malaisée. On y fait allusion aux cas où le baptême était administré par un prêtre ou un diacre [6]; le ministre devait y joindre l'onction, sans doute pour se conformer au décret du pape saint Innocent; mais si, pour une raison ou une autre, elle n'avait pas été accomplie, cette onction ne devait pas être réitérée au moment de la confirmation. On ne dit pas ce qui se faisait lorsque l'évêque administrait lui-même le baptême; mais il est probable qu'il n'y avait alors qu'une seule onction, comme il est prévu dans les sacramentaires.

Dans un tout récent travail, le R. P. Galtier propose d'expliquer autrement le canon du concile d'Orange. Pour lui, ce texte représente l'usage occidental commun à la Gaule, à l'Espagne et à l'Italie du Nord. On n'y admettait qu'une seule onction de chrême, intimement liée au baptême, et essentiellement distincte de la confirmation. Celle-ci ne devait comporter ni l'onction, ni même la consignation. En effet, poursuit l'auteur, les sacramentaires gallicans mentionnent bien l'onction, mais ils ne disent rien de la confirmation et ils n'ont rien à en dire, puisque ce ne sont pas des livres épiscopaux. Les commentateurs de la liturgie baptismale, soit en Gaule, soit en Espagne, n'ont jamais vu dans cette onction autre chose qu'un rit baptismal; c'est le symbole de l'onction spirituelle, commune au Christ et aux chrétiens, qui fait participer ces derniers au caractère royal et sacerdotal de leur chef. Ils la mettent en relation avec le Christ beaucoup plus qu'avec l'Esprit-Saint; et s'ils attribuent une action sanctificatrice à l'Esprit, c'est simplement qu'ils le considèrent comme l'auteur de la grâce qui fait le « chrétien ». Ils ne songent pas au « don » spécial du Saint-Esprit; et du reste, comme rit de confirmation, ils ne connaissent pas autre chose que l'imposition des mains [7].

Si toutes ces raisons étaient également acceptables, l'explication du canon du concile d'Orange paraîtrait toute naturelle. Mais il est bien difficile de les faire cadrer avec la réalité des faits. Pour les sacramentaires gallicans, on peut accorder qu'ils ont été écrits surtout pour des prêtres. Mais s'il est prouvé [8] que les simples prêtres, en Gaule, se sont attribué le droit de confirmer les néophytes, l'argument perd toute sa valeur. De plus, il reste vrai qu'on chercherait en vain un autre rituel de la confirmation dans le *Missale Francorum*, un véritable pontifical celui-là (mais d'où l'*ordo baptismi* est absent). On a fait la même remarque pour le pontifical officiel de l'Église de Milan et le *Liber ordinum* des Églises d'Espagne, qui contiennent les fonctions réservées aux évêques. En second lieu, il est inexact de dire que les commentateurs occidentaux de la liturgie baptismale n'ont pas vu dans l'onction un rapport très spécial avec le Saint-Esprit. Les textes cités ou mentionnés plus haut réclament contre une pareille assertion. Sans doute, les écrivains ecclésiastiques rappellent fréquemment le symbole de l'onction du Christ et son rapport avec le nom même de « chrétien ». Mais ce symbolisme, appelé tout naturellement par le nom du *chrisma*, n'exclut pas la notion du don du Saint-Esprit ; il semble au contraire qu'il la réclame; car la qualité de chrétien parfait vient de la « plénitude de l'Esprit [9], » laquelle, je suppose, n'est pas différente de l'effet propre de la confirmation. C'est en ce sens que les sacramentaires gélasiens disent que la confirmation, par conséquent la réception du Saint-Esprit, parachève l'effet du baptême en conférant le nom de chrétien, *omne baptismum legitimum christianitatis nomine confirmatur* [10], idée qui se retrouve jusque dans le *Corpus juris... : debent accipere Spiritum Sanctum ut pleni christiani inveniantur* [11]

Nous verrons du reste dans un instant que la formule adaptée à cette onction des livres occidentaux est celle-là même que les anciens documents affectent à l'imposition des mains de la confirmation. Un auteur du IVe siècle lui donne cette forme singulièrement significative : *Deus qui te regeneravit, ipse te linit Spiritu Sancto.*

On a vu déjà que les rituels orientaux ne connaissent, eux aussi, qu'une onction ou série d'onctions. Mais il est aisé d'y retrouver, jointe cette fois à l'onction des membres, la *consignatio* du front, que la *Constitution égyptienne* et le *Testamentum Domini* syrien donnaient encore à part, conformément aux traditions antiques.

Chez les grecs, slavons, arméniens comme chez les coptes, la première onction en forme de croix est celle du front. Les syriens, soit catholiques, soit monophysites, distinguent mieux encore la *consignatio in fronte* de l'onction totale qui vient ensuite [12]. Enfin les chal-

[1] *Hist. Franc.*, II, XXXI, *P. L.*, t. LXXI, col. 227. — [2] *P. L.*, t. LXXII, col. 502. Duchesne n'hésite pas à y voir l'onction de la confirmation : *Origines du culte chrétien*, 3e éd., p. 325. Une attestation de la valeur de cette onction se lit encore au IXe siècle sous la plume de Leidrade de Lyon, *Liber de sacramento baptismi*, c. VII, *P. L.*, t. XCIX, col. 864. Pour plus de détails, cf. P. de Puniet, *Onction et confirmation*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, 1912, p. 450-466. — [3] Édit. M. Férotin, *Mon. lit.*, Parisiis, 1904, t. V, col. 33. — [4] S. Ildephonse, *De cogn. bapt.*, c. LXVI et CXXII-CXXVII, *P. L.*, t. XCVI, col. 137 *b*, 162-164. — [5] *Conc. Arausic.*, can. 2, Mansi, *Concil. ampl. coll.*, t. VI, col. 435-436; Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, t. II, p. 432-433. Cf. C. Witasse, *De confirmatione*, dans Migne, *Theol. curs. compl.*, t. XXI, col. 803-850; P. de Puniet, *Note sur le deuxième canon du concile d'Orange*, dans *Rev. des quest. hist.*, p. 420-423, reproduite par H. Leclercq, dans Hefele, *loc. cit.* Cf. aussi *Onction et confirmation*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, 1912, p. 460-463. — [6] Il semble même que la décision s'applique surtout aux malades en danger de mort; car elle se trouve insérée entre deux canons où il n'est question que des moribonds et de la réconciliation *in extremis*. — [7] Galtier, *La consignation dans les Églises d'Occident*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, 1912, p. 257-301. — [8] Cf. plus loin, § VII, 2°. — [9] S. Léon, *Serm.*, IV, *P. L.*, t. LIV, col. 149 *a* : *Omnes enim vos Christo regeneratos crucis signum effecit reges, Sancti vero Spiritus unctio consecrat sacerdotes, ut... universi... christiani agnoscant se... sacerdotalis officii esse consortes.* En un sens analogue, l'auteur des *Tractatus* sur le Cantique (Grégoire d'Elvire) dit : *nomen verum Christi permanet quod ex vero unguento, id est Sancti Spiritus plenitudine, effunditur.* Cf. A. Wilmart, *Les Tractatus sur le Cantique*, dans *Bull. de litt. eccl.*, 1906, p. 243. — [10] Sacr. de Gellone, fol. 62 v°; cf. Martène, *De ant. eccl. rit.*, I, I, XVIII, ordo 6, dont la lecture est fautive. — [11] Gratien, *De consecratione*, dist. V, c. 1. — [12] Les maronites ont adopté, depuis l'époque du patriarche Aldoa (1704), l'onction postbaptismale du rit romain. Assemani, *Cod. lit.*, t. III, p. 187; Denzinger, *Rit. Or.*, t. I, p. 350. Dès 1577, ils avaient reconnu le pouvoir exclusif des évêques de confirmer, et accepté l'usage latin de séparer la confirmation du baptême. Assemani et Denzinger, *loc. cit.*; P. Dib, *L'initiation chrétienne dans le rite maronite*, dans *Rev. de l'Orient chrétien*, 1910, t. XV, p. 81-82.

déens n'auraient, d'après leurs rituels, qu'une simple *consignatio* du front sans onction, mais nous savons qu'en réalité l'onction du chrême l'accompagne toujours (§ IV, 1°). Voici du reste en résumé, pour plus de clarté, comment se présentent toutes ces cérémonies dans la pratique actuelle; nous insérons dans ce tableau les formules dont il va être question ci-après.

ROMAIN	COPTE-ABYSSIN	SYRIEN-MARONITE	GREC-SLAVON	CHALDÉEN
Unctio chrismatis in vertice: Deus.. qui te regeneravit...	*Consignatio in fronte, et oculis... :* Unctio gratiæ Spiritus Sancti...	[*Unctio in vertice*[1]]. *Consignatio in fronte :* Chrismate... doni Sancti Spiritus... *et ungit totum corpus*[2].	–	
Extensis manibus versus confirmandos:	*Manus impositio. Insufflatio in faciem :*	*Gratiarum actio*[3]*:*		*Manus impositio:*
O. S. D. qui regenerare dignatus es.	Dominator... qui f. t. per lavacrum renasci largitus es...	Benedictus es Domine, qui regenerare voluisti...	Benedictus es Domine qui regenerare dignatus es...	Magna sunt Domine... dedisti baptisma.
Consignatio chrismatis in fronte : Signo te signo crucis... Pax tecum.			*Consignatio unguenti in fronte et oculis :* Signaculum doni S. Spiritus.	*Consignatio* [*chrismatis*] *in fronte :* Perfectus est in nomine Patris...

[1] Addition du XVIIe siècle au rit maronite. — [2] Chez les maronites, l'usage actuel en comporte que l'onction du front; les onctions du corps ont été supprimées par le synode du Mont-Liban de 1736. L'emploi de la formule romaine est facultatif. Cf. P. Dib, dans *Rev. de l'Orient chrét.*, 1910, p. 77, 81. — [3] Jacques d'Édesse, *De perfectione baptismi*, dans Denzinger, *Ritus Orient.*, t. I, p. 280.

V. Formules. — En dépit de leur valeur symbolique que la tradition connaissait fort bien, les rites mentionnés jusqu'à présent ne seraient pas complets sans les formules, qui viennent préciser ce qu'ils signifient en même temps qu'elles expriment la doctrine du sacrement.

1° L'adjonction de la parole au geste est aussi ancienne que la confirmation elle-même. *Oraverunt pro ipsis ut acciperent Spiritum Sanctum... tunc imponebant manus super eos et accipiebant Spiritum Sanctum*[1]. Le commentaire pratique de ce texte des Actes nous est fourni par Tertullien : *Manus imponitur per* BENEDICTIONEM *advocans et invitans Spiritum Sanctum*[2]; et saint Cyprien ajoute : *qui baptizantur... per nostram* ORATIONEM *et manus impositionem Spiritum Sanctum consequantur*[3]. Les deux expressions soulignées sont sûrement équivalentes et sans aucun doute elles désignent la prière conforme au texte des Actes, la demande d'effusion ou de mission du Saint-Esprit. Le terme *per benedictionem*, employé par Tertullien, paraît dire quelque chose de plus. L'aurait il choisi à dessein pour indiquer que cette prière doit être une action de grâces, une bénédiction, avant d'être une demande ? Sans l'affirmer de façon catégorique, nous remarquerons cependant : 1° que précisément la formule correspondante des *Canons d'Hippolyte* — on a noté déjà leurs points de contact avec la description de Tertullien — est une « bénédiction » non moins qu'une invocation, *Benedicimus tibi Domine quia hos dignos fecisti qui iterum nascerentur,... et tu effundas in eos Spiritum Sanctum*; 2° que cette même prière se retrouve en des termes analogues, bien qu'avec un *incipit* différent, dans tous les rites, et qu'elle se compose invariablement de deux éléments : action de grâces pour le baptême reçu et demande du don de l'Esprit-Saint. La liste des documents où on la rencontre ainsi constituée représente toutes les régions ecclésiastiques : *Canons d'Hippolyte*, anonyme arien du IVe siècle, *De sacramentis* (trois témoins indirects du rit romain), sacramentaires romains, gélasien et grégorien; sacramentaires gallicans du VIIe siècle et ambrosiens du IXe; *Constitution égyptienne* et rituels coptes; *Testamentum Domini* et rituels syriens; eucologes des grecs et slavons. Ajoutons que la forme même *Benedictus es Domine* se conserve encore chez les syriens, les grecs et les slavons. Cf. tableau ci-dessus.

L'unité remarquable de ce thème eucologique ne saurait être l'effet du hasard; elle tient à l'unité primitive de la formule, où il ne faut pas hésiter à voir l'un des plus anciens textes liturgiques[4]. L'action de grâces est une adaptation des deux textes de saint Jean, III, 5, et des Actes, II, 38, et fournit, pour ce passage de saint Jean (l'entretien du Sauveur avec Nicodème), la preuve que dès les temps primitifs on l'entendit bien du baptême chrétien : *Omnipotens S. Deus qui regenerare dignatus es hos famulos tuos ex aqua et Spiritu Sancto, quique dedisti eis remissionem omnium peccatorum*[5]. L'application est déjà visible dans le premier texte connu, celui des *Canons d'Hippolyte* : *Benedicimus tibi Domine quia hos dignos fecisti qui iterum nascerentur... quibus jam dedisti remissionem peccatorum.*

La seconde partie qui constitue la demande ou l'invocation, *oraverunt ut acciperent Spiritum Sanctum*, s'adresse à Dieu pour obtenir une nouvelle mission de l'Esprit-Saint dans l'âme des baptisés. Cette demande est explicite :... *sic eos dignos fac qui tuo repleantur Spiritu Sancto*[6]; *Deus qui te regeneravit.. ipse te liniet*

[1] Act., VIII, 15-17. — [2] *De baptismo*, c. VIII, *P. L.*, t. I, col. 1207. — [3] *Epist.*, LXXIII, *ad Jubaianum*, 9, édit., Hartel, p. 785. — [4] Cf. P. de Puniet, *Formules eucologiques anciennes*. III. *La première action de grâces*, dans *Revue grégorienne*, 1913. — [5] Sacramentaires gélasien et grégorien, Pontifical romain. — [6] *Constitution égyptienne*, rédaction copte, Horner, *The Statutes of the apostles*, London, 1904, p. 318.

Spiritu Sancto[1]; — ou bien elle est voilée : *da potius etiam pignus regni tui*[2]; — ou enfin elle est seulement implicite : *ipse te ungat in vitam æternam*[3]; *ipse te liniat crismate suo sancto*[4]; *ipse te linit chrismate salutis*[5].

Les adaptations orientales de cette même formule ajoutent généralement une finale mentionnant, à la façon des épiclèses eucharistiques, les effets que doit produire dans les âmes le don de l'Esprit-Saint, en particulier la grâce de vivre conformément à la loi divine, *ut tibi serviant secundum voluntatem tuam*[6]. On trouve cette expression sous une forme identique dans un discours sur les cérémonies du baptême, composé par le nestorien Narsaï, au ve siècle, mais non pas à l'endroit où, par analogie, on s'attendrait à la rencontrer. Les auteurs nestoriens antérieurs au VIIe siècle, on l'a déjà noté, ne mentionnent jamais l'onction postbaptismale ni rien qui ressemble à notre confirmation. Par contre, l'homélie de Narsaï attribue très clairement les effets de la confirmation à l'onction qui, dans tous les rites orientaux, précède le baptême : elle donne le Saint-Esprit, elle fortifie et « confirme » le baptisé en vue des luttes qu'il aura à subir contre le démon. Cette onction est un sceau, le *signaculum*, dont le néophyte est marqué au front, au nom des trois personnes divines, « afin qu'il puisse servir le Seigneur conformément à sa volonté (divine)[7]. » L'emploi de ces mots dans la formule même de l'onction achève d'en préciser le sens, et nous autorise à conjecturer qu'à l'origine les nestoriens confondirent l'onction de la confirmation (que partout, au moment de leur schisme, on plaçait après le baptême) avec celle qu'ils administraient *avant* l'ablution.

Ces additions à la prière d'invocation sont inconnues de la formule romaine; mais, dans le sacramentaire gélasien comme dans l'usage actuel (tableaux, col. 2523 et 2535), elle paraît en deux rédactions, l'une plus courte, conforme aux textes du *De sacramentis*, de l'anonyme arien et du missel gallican cités plus haut, et affectée à la première onction; l'autre plus développée qui ajoute au thème primitif : 1° l'énumération des sept dons du Saint-Esprit[8]; 2° la mention *remissionem omnium peccatorum*[9]. Ces additions témoignent que cette formule développée, qui appartient pourtant bien à la confirmation, n'est pas la rédaction primitive : c'est dans la plus courte qu'il en faut chercher le texte authentique. Il n'y est fait allusion, il est vrai, qu'au *chrisma salutis* : *Deus.. qui te regeneravit ex aqua et Spiritu... ipse te linit chrismate salutis*. Mais cette expression symbolise le don du Saint-Esprit lui-même, lequel nous est donné comme gage du salut, *pignus hereditatis nostræ*. Eph., I, 14. La formule de consécration du chrême de la confirmation ne demande pas autre chose, *ut sit his qui renati fuerint ex aqua et Spiritu Sancto chrisma salutis*[10]; et saint Léon dit de même en s'inspirant, semble-t-il, du texte de notre oraison : *Renati per aquam et Spiritum Sanctum accepistis chrisma salutis et signaculum vitæ æternæ*[11]. La forme la plus courte de l'invocation exprime donc à elle seule et d'une façon suffisamment claire la grâce de la confirmation, de même que le fait aujourd'hui, aux yeux de l'Église, la *forme* du sacrement... *Confirmo te chrismate salutis*. Cf. ci-après, § V, 2°.

Dans l'attribution de cette invocation aux rites de la confirmation, on constate un certain flottement, qui ne laisse pas d'être significatif. Dans les documents anciens (tableau, col. 2523) elle accompagne l'imposition des mains; on peut dire qu'elle en tient lieu[12] dans les rituels orientaux (tableau, col. 2535) soit avant (grecs, chaldéens), soit après l'onction (syriens). Les sacramentaires gallicans et ambrosiens des VIIe et IXe siècles l'assignaient au contraire à l'onction (avec laquelle peut-être l'imposition des mains ne faisait plus qu'un). Ce devait être aussi le cas de la liturgie que connaissait l'anonyme arien (Italie du Nord), dont la formule se terminait par les mots si caractéristiques : *ipse te linet Spiritu Sancto*. Malgré ces variations, l'antique prière de la confirmation basée sur la pratique apostolique se maintenait partout avec sa valeur entière. Elle devait dans la suite céder un peu de son importance à la formule de la *consignatio* dont la fortune grandit avec celle du rite lui-même.

2° A l'exception de la *Constitution égyptienne*, qui emploie les termes *Ungueo te oleo...* (conservés dans le rit copte), et du rit romain actuel, les liturgies font accompagner l'onction ou la *consignatio* d'une sorte d'acclamation ou formule déclarative. *Signaculum doni Spiritus Sancti*, σφραγὶς δωρεᾶς τοῦ ἁγίου Πνεύματος, est la formule traditionnelle des grecs, attestée dès la fin du IVe siècle par Astérius d'Amasée[13], peut-être même par saint Cyrille de Jérusalem, d'après qui le confirmé reçoit « le sceau de la communion de l'Esprit-Saint, » σφραγὶς τῆς κοινωνίας τοῦ ἁγίου Πνεύματος[14]. En tout cas, on a le témoignage de la lettre à Martyrius, au ve siècle, et des documents qui l'ont reproduite[15]. Les prêtres de rit byzantin (grecs, slavons, etc.) répètent ces mêmes paroles avec les neuf onctions[16]; les coptes au contraire ont, à la suite de l'invocation des personnes divines, *In nomine Patris...*, des formules diverses pour chaque onction, déjà usitées vers le VIe siècle. L'une d'elles reproduit l'acclamation des grecs : *Unctio doni* (ou *gratiæ*[17]) *Spiritus Sancti*[18]. L'ancien *ordo* éthiopien emploie même l'unique formule : *Unctio et signaculum gratiæ Spiritus Sancti*[19] = χρῖσμα καὶ σφραγὶς δωρεᾶς τοῦ ἁγίου Πνεύματος, termes qu'on

[1] Anonyme arien de la fin du IVe siècle, *P. L.*, t. XIII, col. 611; J. Mercati, *Antiche reliquie liturgiche*, dans *Studi e testi*, Roma, 1902, t. VI, p. 47, 52. — [2] Canons d'Hippolyte. Cf. II Cor., I, 22. — [3] *De sacramentis*, II, 24, *P. L.*, t. XVI, col. 430. — [4] Missel de Bobbio, *P. L.*, t. LXXII, col. 502. — [5] Pontifical romain. — [6] *Constit. égypt.*, ancienne traduction latine, éd. Hauler, 1900, p. 111. Cf. rédactions copte et arabe. Horner, *The Statutes...*, p. 255, 318; rituel arabe de Baumstark, *Or. christ.*, t. I, p. 45; *Testamentum Domini*, éd. Rahmani, p. 131. Cf. A. Stärk, *Der Taufritus in der griech.-russ. Kirche*, Freiburg, 1903, p. 133-136, où ces textes sont réunis. — [7] *Homilies of Narsai*, éd. R. Connolly, dans *Texts and studies*, 1909, t. VIII, 1, 44-45. — [8] Particularité que semblent déjà connaître saint Ambroise et le *De sacramentis* (*Dict.*, t. II, col. 320) et peut-être aussi le pape saint Sirice († 399) dans sa lettre à Himérius, à propos de la réconciliation des hérétiques *per invocationem solam septiformis Spiritus. P. L.*, t. XIII, col. 1133. Sur la traduction grecque de la formule romaine développée, cf. ci-après. — [9] Cette addition de *omnium* ne saurait guère être antérieure à la demande adressée par le pape saint Boniface († 422) à saint Augustin de réfuter les pélagiens, d'après qui les catholiques auraient enseigné que « le baptême ne remet pas *tous* les péchés. » S. Augustin, *Contra duas litt. pelagianorum*, Præf. Cf. P. de Puniet, dans *Rev. des quest. hist.*, 1902, p. 410-416. — [10] Sacr. gélasien et grégorien; pontifical romain. — [11] *Serm. de Nativitate*, *P. L.*, t. LIV, col. 207. — [12] Cf. Assemani, *Cod. lit.*, t. III, p. XLII-XLIV. — [13] On oublie généralement ce témoignage rapporté par Photius, *Biblioth.*, cod. 271, *P. G.*, t. CIV, col. 213. Cf. Arcudius, *De concordia Eccles. occid. et orient.*, Lutet., 1679, p. 83. — [14] *Cat.*, XVIII, 33, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1056; *Procat.*, *ibid.*, col. 365. Cf. M. Jugie, dans *Échos d'Orient*, 1906, p. 69. — [15] Cf. ci-dessus, col. 2530. — [16] La répétition est mentionnée expressément chez les Slavons. J. F. Hapgood, *Service book of the gr.-russ. Church*, Boston, 1906, p. 282; A. v. Maltzew, *Die Sakramente d. kath.-orth. Kirche*, Berlin, 1898, p. 72. Les eucologes grecs n'en disent rien, mais la pratique est attestée par Arcudius, *op. cit.*, p. 85, et elle paraît être aujourd'hui d'usage universel chez les Byzantins. — [17] Canon 105 de S. Basile. Riedel, *Kirchenrq. d. Patriarch. Alex.*, p. 282. — [18] Rituel copte. — [19] G. Horner, *The Statutes...*, p. 172, 175.

retrouve dans certains eucologes grecs rédigés pour des communautés melchites établies en Égypte [1].

La formule des syriens : .... *Signaculo fidei, complemento doni Sancti Spiritus signatur N. in nomine Patris et Filii* ... rappelle encore l'acclamation grecque, laquelle a laissé d'autre part, dans le texte en usage chez les arméniens, son empreinte visible dans l'emploi du mot *signaculum*... = σφραγίς, qui introduit régulièrement les paroles dont sont accompagnées les onctions.

Chez les latins eux aussi, jusqu'au xᵉ siècle, on disait simplement, *Signum Christi in vitam æternam* (gélasien), ou encore, *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* [2]; les sacramentaires grégoriens, même les plus récents, n'ont aucune indication [3]. Mais vers le xᵉ siècle paraissent les formules positives comme celle de l'*Ordo romanus vulgatus : Confirmo te in nomine Patris*..., ou celle de l'*Ordo* du pape (*Ordo rom. X*) : *Signo te signo crucis et confirmo te*..., qui est passée dans le pontifical de Durand de Mende [4] et de là dans le Pontifical romain. La variété qui règne dans les manuscrits du moyen âge et chez les théologiens scolastiques, relativement à ce texte, prouve qu'il n'avait pas de tradition ancienne [5].

Il est à croire cependant que de très bonne heure on associa à la *consignatio* des paroles déterminées, la simple invocation *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*, sans aucune mention de l'onction, dont la présence près de la *consignatio*, comme on l'a vu plus haut, n'est pas prouvée à l'origine. Ces paroles sont précisément attestées de différents côtés : par la tradition des *Ordines romani* qui n'est pas à dédaigner, par l'usage des coptes qu'il est toujours intéressant de rapprocher de l'ancien usage romain, et par le rituel syrien. Elles se rapportaient du reste en propre au signe de croix, *signaculum* ou *consignatio*, dont elles furent l'accompagnement ordinaire dès une haute antiquité. Mais du jour où le sens de ces paroles a été spécifié par l'addition de termes plus précis, le fait même qu'elles exprimaient au mieux désormais la grâce du sacrement, *confirmo te*..., explique l'importance qu'elles ont prise aux yeux des scolastiques [6].

Le *Pax tecum* de l'évêque vient, encore aujourd'hui dans le rit romain, terminer la cérémonie de la confirmation. C'est un dernier souvenir des temps primitifs où l'administration solennelle du baptême n'allait pas sans la confirmation. Les *Canons d'Hippolyte* et la *Constitution égyptienne*, si souvent cités, rendent compte ainsi qu'il suit de ce dernier détail : *Postea consignans eos in fronte offert signum caritatis et osculatur eos dicens : Pax tecum* [7], *et baptizati dicunt : Et cum spiritu tuo*. Ce baiser de paix après le baptême n'est attesté dans la littérature patristique que d'une façon implicite par saint Justin [8] et, d'une manière un peu équivoque, par saint Cyprien [9]; mais il reparaît, au moins dans sa formule *Pax tecum*, au sacramentaire gélasien et dans plusieurs documents anciens. Le léger soufflet, qui remplace maintenant le baiser de paix [10] et accompagne le *Pax tecum*, est d'institution assez récente. Son introduction n'est sans doute guère antérieure au pontifical de Durand de Mende [11]; la façon dont le même auteur en parle dans son *Rationale divinorum officiorum* [12] semble indiquer seulement que l'usage était connu en France; mais avant cette époque (fin du xiiiᵉ siècle) il n'en est pas question dans les manuscrits.

VI. La confirmation ne se réitère pas. — Comme les rites de l'initiation baptismale dont elle est l'achèvement, la confirmation ne peut se réitérer, qu'elle soit donnée dans l'Église catholique, ou qu'elle soit conférée par un ministre non catholique, pourvu que le caractère d'ordre lui soit reconnu par l'Église. Saint Augustin, qui a si bien dégagé la nature ineffaçable du baptême, est moins formel pour la confirmation; cependant il affirme que le « sacramentum chrismatis » *in genere visibilium signaculorum sacrosanctum est, sicut ipse baptismus* [13], et qu'il partage avec le baptême le privilège de pouvoir être dans une âme sans la grâce. Et ailleurs il l'assimile au baptême en montrant que les hérétiques convertis doivent être reçus par le rit de l'imposition des mains, destinée à faire vivre en eux la grâce de ces deux sacrements, *propter caritatis copulationem, quod est maximum donum Spiritus Sancti, sine quo non valent ad salutem quæcumque alia sancta in homine fuerint* [14]. Déjà saint Cyrille de Jérusalem avait parlé « du sceau à jamais indélébile du Saint-Esprit [15]. »

L'Église romaine avait toujours tenu pour la doctrine du caractère *baptismal* et pour ce fait qu'il pouvait exister chez les hérétiques; elle enseignait qu'en conséquence il ne fallait pas réitérer leur baptême. Mais on s'est demandé si primitivement la *confirmation* jouissait à ses yeux de la même prérogative; car il semblerait que le rit de la réconciliation des personnes baptisées et confirmées dans l'hérésie n'était ni plus ni moins qu'une réitération de la confirmation [16].

Ce problème délicat sera traité plus tard à propos des *hérétiques* et de leur réconciliation. Nous nous contentons de donner ici quelques indications sur ce

[1] L'*ordo* byzantin y est remplacé par l'oraison romaine : *Deus qui regenerare dignatus es*..., les formules d'onction du rituel copte et une oraison propre. Le texte arabe qu'en avait donné Assemani, *Cod. lit.*, t. III, p. 64-68, a été publié en grec par Dmitrievsky, d'après les deux mss. *982* et *991* du Sinaï, xiii-xivᵉ siècles, Εὐχολόγια, p. 235-236, 332; cf. p. 3. L'oraison romaine, en grec, se trouve aussi dans un ms. de Grotta Ferrata, signalé déjà par J. Morin, *De confirmatione*, 1703, p. 18; Conybeare, *Rit. Armen.*, Oxford, 1905, p. 405 *a*, l'a reproduite d'après le même ms. — [2] *Ord. rom. VII*, 12, *P. L.*, t. lxxviii, col. 1000; *ordo* de Saint-Amand, Duchesne, *Orig.*, 3ᵉ édit., p. 470; *Romanus libellus* (*Ordo rom.*), cité par Amalaire, *De officiis ecclesiast.*, I, 27, *P. L.*, t. cv, col. 1053. — [3] Sacr. d'Hadrien, Muratori, *Lit. rom. vet.*, t. II, col. 65; Ménard, *P. L.*, t. lxxviii, col. 90; Pamelius, *Liturgicon*, t. II, p. 270. — [4] Martène, *De ant. Eccl. rit.*, 1736, t. I, col. 264. — [5] Martène, *op. cit.*, t. I, col. 253-268; H. Daniel, *Codex liturgicus*, Lipsiæ, 1847, t. I, p. 200-202; C. Witasse, *De confirmatione*, p. 888-890. — [6] Cf. C. Witasse, *op. cit.*, p. 885-908. — [7] Les *Canons d'Hippolyte* donnent *Dominus vobiscum*; c'est évidemment un lapsus. — [8] *I Apoloq.*, c. lxv, éd. Pautigny, Paris, 1904, p. 138. — [9] *Epist.*, lxiv, 4, éd. Hartel, p. 719. — [10] Cf. J. Vieccomes, *Observ. de confirm.*, p. 73-76; Trombelli, *De confirmatione*, t. II, p. 207. Dölger, *Das Sakrament der Firmung*, Wien, 1906, p. 155, pense que le soufflet a remplacé un léger attouchement de la joue, qui devait, dit-il sans preuve, être usité pour la confirmation des femmes. Dom Ildefonse Herwegen combat cette idée en faisant remarquer l'existence du soufflet dans les institutions juridiques : on l'aura adapté au « sacrement des parfaits » pour symboliser que le confirmé est sorti de l'enfance. Ild. Herwegen, *Germanische Rechtssymbolik in der romischen Liturgie* (*Deutschrechtliche Beiträge*, t. VIII, p. 4), Heidelberg, 1913, p. 316-327. — [11] Martène, *De ant. Eccl. rit.*, I, I, xviii, ordo 20. — [12] Lib. VI, lxxxiv, 6, éd. Naples, 1859. Je n'ai pu vérifier le dire de Münz, dans *Katholik*, 1869, t. xxi, p. 54-55, qui prétend l'avoir rencontré dès avant le xiiᵉ siècle. Cité par Herwegen, *op. cit.*, p. 321-322. Cf. également L. Eisenhofer, *Handbuch der Kath. Liturgik von Dr. Thalhofer*, Freiburg, 1912, t. II, p. 331-332, qui indique, comme les plus anciens témoins, deux pontificaux de Florence du xiiiᵉ siècle. — [13] *Cont. litt. Petiliani*, II, 239, *P. L.*, t. xliii, col. 342; éd. Petschenig, *Corpus scriptor.*, Vindob., 1909, t. lii, p. 154. — [14] *De bapt. cont. donat.*, v, 33, *P. L.*, *ibid.*, col. 193. — [15] *Procat.*, *P. G.*, t. xxxiii, col. 365 : Ἡ. ἀ. σφραγῖδα ἀνεξάλειπτον πιστοῦς αἰῶνας. — [17] Cf. L. Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, l. I, c. I.

qui rapproche le rit de la réception des hérétiques de la confirmation, et ce qui l'en distingue.

Au IIIe siècle, le pape saint Étienne avait posé ce principe : *si qui ergo a quacumque hæresi venient ad vos, nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in pœnitentiam* [1]. Quelle valeur exacte avait dans l'esprit du pape cette imposition de la main *in pœnitentiam?* Son antagoniste, saint Cyprien, et les évêques d'Afrique l'ont assimilée au rit de la confirmation, et ils en ont tiré l'argument suivant, qui était irréfutable si réellement à Rome les convertis recevaient de nouveau la confirmation : « Vous leur imposez la main *ad accipiendum Spiritum Sanctum*, objectait saint Cyprien ; mais si leur baptême est valide, pourquoi la première *manus impositio ad accipiendum Spiritum Sanctum* ne l'a-t-elle pas été elle aussi ? Si vous la renouvelez, réitérez également le baptême [2]. »

On ignore la réponse que dut faire le pape saint Étienne. Il n'aurait sans doute pas protesté contre l'emploi de la formule *manus imp. ad accipiendum Spiritum Sanctum*, car à la même époque l'auteur anonyme du *De rebaptismate*, un partisan convaincu de la thèse romaine, ne faisait aucune difficulté de l'admettre [3], de même que plus tard le concile d'Arles (314), toujours au sujet de la réception d'un hérétique converti, *manus eis tantum imponatur ut accipiat Spiritum Sanctum* [4]. La réception du Saint-Esprit et de ses dons était bien l'effet qu'on attendait de la réconciliation. Saint Augustin le laissait entendre clairement dans le passage cité plus haut; les papes saint Sirice [5] et saint Léon [6] attestent que l'Esprit-Saint y était invoqué spécialement comme à la confirmation. Il semblerait donc qu'il y avait identité avec ce sacrement, soit dans l'effet de la réconciliation, soit dans les rites eux-mêmes, l'imposition des mains [7] et l'invocation du Saint-Esprit. Il n'est pas jusqu'au texte de cette invocation dans le gélasien et dans le Pontifical romain qui ne reproduise, *à peu de chose près*, la formule de la confirmation.

Mais ces analogies indéniables ne peuvent faire oublier des différences non moins évidentes : quant aux rites d'abord et quant aux termes dont on se sert pour les exprimer; dès le IIIe siècle (cf. plus haut § I et § IV, 1°) à Rome, on désigne la confirmation par les rites de l'onction ou de la consignation; on ne parle, au contraire, jamais que de l'imposition des mains pour la réconciliation des hérétiques comme pour celle des pénitents. Cette insistance marquée à distinguer, dans les termes usuels, la confirmation de la réconciliation, semble attester qu'entre les deux on savait faire la différence. Quant aux formules d'invocation et aux effets qui y sont mentionnés, l'identité n'est pas telle qu'on l'a dit [8]. Sans doute, on y demande de part et d'autre l'effusion de l'Esprit de sanctification; « mais dans un cas, on prie que cet Esprit soit donné à ceux qui ne l'ont pas encore, » séparés qu'ils sont de la véritable Église; dans l'autre cas, c'est pour des baptisés « qu'on demande une surabondance du don qu'ils ont déjà [9] » reçu dans leur baptême. La différence est essentielle, et elle est très clairement impliquée dans le texte même des deux formules.

L'opinion de saint Augustin rapportée ci-dessus n'était donc pas nouvelle; il y a tout lieu de croire que les Romains savaient, avant lui, que la réconciliation des hérétiques n'était pas une seconde confirmation; et ils n'eurent rien à changer à leur tradition lorsqu'ils dirent, avec saint Innocent et saint Léon, au Ve siècle, qu'en entrant dans l'Église les hérétiques reçoivent, par l'imposition des mains, cette « sanctification » ou cette grâce inaccessible à l'hérésie [10], mais non pas le sacrement dont ils possèdent déjà le caractère ineffaçable.

En résumé, quoi qu'on en ait dit, quoi qu'en ait pensé saint Cyprien lui-même, il n'est point prouvé que l'Église romaine ait jamais réitéré la confirmation conférée dans l'hérésie; il est sûr que depuis longtemps elle s'est opposée à cette pratique ; elle ne l'a sans doute jamais admise pour elle-même. Il paraît bien qu'il en allait de même dans les églises de Gaule et d'Espagne, où l'on joignait cependant à l'imposition des mains l'autre rit de la confirmation, à savoir l'onction [11]. Quant à l'Orient la question est plus complexe : de bonne heure l'Église orthodoxe se vit obligée de *conférer* le « sacrement du chrême » aux hérétiques qui l'ignoraient [12].

VII. La question du ministre. — 1° *La confirmation privilège de l'évêque.* — De tout ce qui précède il ressort avec évidence que, à l'origine, les apôtres et leurs successeurs les évêques ont partout le privilège de l'imposition des mains qui donne l'Esprit-Saint aux baptisés. Les antiques constitutions canoniques, *Canons d'Hippolyte*, etc., sont unanimes sur ce point. L'un des plus anciens conciles, dont les décisions ont été admises un peu partout en Orient et en Occident, le concile d'Elvire, de 305 ou 306, est aussi très formel [13]. De même saint Cyprien [14], saint Jérôme [15], et un anonyme romain du IVe siècle [16]. Les papes saint Innocent, saint Léon et saint Gélase [17], les sacramentaires et les *ordines* romains étendent le privilège épiscopal à l'onction en forme de croix ou consignation, qui appartient à la confirmation au même titre que l'imposition des mains. En conformité avec la tradition, le concile de Trente a déclaré que l'évêque est seul ministre ordinaire de ce sacrement [18].

2° *Concessions aux simples prêtres.* — Toutefois l'Église a reconnu de bonne heure que ce privilège n'est pas tellement exclusif qu'il ne puisse être attribué à de simples prêtres, en cas de nécessité. Saint Grégoire le Grand l'a concédé aux prêtres de Sardaigne [19]; dès le Ve siècle, les prélats espagnols l'accordaient à leurs prêtres, toujours en raison des difficultés de commu-

[1] *Epist. ad Cyprianum*, inter *Cypriani Epist.*, LXXIV, éd. Hartel, p. 799. — [2] *Epist.*, LXXIII, LXXIV, LXXV, Cf. P. Constant, *Epist. roman. pont.*, Parisiis, 1721, t. I, col. 238-241. — [3] *De rebapt.*, c. IV, *P. L.*, t. III, col. 1188. — [4] Canon 8. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 472; Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, t. I, p. 285-286, et la note de H. Leclercq, *ibid.*, p. 286, n. 2. L'expression *ad Spiritum Sanctum* est couramment employée à partir de cette époque lorsqu'il est question des baptisés dans l'hérésie qui se convertissent. — [5] *Epist.*, I, *P. L.*, t. XIII, col. 1133. — [6] *Epist.*, CLIX, *P. L.*, t. LIV, col. 1138-1139. — [7] En Orient on y joignit l'onction avec les paroles sacramentelles, σφραγὶς δωρεᾶς... Conc. de Const. 381, can. 7, cf. ci-dessus. En Gaule et en Espagne, l'onction figurait aussi comme rit de réconciliation. — [8] L.Saltet, *op. cit.*, p. 27, 405-406. — [9] P. Coustant, *Epist. rom. pont.*, col. 245. Cf. Ballerini, *Adnot. in S. Leonis ep.*, CLIX, 7.—[10] S. Innocent, *Epist.*, XXIV, 3, *P. L.*, t. XX, col. 550; S. Léon, *Epist.*, CLIX, 7, *P. L.*, t. LIV, col. 1139.— [11] Cf. P. de Puniet, *Onction et confirmation*, p. 457-460. — [12] Voir pl. haut, § IV, 2°, les textes qui témoignent pour cette discipline. Cf. Saltet, *Les réordinations*, c. I. —[13] Can. 38 et 77. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 12, 18, texte cité plus haut, § I. — [14] *Epist.*, LXXIII, 9, plus haut, § IV, tableau. — [15] *Dial. contra luciferianos*, 9, *P. L.*, t. XXIII, col. 162. —[16] *Quæstiones ex Novo Testamento*, q. CXIII, *P. L.*, t. XXXV, col. 2287. —[17] Innocent Ier, *Epist. ad Decentium*, 6, *P. L.*, t. XX, col. 554; Léon Ier, *Epist.*, CLVI, 5 (cf. *Serm.*, LXVI, 2), *P. L.*, t. LIV, col. 365, 1131 *a*; Gélase, *Epist.*, IX, 6, *P. L.*, t. LIX, col. 50. — [18] Sess. VII, can. 3. Cf. Eisenhofer, *Handbuch der katholische Liturgik von Dr Thalofer*, Freiburg, 1912, t. II, p. 320-327. — [19] *Epist. ad Januar.*, l. IV, XXVI, *P. L.*, t. LXXVII, col. 696.

nication [1]; peut-être le même usage a-t-il existé en Gaule [2]; en tout cas, l'anonyme romain du IVe siècle (l'Ambrosiaster) le signale dans l'Église d'Égypte [3]. Malgré le témoignage des collections canoniques dont elles découlent, les *Constitutions apostoliques* paraissent faire la même concession [4]. Et depuis, la coutume pour les simples prêtres de conférer l'onction de la confirmation s'est étendue à tout l'Orient et elle s'est maintenue en dépit des protestations des papes [5]. Pour le bien de la paix, Eugène IV, dans le *Decretum pro Armenis*, a reconnu qu'il y a dispense tacite accordée par le Saint-Siège aux prêtres orientaux, solution définitive qu'a confirmée Benoît XIV dans la bulle *Eo quamvis tempore* du 4 mai 1745 [6], mais qui ne s'applique pas aux uniates ou Orientaux catholiques [7].

VII. Bibliographie. — Cf. Baptême, t. II, col. 251 sq. — J. Vicecomes, *Observationes ecclesiasticæ quibus veteres confirmationis cæremoniæ demonstrantur*, in-8°, Mediolani, 1618. — Dallæus, *De duobus latinorum ex unctione sacramentis confirmatione et extrema unctione disputatio*, Genevæ, 1659. — J. Morin, de l'Oratoire, *De sacramento confirmationis*, dans *Opera posthuma*, in-4°, Lutetiæ, 1703. — P. Arcudius, *De concordia Ecclesiæ occidentalis et orientalis*, in-4°, Lutetiæ, 1679, l. II, *De confirmatione*. — Dom E. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, Paris, 1699; 2e édit., Anvers, 1736, t. I, l. I, c. II. — Ch. Witasse, *Tractatus de confirmatione*, in-4°, Venetiis, 1738; reproduit dans Migne, *Theol. cursus completus*, Paris, 1840, t. XXI, col. 545-1210. — Dom C. Chardon, *Histoire des sacrements*, in-8°, Paris, 1745, sect. II, *La confirmation*; reprod. dans Migne, *Theol. curs. compl.*, t. XX, col. 159-218. — J.-A. Assemani, *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ*, in-4°, Romæ, 1750, t. III. — J.-C. Trombelli, *De confirmatione*, 2 vol. in-4°, Bononiæ, 1775. — Fr. Brenner, *Geschichtliche Darstellung der Verrichtung der Firmung von Christus bis auf unsere Zeiten mit beständiger Rücksicht auf Deutschland und besonders auf Franken*, Bamberg, 1820. — Welz, *Das Sakrament der Firmung*, Breslau, 1847. — Mayer, *Geschichte des Katechumenats... in den ersten sechs Jahrhunderten*, Kempten, 1868. — Nepefny, *Die Firmung*. Dogmatische Abhandlung..., Passau, 1869. — Bickell, *Das Sakrament der Firmung bei den Nestorianern*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1877, t. I. — Dom Janssens, *La confirmation*, dans *Revue bénédictine*, 1887, 1888. — Heimbucher, *Die hl. Firmung, das Sakrament des hl. Geistes*, Augsburg, 1889. — A. J. Mason, *The relation of confirmation to baptism*, in-8°, London, 1891. — Th. Kolde, *Zur Geschichte der Confirmation*, dans *Beiträge z. bayr. Kirchengesch.*, 1898, t. IV. — A. C. Hall, *The confirmation*, London, 1902. — A. F. Wirgman, *The doctrine of confirmation considered in relation to holy baptism*, in-8°, London, 1902. — Dom P. de Puniet, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne*, dans *Rev. des questions historiques*, 1902, p. 382-423. — Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3e édit., in-8°, Paris, 1903. — Dom A. Stärk, *Der Taufritus in der griech.-russ. Kirche*, in-8°, Freiburg, 1903. — Nathusius, *Handbuch des kirchlichen Unterrichts*. I. *Die Konfirmation in ihrer geschicht. Entwicklung*, Leipzig, 1903. — Dom A. Stärk, *Die χειροθεσία als Materie der Myronsalbung in den altmorgenländischen Kirchen*, dans *Viz Vremennik*, 1904, t. XI. — F. J. Dölger, *Die Firmung, in den Denkmälern des christlichen Altertums*, dans *Römische Quartalschrift*, 1905, t. IX. — Le même, *Das Sakrament der Firmung historisch-dogmatisch dargestellt* (*Theolog. Studien d. Leo Gesellschaft*, n. 15) in-8°, Wien, 1906. — L. Saltet, *Les réordinations*, in-8°, Paris, 1907, c. I et appendice II. — G. Bareille, *La confirmation d'après les Pères grecs et latins*, dans *Dict. de théol. cath.*, Paris, 1907, t. III, col. 1026-1058. — Dr. F. H. Chase, *Confirmation in the apostolic age*, London, 1909. — J. Behm, *Die Handauflegung im Urchristentum*, in-8°, Leipzig, 1911, Ie et IIe parties. — Paul Galtier, S. J., *La consignation à Carthage et à Rome*, dans *Recherches de science religieuse*, n. 4, 1911, p. 350-383. — F. J. Dölger, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiosen Kultur des Altertums*, Paderborn, 1911. — P. Galtier, *La consignation dans les Églises d'Occident*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1912, p. 257-301. — Dom P. de Puniet, *Onction et confirmation*, *ibid.*, 1912, p. 450-466. — P. Galtier, *Onction et confirmation*, *ibid.*, p. 467-476.

P. de Puniet.

2. CONFIRMATION, ÉPIGRAPHIE ET MONUMENTS. — I. Épigraphie. II. Monuments figurés. III. Édifices. IV. Bibliographie.

I. Épigraphie. — On s'est souvent préoccupé de réunir les monuments relatifs à la confirmation. Ces monuments appartiennent pour la plupart à l'épigraphie, quelques-uns offrent une représentation, enfin des édifices conservent le souvenir de l'administration du sacrement. Ce sont ces monuments que nous allons rappeler.

Fabretti a fait connaître une inscription lue sur un sarcophage conservé de son temps dans l'église des chanoines réguliers de Tolentino; sur la face antérieure offrant l'image de Catervius et de Severina, les mains réunies, se lisaient deux hexamètres disposés sur deux lignes [8] :

QVOS PARIBVS MERITIS IVNXIT MATRIMONIO
DVLCI OMNIPOTENS DOMINVS TVMVLVM CVSTODIT IN AEVVM
CATERVI SEVERINA TIBI CONIVNCTA LAETATVR
SVRGATIS PARITER CRISTO PRAESTANTE BEATI

A la partie supérieure du sarcophage, la pièce continue :

QVOS DEI SACERDOS PROBIANVS LAVIT ET VNXIT, ces derniers mots semblent bien vouloir indiquer la distinction entre le baptême et la confirmation, distinction que nous retrouvons sous les mêmes termes dans le poète Prudence [9] :

Nescio, quis certe subrepsit Christicolarum
Hic juvenum; genus hoc hominum tremit infula [et omne
Pulvinar divum. Lotus procul absit, et unctus.

[1] *Conc. Toletan.*, ann. 400, can. 20. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 1002. Cf. S. Braulion de Saragosse à Eugène de Tolède, *Epist.*, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 406, qui explique bien le sens de ce canon. — [2] C'est la conclusion que Duchesne tire de la lettre sus-mentionnée de saint Innocent à Decentius, dans *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1900, t. V, p. 43, n. 1. Sur les concessions faites par les papes à des abbés, religieux, missionnaires, etc., cf. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. VII, c. VII. — [3] *Comment. in Epist. ad Ephes.*, IV, 12, *P. L.*, t. XVII, col. 388; *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti*, q. CI, *P. L.*, t. XXXV, col. 2302. — [4] Lib. VII, XXII, éd. Funk, *Didasc. et Const. apost.*, t. I, p. 404-406. — [5] En particulier Nicolas Ier, au temps de Photius, dans son epist. CLII, *P. L.*, t. CXIX, col. 1155 c; plus tard Innocent III et Innocent IV. — [6] §§ 4 et 8. Cf. *De synodo diœcesana*, l. VII, c. VII. — [7] Benoît XIV, bulle *Etsi pastoralis*, du 26 mai 1742, § II, 1; bulle *Eo quamvis tempore*, § 4. — [8] Baronius, *Annales*, ad ann. 370; Fabretti, *Inscript. antiquar.*, *quæ in ædib. paternis*, *asservantur*, *explicatio*, in-fol., Romæ, 1699, p. 740, n. 505; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1869, p. 22. — [9] Prudence, *Apotheosis*, vs. 485-487, *P. L.*, t. LIX, col. 963.

L'épitaphe de Picentia Legitima à Spolète est plus claire encore [1] :

D. P
PICENTIAE
LEGITIMAE
NEOFYTAE
5 DIE. V. KAL. SEP
CONSIGNATA
A LIBERIO PAPA
FL. HOSPITIANVS
MARITVS
10 VXORI
BENEMERENTI
DVPLICEM
SARCOFACVM
CVM TITVLO
15 HOC LOCO
. . . OE. I.
POSVIT
MARITO
ET.

D[e]p[ositio] Picentiæ Legitimæ neofytæ die v kal [endas] sep[tembres] consignata a Liberio papa. Fl[avius] Hospitianus maritus uxori benemerenti duplicem sarcofa(g)um cum titulo hoc loco [sanct]o et [sib]i posuit [in quo cum] marito [quiesc]et. Marini commente ce texte en citant ces passages : *apud Ægyptios presbyteri consignant, si episcopus non est* [2], et dans la lettre du pape Innocent Ier à Decentius, évêque de Gubbio [3] : *De consignandis vero infantibus manifestum est non ab alio quam ab episcopo fieri licere... Hoc autem pontificium solis debetur episcopis, ut vel consignent, vel Paracletum Spiritum tradant;* enfin saint Grégoire écrit à l'évêque de Spolète, Chrysante : *sed et pro consignandis infantibus fraternitas tua illuc curet accedere, ut nihil sit, quod pastoralis sollicitudinis vos cura remordeat* [4]. Le *Liber pontificalis* présente déjà la *consignatio* comme un privilège épiscopal dans la notice du pape Silvestre Ier [5]. *Consignare, consignatio, consignatus* serviront dès lors à désigner le sacrement et ceux qui l'auront reçu comme une marque ineffaçable, un *signaculum* [6], suivant la comparaison très heureuse de saint Jean Chrysostome : *Quemadmodum signum militibus, ita fidelibus Spiritus imponitur; quo fit ut si ordinem deserueris perspicuus omnibus fias* [7].

L'épitaphe de Picentia peut être rapportée à l'année 355; la suivante, trouvée près d'un lucernaire de la catacombe de Priscille, porte la date consulaire 363 et rappelle la mémoire d'une fillette de neuf ans qui mourut peu après la réception du baptême et de la confirmation [8] :

. . . . TIAE A. . . .
Cons]TANTI[*a*
signu]M CRISTI [*accepit?*
vixi]T AN· VIII·[*menses...*
5 *dep... i*]VLIANO S[*altustio conss.*

Une inscription de 383, trouvée lors des constructions faites dans la villa Patrizzi sur la voie Nomentane, a donné ce fragment [9] :

TVS EST QVI A[*ccepit sanc-*
TVM SPIRITVM.....
MAI.MEROBAVD.....

mais ce complément, bien que proposé par J.-B. De Rossi, laisse place au doute.

La sylloge épigraphique de Verdun nous a conservé une pièce intéressante par elle-même et plus encore peut-être par cette rapide indication qu'elle se trouvait au baptistère du Vatican : *ubi pontifex consignabat infantes* [10] :

ISTIC INSONTES CAELESTI FLVMINE LOTAS
PASTORIS SVMMI DEXTERA SIGNAT OVES
HVC VNDIS GENERATE VENI QVO SANCTVS AD [VNVM
SPIRITVS VT CAPIAS TE SVA DONA VOCAT
TV CRVCE SUSCEPTA MVNDI VITARE PROCELLAS
DISCE MAGIS MONITVS HAC RATIONE LOCI

Cette pièce peut, à en juger d'après son style, appartenir au IVe-Ve siècle, elle aura très vraisemblablement orné l'entrée du *consignatorium*. A Rome, c'était au pape, *pastor summus*, qu'appartenait l'office d'administrer la confirmation et il suffit de lire le premier hémistiche pour s'assurer que le baptême et la confirmation sont nettement distingués. Ceux qui ont reçu la régénération dans les eaux du fleuve céleste reçoivent ensuite le *signum* de la *dextera* du pontife suprême; ce *signum*, c'est la croix : *cruce suscepta;* les effets eux-mêmes sont décrits : *Sanctus Spiritus ut capias te sua dona vocat.*

Nous ne reviendrons pas sur une inscription de Bolsène, du Ve siècle, qui débute ainsi [11] :

NVPER PRAECLARO SIGNATVS MVNERE CHRISTI

et une inscription de la Gaule, qui fut gravée sur la tombe de Clovis, porte cette mention intéressante, parce qu'elle nous apprend que le *signum* était fait avec le chrême [12] :

MOX PVRGATVS AQVIS ET CHRISTI FONTE [RENATVS
FRAGRANTEM GESSIT INFVSO CHRISMATE [CRINEM

Une inscription assez connue, celle du prêtre Mareas

[1] Église Saint-Grégoire à Spolète. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 23; 1871, p. 109; *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 4975. — [2] *Nel commento alla epistola di S. Paolo agli Efesii, che ci ha tra le opere di S. Ambrogio. In Eph.*, IV, 12, *P. L.*, t. XVIII, col. 388. — [3] Innocent Ier, *Epist. ad Decentium Eugubinum*, *P. L.*, t. XX, col. 554. — [4] S. Grégoire Ier, *Registr. epistolarum*, l. III, epist. LXIV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 662. — [5] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 171; édit. Mommsen, t. I, p. 49. — [6] *Signaculum dominicum :* S. Cyprien, *Epist.*, LXXIII, 9; *signaculum chrismatis :* Rufin, *P. L.*, t. XXI, col. 749. — [7] Marini, dans De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 24. Cf. Ruinart, *Acta martyrum sincera*, Ratisbonne, 1859, p. 210, les actes du martyr Maximilien en 295; il oppose sans cesse la marque militaire, *signaculum*, à celle qu'il porte déjà comme chrétien, *signum Christi, signum salutare Domini.* — [8] Marucchi, dans *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1901, p. 99, ligne 3, au lieu de *signum* peut-être *gratiam*. Cf. P. de Puniet, dans *Revue des questions historiques*, 1902, t. XXVIII, p. 406. — [9] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1892, p. 41. — [10] De Rossi, *Epistula de titulis Carthaginiensibus*, dans Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. IV (1858), p. 518; *Bull. di arch. crist.*, 1867, p. 34, 88; 1869, p. 30; M. Ihm, *Damasi epigrammata*, in-16, Lipsiæ, 1895, p. 77, n. 73; De Rossi, *Inscript. christ. urbis Romæ*, 1888, t. II, p. 139, n. 26; Fr. Dölger, dans *Römische Quartalschrift*, 1905, t. XIX, p. 16. — [11] E. Stevenson, dans *Römische Quartalschrift*, 1888, p. 344. Voir *Dictionn. d'archéologie chrétienne*, au mot BOLSÈNE, t. II, col. 989-990. — [12] L'authenticité de cette inscription a été fort contestée. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, t. I, p. 288, ne se prononce pas; De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1869, p. 30, l'admet sans réserve et la croit du Ve siècle. Cf. P. de Puniet, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne*, dans *Revue des questions historiques*, 1902, t. XXVIII, p. 409 sq.

mort en 555, heureusement retrouvée par De Rossi [1], nous donne aux lignes 5 et 6 :

TVQVE SACERDOTES DOCVISTI CHRISMATE [SANCTO
TANGERE BIS NVLLVM IVDICE POSSE DEO

Ce texte peut admettre différentes traductions. Celle qui nous semble mieux d'accord avec les circonstances historiques est celle qui explique ces *sacerdotes* qui dispensent le *sanctum chrisma* par la persistance d'un abus déjà constaté implicitement dans la lettre d'Innocent Ier à l'évêque de Gubbio, abus qui n'avait pas disparu, puisque, un demi-siècle environ après la mort de Marcas, saint Grégoire écrivait : *Pervenit quoque ad nos quosdam scandalizatos fuisse, quod presbyteros chrismate tangere eos qui baptizandi sunt, prohibuimus. Et nos quidem secundum usum veterem Ecclesiæ nostræ fecimus, sed si omnino hac de re aliqui contristantur, ubi episcopi desunt, ut presbyteri etiam in frontibus baptizandos chrismate tangere debeant, concedimus* [2]. On pourrait donc interpréter le *bis chrismate tangere* de notre inscription en ce sens que les prêtres pouvaient faire une première onction après le baptême, mais que la deuxième onction, qui était proprement la confirmation, était rigoureusement réservée à l'évêque [3].

Outre ces inscriptions sur lesquelles la mention du sacrement est indubitable, il existe une autre série où l'on a fait usage d'expressions voilées, mais dont le sens est certain. Comme l'administration des sacrements de baptême et de confirmation était souvent inséparable, tous deux se trouvaient désignés sous les formules *accepit, percepit, consecutus est.* Nous avons de cette dernière expression un exemple décisif, bien qu'en apparence énigmatique [4] :

DEPOSITVS PVER MAVRVS ANNO
RVM QVINQVAE MENSORVM TRES
NONS AVGVSTAS BIMVS TRIMVS
CONSECVTVS EST

Les jurisconsultes faisaient usage de cette expression, *annua bima trima die*, pour marquer des dates différentes assignées à des paiements, des restitutions [5], devant être faits au cours de la deuxième et de la troisième année; dans notre inscription ces mots : *Maurus bimus trimus consecutus est* reviennent à dire que cet enfant a fait telle chose dans la deuxième, telle autre chose dans sa troisième année, et le verbe *consequor* nous apprend qu'il est question de la réception du baptême, comme nous en verrons bientôt d'autres exemples. Or l'enfant n'a pas été baptisé deux fois, il a été baptisé à deux ans et confirmé à trois ans [6].

Le sens de *consequi* n'aurait pas besoin, pour être déterminé, d'un autre passage que celui de saint Cyprien : *posse eum statim consequi qui vere crediderit* [7]; les inscriptions ne sont pas moins claires; à Cherchel [8]: ... CONSeCVTVS EST dIE NON · DECEMBR·.. EX DIE CONSECVTIONIS IN SAECVLO FVIT AD VSQVE VII · IDVS DECEMbR · ET DECESSIT; ailleurs, des formules analogues. G. Marini a cru pouvoir distinguer la mention du baptême de celle de la confirmation dans la formule *gratiam consequi* [9] :

POSTVMIVS · EVTHEnION · FIDELIS · QVI · GRATIA SANCTA · CONSECVTVS.....

et encore sur l'inscription suivante [10] :

ΖΩCIMOC · ΚΑΙ · ЄΥΝЄΙΚΗ
ΤΩ · ΙΔΙΩ · ΤЄΚΝΩ · ЄΥΝЄΙ
ΚΩ · ΚΑΛΩC · ΗΞΙΩΜЄΝΩ
ΤΗΝ ΧΑΡΙΝ ΤΟΥ ΘЄΟΥ · ЄΙΡΗ
5 ΝΗΝ . ЄΧЄΤЄ · ΑΔЄΛΦΟΙ

Zosimus et Eunice filio suo Eunico [*fecerunt*] *qui bene consecutus est gratiam Dei. Pacem habeatis fratres.* L'emploi de ἀξιόω avec son participe ἠξιωμένος fut d'un usage fréquent chez les grecs pour désigner la confirmation. Théodoret écrit : αὐτὸς ἡμᾶς ἔχρισε, τοῦ παναγίου πνεύματος σφραγῖδος ἠξίωσε, *ipse nos unxit et Sanctissimi Spiritus signaculo dignos duxit* [11]; saint Cyrille de Jérusalem : τούτου τοῦ ἁγίου χρίσματος καταξιωθέντες καλεῖσθε χριστιανοί... πρὸ γὰρ τοῦ καταξιωθῆναι ταυτῆς τῆς προσαγορίας κυρίως οὐκ εἶτε, *hoc sanctum chrisma promeriti, vocamini christiani... antequam enim hanc gratiam promereamini, eo nomine proprie digni non estis* [12]. Marini rappelle en outre cette expression de saint Cyprien : *ad fidem et ad consecutionem properandum* et argue de l'épitaphe de Posthumius qui, déjà qualifié de *fidelis*, ce qui implique le baptême, est dit avoir reçu la grâce : *gratia*[*m*] *sancta*[*m*] *consecutus* [*est*]. Il faut éviter, pour le besoin de soutenir une thèse, de supposer aux anciens une rigueur de termes dont ils n'ont probablement pas eu la première idée. Si, parfois, saint Cyprien a entendu par *consecutio* la confirmation, parfois aussi c'est simplement le baptême qu'il désigne, lorsque par exemple il la compare à la *nativitas salutaris : fides ipsa et nativitas salutaris non accepta sed custodita vivificat : nec statim consecutio, sed consummatio hominem Deo servat* [13]. De même *gratiam accipere* signifie le baptême dans certains passages [14].

Nous rappellerons seulement ici l'épitaphe d'une gnostique valentinienne, d'un souille si pur qu'elle ne déparerait pas à côté de celles d'Abercius et de Pectorius : « Désireuse de voir la lumière du Père, compagne de mon sang, de mon lit, ô ma sage, parfumée,

[1] Gruter l'avait lue dans le ms. Palatin, *Inscript. antiquæ totius orbis Romani*, p. 1176, 13; Fleetwood, *Sylloge inscr. antiq.*, p. 447; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 17; *Inscript. christ.*, t. I, Præf., p. VII, VIII; t. II, p. 83. — [2] S. Grégoire, *Registr. epistolar.*, l. IV, epist. XXVI, *P. L.*, t. LXXVII, col. 697; cf. l. IV, epist. IX, col. 677. — [3] Sur le personnage de Marcas qu'un parti voulait élever au pontificat après le pape Vigile, cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, in-8°, Paris, 1909, t. III, p. 141, note 3. — [4] Passionei, *Iscrizioni antiche*, 1763, p. 180, n. 5; *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 26; *Röm. Quartalschr.*, 1905, p. 10. — [5] Par exemple : *bima trima die dos reddita, bina trina die legatum soluta.* — [6] Cette interprétation, seule possible, avait été donnée par un anonyme dans les *Nouvelle Fiorentine*, 1765, de Lami, mais sans prendre la peine de justifier l'explication. — [7] Cité par Marini, dans *Bull. di archeol. crist.*, 1869, p. 27. — [8] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9592. Voir *Dictionn.*, t. III, au mot CHERCHEL; formule analogue dans Fabretti, *Inscript. antiq., quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1699, p. 563 : *perit ann. XXXV ex die acceptionis suæ vixit dies LVII.* — [9] Buonarotti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro, ornati di figure*, in-4°, Firenze, 1716, p. 17; Boldetti, *Osservazioni*, 1720, p. 58; Perret, *Catacombes de Rome*, t. VI, p. 96; Cabrol et Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, Parisiis, 1902, t. I, n. 3417. — [10] Marini, dans *Bullettino di archeologia cristiana*, 1869, p. 27; *Corpus inscriptionum græcarum*, t. IV, n. 9846. — [11] Théodoret, cité par Marini, dans *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 27. — [12] S. Cyrille de Jérusalem, *Catech. mystag.*, III, 5, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1092. — [13] S. Cyprien, *Epist. ad Rogatianum*, XIII, édit. Hartel, p. 505. — [14] S. Augustin, *De accedentibus ad gratiam*, sermons CXIX et CXX, dans Mai, *Nova Patrum biblioth.*, t. I, p. 151, 264; *Confessiones*, l. XIII, c. II : *ut ventum est ad horam profitendæ fidei, quæ... in consperta populi fidelis Romæ reddi solet ab eis, qui accessuri sunt ad gratiam Dei, P. L.*, t. XXXII, col. 751; *De baptismo contra Donatianum*, l. V, c. XXI, *P. L.*, t. XLIII, col. 191; S. Cyprien, *Epist. ad Magnum*, c. XII, *P. L.*, t. III, col. 1148; De Magistris, *Acta martyrum ad Ostia Tiberina*, in-fol., Romæ, 1795, p. XLVIII.

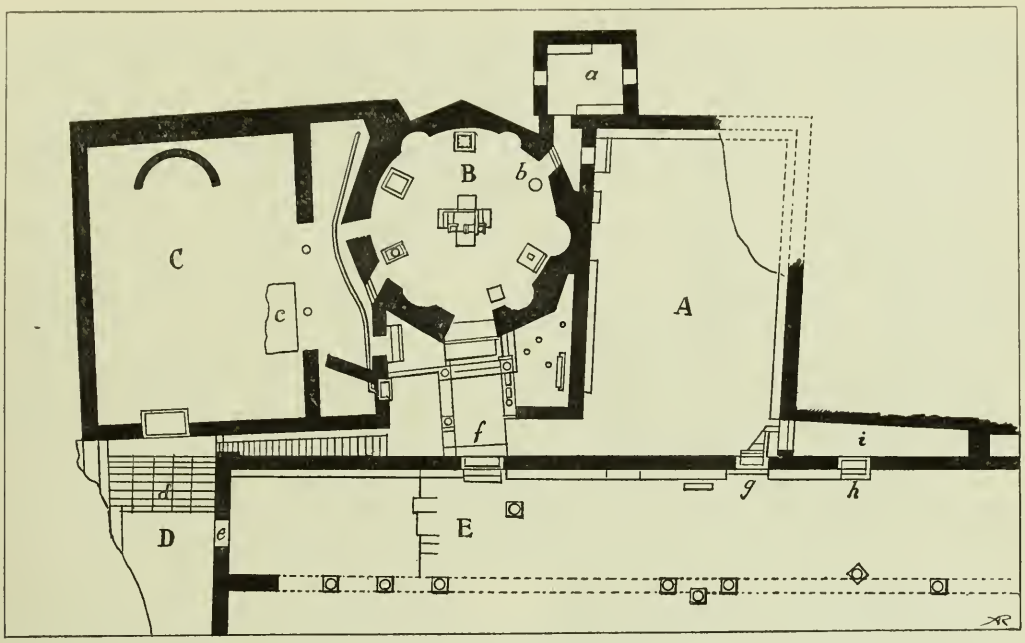
au bain sacré, de la myrrhe incorruptible et pure de Christos, tu t'es hâtée d'aller contempler les divins visages des éons, le grand Ange du grand conseil, le Fils véritable, pressée que tu étais de te coucher au lit nuptial, dans le sein paternel des éons... [1]. »

II. Monuments figurés. — On a pensé découvrir quatre fresques des catacombes figurant le rite de l'imposition des mains dans l'administration du sacrement de confirmation, fresques s'échelonnant entre les années 150-400 [2]. Mieux vaut y renoncer sans discussion superflue ni perte de temps.

Nous ne faisons que rappeler un fragment de vase qui, assez probablement, figure la confirmation et dont on a déjà suffisamment parlé ici [3].

xe siècle dans le *consumatorium albatorum* [7] qui ne s'inspire pas de l'expression de saint Cyprien : *signaculo dominico consummentur* [8].

Les fouilles faites à Salone en Dalmatie nous ont rendu une basilique avec son baptistère bâtis au ve siècle et détruits vers 650 [9]. Au nord de la basilique, se trouve un ensemble de constructions, une salle rectangulaire (A), une salle octogonale (B), le baptistère, un oratoire avec une abside intérieure (C) qui devait recevoir la chaire de l'évêque confirmateur. Le pavement de cette salle était fait en mosaïque. En D se trouvait, en 1848, une salle destinée à recevoir les catéchumènes dans l'attente de la cérémonie, c'était le κατηχουμενεῖον, dans lequel se voyait un vase dont



3209. — Consignatorium à Salone. D'après *Röm. Quartalschrift*, 1905, t. xix, p. 29.

Quant aux agneaux qui décorent le sarcophage de Junius Bassus et auxquels on a prêté bien des fantaisies, ils n'ont jamais songé à administrer la confirmation [4].

III. Édifices. — Outre ce qui a été dit plus haut à ce sujet (voir *Dictionn.*, au mot Confirmation, t. iii, col. 2515), nous rappelons ici un texte relatif à un édifice spécial pour la confirmation, le *consignatorium*. Dans ce qu'il nous apprend de l'évêque de Naples, Jean II (III), Jean Diacre écrit : *Hic fecit consignatorium alvatorum inter fontes maiores a domino Sotero episcopo digestæ et ecclesiam Stephaniam, per quorum baptizati ingredientes januas a parte leva ibidem in medio residenti offeruntur episcopo et benedictione accepta per ordinem egrediuntur, parti sinistræ. Id ipsud et in parietibus super columnas depingere jussit* [5]. Ce *consignatorium alvatorum* [6] se retrouve au

s'approchaient deux cerfs avec cette légende : *sicut cervus desiderat ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te Deus*. En E, la basilique (fig. 3209).

En Afrique, nous connaissons des *consignatoria* à Morsott, à Tipasa, à Tigzirt et à Saint-Ménas (fig. 3210) [10].

IV. Bibliographie. — E. Corsini, *Notæ græcorum sive vocum et numerorum compendia quæ in æreis atque marmoreis Græcorum tabulis observantur*, in-fol., Florentiæ, 1749, p. xxxvi sq. — F. J. Dölger, *Die Firmung in den Denkmälern des christlichen Altertums. I. Epigraphische Denkmäler. II. Darstellung der Firmung im Bild. III. Die Firmung und die Architektur des christlichen Altertums* (*Konsignatorien oder Chrismarien*), dans *Römische Quartalschrift*, 1905, t. xix, p. 1-41. — R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. vi, p. 93 sq., pl. 464, n. 1. — J. R. Gasquet, *The early history of baptism and confir-*

[1] Cabrol et Leclercq, *Monum. Eccles. liturgica*, 1902, t. i, p. 100*, n. 3780. — [2] Wilpert, *Pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, pl. 39, 57, 223 n. 2; 240, n. 1, cimetières de Calliste, de Pierre et Marcellin, de Domitille. — [3] Voir *Dictionn.*, t. i, col. 3128-3130, fig. 1115. — [4] Voir *Dictionn.*, t. i, col. 897-898, fig. 211. — [5] *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum sæc. VI-IX*, dans *Monum. Germ. hist.*, 1878; *Gesta episcop. Neapolit.*, p. 414, n. 28. — [6] Ughelli, *Italia sacra*, 1659, t. vi, p. 83, et Du Cange, *Gloss. med. et inf. latinit.* t. ii, à ce mot, ont lu *alvatorum*, tandis que Muratori, *Rerum Italicarum scriptores*, t. i, part. 2, p. 301, proposait *ablutorum*. — [7] *Monum. Germ. histor.*, p. 437, n. 28. — [8] S. Cyprien, *Epist.*, lxxiii, *ad Jubaianum*, 9, édit. Harrel, p. 786. — [9] *Bullettino di archeologia e storia dalmata*, 1903, pl. vi, vii. — [10] S. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. ii, p. 154, 234, n. 91; p. 317, n. 157; p. 303, n. 146.

mation, dans *Dublin review*, 1895, p. 116. — F.-X. Kraus, *Firmung*, dans *Real Encyklopadie der christlichen Alterthümer*, 1880, t. I, p. 515-516. — G. Marini *Iesse, in una romana accademia una dissertazione sul sacramento della cresima illustrato specialmente dalle antiche iscrizioni*, conservé dans ms. *Vatic. 3384* et donné en partie par J.-B. De Rossi, dans *Bull. di archeol. crist.*, 1869, p. 22-28 : *Estratti da un discorso inedito di Gaetano Marini sopra il sacramento della cresima illustrato specialmente dalle antiche iscrizioni.* — Oderici, *Dissertationes et adnotationes in aliquot ineditas*

3210. — Consignatorium de la basilique de Saint-Ménas. D'après une photographie.

veterum inscriptiones et numismata, in-4°, Romæ, 1765, p. 267, 268. — De Rossi, *Delle parole nell' elogio di Marca e in altre antiche iscrizioni attinenti alla confermazione*, dans *Bull. di archeol. crist.*, 1869, p. 22-31; *Insigne vetro, sul quale è effigiato il battesimo d'una fanciulla*, dans *Bull. di archeol. crist.*, 1876, p. 7 sq., pl. I, 1. — J. Strzygowski, *Ikonographie der Taufe Christi*, in-4°, Munchen, 1885, p. 1292. — A. de Waal, *Il simbolo apostolico illustrato dalle iscrizioni dei primi secoli*, in-8°, Roma, 1896, p. 48. — A. Zaccaria, *De usu veterum inscriptionum in rebus theologicis*, c. XII, dans *Thesaur. theolog.*, t. I, p. 380, 381.

H. Leclercq.

CONFITEOR. L'usage de faire l'aveu de son indignité et des fautes que la malice ou la faiblesse a entraîné à commettre est si naturel, avant de procéder à la célébration de l'eucharistie, qu'on n'a pu douter qu'il ne fût ancien et à tel point qu'on a pensé devoir en chercher l'origine dans le rituel des juifs [1]; rituel dont il resterait à déterminer, sous la forme indécise où il se présente, l'autorité, l'antiquité et l'universalité. On n'est pas beaucoup plus avancé en invoquant l'usage des liturgies grecques dans lesquelles le prêtre procède à une accusation générale de ses péchés avant de quitter la sacristie et de pénétrer dans le sanctuaire. Dans la liturgie dite de saint Jacques, le prêtre reprend à son compte l'aveu du publicain de l'Évangile et celui de l'enfant prodigue. Celui-ci inspire également la verbeuse confession du prêtre dans la liturgie mozarabe.

Ceci nous amène en Occident où les plus anciens sacramentaires et *ordines romani* n'offrent absolument rien qui mette sur la voie du *Confiteor* tel que nous le récitons. Ce qui a été dit au sujet des Apologies (voir *Dictionn.*, t. I, col. 2591) laisse entrevoir qu'il faut attendre une date assez tardive avant de rien rencontrer dans ce genre. La place même de cette confession n'a rien d'absolument fixe, et tandis que dom Ménard lui assigne comme place l'instant qui précède l'offertoire, véritable début de la messe des fidèles, la célèbre *Missa Illyrici* et plusieurs autres situent ces *apologiæ* immédiatement avant l'introït, pendant que le chœur chante le *Gloria in excelsis* et le *graduale*. Mais ceci encore est déjà tardif. L'attribution de ce rit au pape Pontien ou au pape Damase ne se soutient pas. Le VIe *Ordo* romain, n. 3, s'exprime ainsi : *Inclinans se* (scil. pontifex) *pro peccatis suis deprecetur*. Le plus ancien indice de notre *Confiteor* se trouve dans Egbert, archevêque d'York (735) [2], et dans Chrodegang, évêque de Metz († 743) [3].

[1] J. Morin, *De pœnitentia commentar.*, l. IX, c. XXI, n. 4; Buxtorf, *De synag. Judaica*, c. XX. — [2] Le *Pénitentiel* d'Egbert est d'environ l'année 730; le *Confiteor* précède la confession sacramentelle, et la *Benedictio super pœnitentem* n'est guère qu'une variante du *Misereatur*. — [3] Chrodegang donne la description de l'office de prime; après cet office, ils disent : *Confiteor Domino et tibi, frater, quod peccavi in cogitatione et in locutione et in opere : propterea precor te, ora pro me.* On répond : *Misereatur tibi omnipotens Deus, indulgeat tibi peccata tua, liberet te ab omni malo, conservet te in omni bono, et perducat te ad vitam æternam.* Tous répondent *Amen*.

Mais il faut recourir au Micrologue (vers 1080) pour rencontrer enfin cette formule : *Confiteor Deo omnipotenti, istis sanctis et omnibus sanctis et tibi frater, quia peccavi in cogitatione, in locutione, in opere, in pollutione mentis et corporis : ideo precor te, ora pro me.* Nous retrouvons cette formule dans les *Constitutiones* de Hirschau, et dès lors les variantes et les variétés se produisent. En 1314, le IIIe concile de Ravenne ordonne dans la province la récitation du *Confiteor*, que nous trouvons vers le même temps dans le XIVe *Ordo* romain, c. LXXI, pour la *Missa papalis*. Depuis l'édition officielle du missel de Pie V, le *Confiteor* n'a plus varié.

Ce n'est pas seulement avant la consécration eucharistique que se plaçait une confession des péchés, mais dans ces autres cas; pas plus que dans celui dont nous venons de parler, la formule *Confiteor* n'était connue. Avant le baptême, Tertullien parle d'une confession des péchés [1].

Au IVe siècle, l'office nocturne comportait une confession : *De nocte siquidem consurgit apud nos populus ad domum precationis, et in labore, in afflictatione ac jugibus lacrymis confitentes Deo, tandem a precatione surgentes, ad psalmodiam transeunt.* Tel était l'usage de l'Église de Néo-Césarée, au temps de saint Basile [2].

H. Leclercq.

CONFRÉRIES. — I. Antiquité. II. Constantinople. III. Jérusalem. IV. Chypre. V. Égypte. VI. Beyrouth. VII. Antioche. VIII. Pisidie. IX. Remarques.

I. Antiquité. — Sous les noms de *spoudæi* et de *philopones*, il a existé en Orient, du IVe au XIIIe siècle, des confréries de « compagnons » dont faisaient partie des chrétiens zélés, vivant dans le monde et pratiquant une vie plus austère que le commun des fidèles. Le mot et la chose qui rendent le mieux compte de cette institution sont aujourd'hui ce que nous appelons le « tiers-ordre » et les « tertiaires »; avec, cela va sans dire, les réserves que comporte une analogie.

La plus ancienne attestation connue jusqu'à ce jour nous permet de constater l'existence d'une confrérie de ce genre dès le début du IVe siècle. Une lettre de Pierre le Martyr, patriarche d'Alexandrie, lettre que son éditeur fait dater de l'année 312, narre la visite de cet évêque à la communauté chrétienne d'Oxyrhynque (= Behnésé), métropole de la province de l'Heptanomos en Égypte : « Vous savez que, en fuyant pendant de longs jours d'un lieu dans un autre par crainte de Dioclétien et de sa persécution qui est encore dirigée contre nous, j'allai dans le sud de l'Égypte jusqu'à ce que j'arrivasse à Oxyrhynque. Là, je fus reçu avec joie et avec une grande jubilation par les clercs, par les philopones et par le peuple croyant [3]. » Le passage de l'évêque Pierre à Oxyrhynque se place entre 303 et 305. A cette date, la communauté chrétienne de cette ville comportait entre son clergé et ses fidèles une catégorie intermédiaire qu'il ne faut pas confondre avec les moines [4] que d'ailleurs, à pareille date, on serait fort surpris de rencontrer. Nous ne voyons non plus l'apparence d'une raison pour rattacher, cela va sans dire, cette institution aux anciennes confréries égyptiennes [5].

C'est donc avant la paix de l'Église que l'institution se révèle, car il n'est pas question d'*ordre religieux* au sens où ce terme s'entend en Occident. L'Église grecque n'a jamais connu rien d'analogue aux *ordres monastiques* de l'Église latine; à aucune époque on n'a pu distinguer un *ordre* de *spoudæi*, pas plus qu'il n'y a eu un ordre d'acémètes, de studites ou d'athonistes [6]. Leur situation et leurs fonctions vont nous apparaître bien clairement dans les divers centres où nous les rencontrerons.

II. Constantinople. — Dès l'épiscopat de saint Jean Chrysostome, les *spoudæi* ont dû s'y constituer, afin de former un noyau sur lequel l'évêque pût compter toujours dans les cérémonies liturgiques, chants, processions, vigiles. Sous l'épiscopat d'Arsace (404-405), successeur de Jean, les clercs ennemis du grand docteur, dont la mort ne les désarmait pas, soulevèrent contre ses partisans une persécution qui amena le départ d'un grand nombre; avec eux « d'autres hommes zélés, ἄνδρες σπουδαῖοι, et des femmes de bien [7] » s'éloignèrent de Constantinople. Une patricienne originaire de Brousse et qui se nommait Nikarété, vierge, déjà âgée et illustre par son humilité, sa charité et toutes ses autres vertus, était, dit Sozomène, la plus parfaite des « femmes zélées », σπουδαίων γυναικῶν, qu'il ait connues. Elle n'avait jamais brigué la dignité de diaconesse et avait même toujours refusé aux sollicitations de saint Jean Chrysostome la présidence des « vierges ecclésiastiques ».

Un peu plus tard, Sozomène nous parle de saint Auxence, en possession d'une très grande estime « auprès des moines les plus vertueux et des hommes zélés » (*spoudæi*) [8]. Tandis qu'il servait comme soldat dans la garde impériale, vers 440, il observait une vie très austère, jeûnant, couchant sur la dure, fréquentant les personnages les plus renommés « dans l'ascèse et la vertu, » le moine Jean, reclus près de l'Hebdomon, Sébas, Marcien, futur économe de la Grande Église, Anthime, alors dizainier du palais impérial, depuis diacre et prêtre et poète de tropaires, sans préjudice du titre de *spoudæus* que lui décernent plusieurs documents liturgiques. La Vie d'Auxence [9] nous apprend qu'avec ses amis il fréquentait les vigiles célébrées dans les églises et se rendait de préférence avec Anthime à l'église construite par Marcien, sur le bord de la mer, sous le vocable de Sainte-Irène. Anthime sera l'organisateur d'un nouveau genre de *vigiles* solennelles avec des chœurs d'hommes et de femmes, et ce dernier point constitue une grave innovation. Or, Auxence, Anthime et leurs compagnons, que nous voyons, vers 450, fréquenter assidûment les offices nocturnes de Constantinople et y prendre une part effective, on les qualifie de σπουδαῖοι. Un jour, avant le commencement de l'office auquel assistaient Auxence et Marcien, le premier a soif; un des serviteurs de l'église court au *diaconium* avertir l'économe. Le seigneur Auxence demande à boire, lui dit-il, ainsi que les autres *spoudæi*, » σὺν τοῖς λοιποῖς σπουδαίοις ; et il rapporte un coup de vin au soldat Auxence, ce dont Marcien est prêt à se scandaliser [10]. Une autre fois, c'est un des *spoudæi* qui le suivaient, τὶς... τῶν ἑπομένων σπουδαίων, qui invoqua sa pauvreté pour demander à Auxence l'aumône d'une chemise [11].

Le zèle de ces associés, à Constantinople comme à Jérusalem, les porte surtout vers l'assistance et la participation aux offices solennels. Le titre qu'ils se donnaient ou qu'on leur donnait rappelait leur zèle, et

[1] Tertullien, *De baptismo*, c. XX, *P. L.*, t. I, col. 1222. — [2] S. Basile, *Epist.*, c. VII, *P. G.*, t. XXXII, col. 761. — [3] C. Schmidt, *Fragmente einer Schrift des Märtyrerbischofs Petrus von Alexandrien*, dans *Texte und Untersuchungen*, 1901, nouv. série, t. V, fasc. 4, p. 6-7. — [4] *Ibid.*, p. 35, note 3. Cf. S. Vailhé, *Les philipones d'Oxyrhynque au IVe siècle*, dans *Échos d'Orient*, 1911, t. XIV, p. 277-278. — [5] E. Révillout, *Une confrérie égyptienne*, dans *Revue archéologique*, 1888, t. I, p. 36-51. Cf. C. Wescher, *Inscriptions relatives à des sociétés religieuses*, dans même revue, 1864, p. 460. — [6] S. Pétridès, *Le monastère des spoudæi à Jérusalem et les spoudæi de Constantinople*, dans *Échos d'Orient*, 1900, t. IV, p. 225. — [7] Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VIII, c. XXIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1576. — [8] *Ibid.*, l. VII, c. XXI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1484. — [9] *P. G.*, t. CXIV, col. 1380, 1381; cette Vie est anonyme, elle a été conservée, à peine retouchée, dans la collection du Métaphraste. — [10] *P. G.*, t. CXIV, col. 1380. — [11] *P. G.*, t. CXIV, col. 1381.

celui de *prêtre des spoudæi* donné à saint Anthime dans les anciens calendriers peut signifier qu'il avait appartenu à la pieuse confrérie avant de parvenir au sacerdoce ou qu'une fois prêtre, il continua à s'occuper d'elle, nous dirions aujourd'hui qu'il devint son directeur ou son aumônier [1].

III. Jérusalem. — Dans sa notice sur saint Théodose le Cénobiarque [2], Cyrille de Scythopolis nous apprend qu'en arrivant à Jérusalem, sous le règne de Marcien (450-457), Théodose fut reçu à la tour de David, ἐν τῷ πύργῳ τοῦ Δαυίδ, par un vieillard cappadocien, son compatriote, Longin, appartenant à la société [3] des *spoudæi* de la Sainte-Anastasis ou de la basilique du Saint-Sépulcre [4]. Longin le détourna du projet de retraite au désert en lui observant qu'il ne trouverait là que des moines eutychéens, et l'aboucha avec Ikelia, fondatrice de l'église du Kathisma consacrée à la Mère de Dieu. Ikelia, trouvant en Théodose un chantre expert, le fit entrer dans les rangs des *spoudæi* qui fréquentaient (ou qui habitaient) le Kathisma sous sa direction, τῷ τάγματι τῶν ἀυτόθι ὑπ' αὐτὴν σπουδαίων εὐσεβῶν ὄντων.

En 494, saint Élie, patriarche de Jérusalem, fonda un monastère auprès de sa résidence et y rassembla les *spoudæi* de la Sainte-Anastasis, dispersés dans le voisinage de la tour de David; chacun d'eux reçut une cellule commode [5].

Au VIe siècle, l'abbé Léonce, le Cilicien, appartenait à la société des *spoudæi* de Sainte-Marie-la-Nouvelle, fondée en 494 par le patriarche Élie dont nous venons de parler; Léonce vécut quarante-cinq années sans franchir la clôture de cet établissement [6]. Les *spoudæi* de Sainte-Marie-la-Nouvelle seraient différents des *spoudæi* du Saint-Sépulcre [7].

Le moine Léonce, biographe de saint Étienne le Sabbaïte [8], rapporte qu'un peu avant l'année 787, le σπουδαῖον de l'*Anastasis du Christ notre Dieu* possédait deux moines, Théodore et Basile, voisins de cellules; le premier, dévoré d'ambition, acheta par des présents la complaisance des Arabes, usa de diverses influences et supplanta sur le trône patriarcal Élie II [9]; lui-même fut ensuite chassé, expulsé et mourut en Perse. Le deuxième, auquel Léonce donne le titre d'abbé, rompit avec son ami après cette nomination simoniaque, mais poursuivit lui-même et obtint d'abord l'administration de l'évêché de Jéricho, ensuite l'évêché de Tibériade. Il est visible par ce récit qu'au VIIIe siècle le *spoudæon*, malgré son nom, n'était plus qu'un monastère.

C'est là que, tiré de Saint-Sabbas par le patriarche Thomas, pour lui servir de syncelle, un vertueux solitaire nommé Michel vint habiter en 811, avec deux disciples, Théodore et Théophane [10]. En 813, Michel partit de l'Anastasis pour Constantinople, avec ses deux disciples et le moine Job, tous futurs confesseurs de la foi.

En 1106-1107, l'higoumène russe Daniel, qui visita Jérusalem, fixe « non loin du Saint-Sépulcre et de la Crucifixion l'endroit d'où la Vierge aperçut qu'on crucifiait son fils. Cet endroit est à la distance d'environ cent cinquante sagènes vers l'Occident du *lieu du Crucifiement* et se nomme *Spoudi*. Il y a là actuellement un couvent dont l'église à toiture en charpente est consacrée à la sainte Vierge [11]. »

Le dernier document qui mentionne les *spoudæi* de Jérusalem est le *typikon* de cette Église, pour la semaine sainte [12]. A cette époque, les *spoudæi* étaient chargés de la vigile (ἀγρυπνία) du dimanche des Rameaux [13]. Quand le patriarche arrivait et commençait avec son clergé le chant du *canon*, les moines se retiraient et allaient finir l'office chez eux. Le vendredi saint, ils chantaient les *grandes heures* avec leurs douze tropaires, au lieu de la Crucifixion. Le soir de ce jour, ils récitaient vêpres derrière le Saint-Sépulcre, à voix médiocre, puis faisaient une procession au Calvaire, à Saint-Constantin et à la prison de Notre-Seigneur jusqu'à la porte des Saintes-Femmes.

IV. Chypre. — Saint Épiphane a probablement en vue des *spoudæi* quand il écrit vers 375-377 : « Tout le monde garde la xérophagie les six jours qui précèdent Pâques, ne prenant que du pain, du sel et de l'eau vers le soir. Mais les σπουδαῖοι restent deux, trois et quatre jours sans nourriture, quelques-uns toute la semaine, jusqu'au chant du coq, le matin de Pâques; ils font six vigiles et ont six synaxes, et pendant tout le carême ne rompent le jeûne que le soir, non à la neuvième heure [14]. »

V. Égypte. — Nous avons déjà mentionné l'existence de *spoudæi* à Oxyrhynque; Alexandrie eut les siens dès le IVe siècle. C'est ce que permet de croire une lettre de l'évêque Ammon sur la vie de saint Pakhôme et de saint Théodore, dans laquelle il est question, à propos de l'exil de saint Athanase sous Constance, en 340 ou en 356, de souffrances endurées par les moines, les vierges et les laïques zélés : τῶν σπουδαίων λαϊκῶν [15].

Dans la Vie de Sévère, patriarche monophysite d'Antioche [16], nous lisons que, de 478 à 482, Sévère, son biographe Zacharie et un jeune homme nommé Ménas étudiaient le droit à Alexandrie. Ce Ménas était modeste, chaste et charitable et « de ceux qui sont assidus dans la sainte église et que les habitants d'Alexandrie, selon la coutume du pays, ont l'habitude d'appeler φιλόπονοι [17]. » Plus loin le biographe ajoute que lui, son compatriote Thomas le sophiste [18] et Zénodote de Lesbos se trouvaient constamment dans les églises « avec ceux que l'on nomme φιλόπονοι et ailleurs *zélés* ou encore *compagnons*, et qui étaient redoutables jusqu'à un certain point aux païens [19]. » Ces derniers mots s'expliquent par l'audace avec laquelle les *philopones* organisent un soulèvement pour apprendre au gouverneur d'avoir à prendre leur

[1] S. Petridès, dans *Échos d'Orient*, 1900, t. IV, p. 230. — [2] H. Usener, *Der heilige Theodosios*, p. 105, 106. — [3] Cyrille emploie, à ce propos des moines du Kathisma, l'expression τάγμα, mais pas dans le sens d'*ordre* monastique. — [4] H. Usener, *op. cit.*, p. 105. — [5] Cyrille de Scythopolis, *Vita S. Sabbæ*, dans Coteller, *Monum. Eccles. græcæ*, t. III, p. 262; S. Pétridès, *Spoudæi et philopones*, dans *Échos d'Orient*, 1904, t. VII, p. 343. — [6] Jean Moschus, *Pratum spirituale*, c. LXI, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 2913. — [7] S. Petridès, dans *Échos d'Orient*, 1904, t. VII, p. 343. — [8] *Acta sanct.*, jul. t. III, p. 522-527. — [9] Le Quien, *Oriens christianus*, t. III, col. 302-317. — [10] Fragments de la Vie de saint Michel le Syncelle, dans M. Gédéon, Βυζαντινὸν ἑορτολόγιον, p. 233-234. — [11] *Itinéraires russes en Orient*, traduits par Mme B. de Khitrovo, t. I, p. 16, 17. — [12] Le *typikon* a été publié d'après un manuscrit de 1122 par A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικής, t. II, p. 1. — [13] La rubrique du dimanche des Rameaux confirme le détail topographique fourni par l'higoumène Daniel; c'est que l'église des *spoudæi* était dédiée à la Mère de Dieu et située plus haut que le Saint-Sépulcre. A. de Norov, *Pèlerinage en Terre Sainte de l'higoumène russe Daniel*, in-8°, Saint-Pétersbourg, 1864, p. 26, et S. Pétridès, *op. cit.*, p. 227, inclinent à identifier la Théotokos des *spoudæi* avec le monastère grec connu actuellement sous le nom de *Panagia megalè*, habité par une vingtaine de religieuses et qu'on prétend, sans preuves, être une fondation de sainte Mélanie. Ce monastère est situé au sud-ouest du Saint-Sépulcre, derrière le grand couvent de Saint-Constantin. — [14] *Panarion, seu Adv. hæreses*, III, II, 22, *P. G.*, t. XLII, col. 828. — [15] *Acta sanct.*, iunii t. III, p. 60, lettre écrite vers l'an 400. — [16] Nau, *Opuscules maronites*, II, et *Vie de Sévère*, in-8°, Paris, 1900. Cette *Vie* a été écrite vers 512-518 par Zacharie le scholastique, condisciple et coreligionnaire de Sévère. — [17] Nau, *op. cit.*, p. 38, 40. — [18] Originaires tous deux de Gaza. — [19] Nau, *op. cit.*, p. 36.

parti, et l'émeute se termine par la destruction du temple de Manoutin. En la circonstance, « l'admirable Hesychius, écrit Zacharie, était alors chef des *philopones* (il est prêtre aujourd'hui), excitait tout le monde au zèle avec l'aide du jeune Ménas [1]. » Ne soyons pas trop surpris de voir les *philopones* se recruter à Alexandrie parmi les étudiants [2] et rappelons à ce propos le fameux grammairien alexandrin du VIe siècle, Jean, surnommé Philopone, qu'on peut avec toute vraisemblance supposer affilié à la confrérie qui nous occupe [3].

Un récit monastique des Ve et VIe siècles met en scène des philosophes qui, au sortir d'une église de Sainte-Marie, à laquelle ils étaient peut-être attachés, trouvent à la porte un vieux moine vendant des corbeilles. Ils lui en demandent le prix. Dix *nummia*, répond-il. Ils en offrent cinq, il accepte; ils donnent une seule pièce, il accepte encore; car il avait coutume de dire le juste prix et de recevoir ce qu'on lui donnait. Mais voici des *philopones* qui ne paraissent pas avoir été fort délicats ni très généreux; il est vrai qu'il ne s'agissait que d'un moine [4]! Il s'en trouve qui font preuve d'autant d'ignorance que de bonne volonté. L'abbé Pallade, d'Alexandrie, compromis dans une émeute, fuyait en Palestine avec neuf compagnons, dont un juif et un philopone. Le juif tombe malade en plein désert, on va l'abandonner, il supplie qu'on lui donne le baptême et comme on ne trouve pas une goutte d'eau, le philopone baptise avec du sable. Le juif se rétablit; on arrive à Ascalon où l'évêque estime, comme de juste, que le baptême est invalide et fait rebaptiser le juif, tandis qu'il élève le philopone au diaconat [5].

Hors d'Alexandrie, nous rencontrons encore des *philopones*. Saint Sophrone parle du philopone Ménas, marié et chef du *philoponion*, φιλοπονείου προίστατο, organisé près de l'église de Saint-André, à Péroné [6].

VI. Beyrouth. — Zacharie le scolastique, ayant terminé ses études littéraires à Alexandrie, rejoint à l'école de droit de Beyrouth son ami Sévère d'Antioche, encore catéchumène. Il l'exhorte [7], ainsi que d'autres camarades, à « aller offrir à Dieu les prières du soir dans la sainte église. » Tous ensemble, la journée finie, se rassemblaient le soir dans l'église de la Résurrection : Anastase d'Édesse, Philippe de Pétra en Lycie, Anatole d'Alexandrie qui étudiaient le droit depuis déjà quatre ans, Élysée de Lycie, puis Zénodore de Gaza, mort peu après, et plus tard, un Palestinien nommé Étienne. Le chef de l'association était Évagre, personnage très mortifié [8]. Nulle part Zacharie n'écrit au sujet de ses confrères le nom de *philopones*, qui est le seul qui puisse servir à les désigner. Ceux de Beyrouth ne se contentaient pas d'assister aux offices, ils luttaient contre les magiciens, leurs livres et leur influence [9].

VII. Antioche. — Au VIe siècle, Antioche avait ses *philopones*. Étant jeune encore, Évagre sortit pour assister à un spectacle, fut blessé dans une sédition et, guéri de son goût pour le théâtre, « fréquenta désormais assidûment la sainte église et se joignit à ceux qui, à cette époque, chantaient toute la nuit dans l'église d'Étienne, premier martyr, hommes qui pratiquaient la vraie philosophie à un haut degré et ne le cédaient en rien aux moines [10]. »

Andronic, riche orfèvre ou banquier, et sa femme Athanasie dépensaient les deux tiers de leurs revenus en aumônes aux moines et aux pauvres. Après avoir eu deux enfants, ils gardèrent la continence et s'appliquèrent plus encore que par le passé aux bonnes œuvres, en particulier dans les *philoponies* avec d'autres dévots pratiquant la même profession qu'Andronic : ἦν αὐτῶν σπουδὴ εἰς τὰς φιλοπονίας μετὰ καὶ ἄλλων φιλοχρίστων ἀργυροπρατῶν. Chaque dimanche, et aussi les lundis, mercredis et vendredis, Andronic se rendait aux bains des frères et Athanasie aux bains des femmes de la *philoponie*. Ils y passaient la nuit entière et n'en revenaient que le matin, ce qu'ils firent pendant douze ans [11]; puis ils entrèrent tous deux, Athanasie sous un déguisement masculin, dans le monastère d' 'Οκτὼ καὶ δέκατον près d'Alexandrie, et y demeurèrent.

VIII. Pisidie. — Nous possédons deux « dédicaces de confréries » en Asie Mineure. La première provient de Bajad (= Baïyat) [12] :

Θ[εοῦ] συνερ[γ(ίᾳ) καὶ] Χρι[σ]τ(οῦ) καὶ ἁ[γίου [πν(εύματος)]
Τοῦ ἁγίου Γεωργίου πρωτο[μάρτυρος]
συνοδία ἐρ[γεπιστάτου] 'Αβραμίου καὶ...
ὑπὸ προάγοντα 'Αντίπατρο[ν],
5 Πορφύρις ἀντιφωνάρις, Παῦλος,
'Ηράκλις, [Μ]εν[εμά]χ[η]ς, Παῦλος,
Κυριακός, Στρατόνικος, Αὐξάνων,
Ζωτικός, Τιμόθις, Ἄτταλος
'Ιωάννης Κοτόντης, Σεχεννέο[ις]
10 'Ιωάννης τεχνίτης, Φίλιππος,
Κόνων, Χρυσανθία, 'Αλεχανδ[ρος]
Φίλιππος

« Dans quel rapport les deux fonctionnaires dont les noms figurent en tête sont-ils avec les membres de la συνοδία? Et d'abord que signifie ce mot? Συνοδία, dans le sens d'association, est nettement chrétien. Il ne figure pas dans la longue liste des termes que l'antiquité païenne emploie pour désigner les collèges

[1] Nau, *op. cit.*, p. 37-41. — [2] A distance, cela semble peu vraisemblable, mais qu'on se rappelle la jeunesse universitaire groupée autour d'Ozanam et de Lacordaire, fondant les *Conférences de Saint-Vincent-de-Paul;* ces choses-là sont aussi de notre temps. — [3] Sur Jean Philopone cf. K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, p. 53, 581. — [4] Nau, *Vies et récits d'anachorètes*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1903, t. VIII, p. 95. — [5] Jean Mosch, *Pratum spirituale*, n. CLXXVI, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3044. Le traducteur latin a rendu φιλόπονος par *industrius*. — [6] Sophrone, *Mirac. SS. Cyr. et Johann.*, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3432. Ménas fut guéri au tombeau de ces martyrs. Cf. S. Pétridès, dans *Échos d'Orient*, 1904, p. 345 et note 1. — [7] Nau, *Opuscules maronites*, IIe partie, et *Vie de Sévère*, in-8°, Paris, 1900, p. 52 : « Fuis d'abord, lui dit-il, les spectacles luxurieux, le théâtre, les courses de char, les combats de bêtes fauves, conserve ton cœur pur et offre à Dieu tous les jours les prières du soir après ton travail sur les lois, car il convient que nous, qui les connaissons, *lui fassions le service du soir dans les saintes églises*, pendant que d'autres donnent beaucoup de temps aux courses, roulent dans l'ivrognerie, boivent avec des prostituées et tombent même dans les dernières hontes. » — [8] Nau, *op. cit.*, p. 54, 55. — [9] Nau, *op. cit.*, p. 55-64. — [10] Nau, *op. cit.*, p. 54 : empêché par son père de se faire moine et obligé d'aller poursuivre ses études à Beyrouth, nous venons de l'y rencontrer à la tête d'un groupe de jeunes gens pratiquant les œuvres des *philopones*. — [11] *Synaxaire*, octobre, édit. Venise, 1895, p. 44; Clugnet, Nau et Guidi, *Vie (et récits) de l'abbé Daniel le Scétiote*, p. 61-62; cf. p. 47, 52, 57 et l'Introduction. — [12] Fr. Cumont, dans *Mélang. d'archéol. et d'histoire*, 1895, t. XV, p. 280, 292; Sterrett, *Papers of the American school*, t. III, p. 333, n. 465; W. Weber, dans Rott, *Kleinasiatische Denkmäler aus Pisidien, Pamphylien, Kappadokien und Lykien*, in-8°, Leipzig, 1908, p. 351, n. 12; H. Grégoire, *Notes épigraphiques*. IV. *La κώμη d'Etsya-Estya, près de Seleucia Sidera en Pisidie*, dans *Revue de l'Instruction publique en Belgique*, 1908, t. II, p. 277 sq.; Papadopoulos-Kérameus, dans *Journal du ministère de l'Instruction*, 1907, St-Pétersbourg, *Phil. class.*, p. 485-486.

de catégorie diverse[1]. Au VIe siècle, les chrétiens emploient συνοδία dans le sens métaphorique de « compagnie spirituelle ». Dans Cyrille de Scythopolis, συνοδία veut dire congrégation. Le nom de notre συνοδία (τοῦ ἁγίου Γεωργίου) marque son caractère religieux. Mais, bien entendu, il ne s'agit pas d'un groupement de moines, la profession de τεγνίτης, indiquée à la suite du nom de l'un des membres, le prouve. La mention d'un chantre ou « antiphonaire » n'infirme pas notre opinion. Il ne peut s'agir davantage d'un groupe d'ouvriers : la mention spéciale du τεγνίτης s'y oppose encore. L'ἐργεπιστάτης est un fonctionnaire impérial des domaines. Quant au προάγων, c'est un titre bien connu[2] » (c'est le chef d'atelier, le chef d'exploitation). Notre inscription présente plus que des analogies, ce sont des rapports véritables avec certaines dédicaces de collèges païens. On a montré[3] comment ces associations, purement religieuses à l'origine, sont devenues la base de l'organisation municipale des colons. Notre συνοδία est la forme chrétienne de ces collèges et si les membres ne sont pas absolument adonnés aux mêmes travaux et aux mêmes dévotions que les *spoudæi* et les *philopones* dont nous avons parlé, la présence d'un chantre parmi eux permet de ne pas chercher leur organisation dans une direction sensiblement différente.

Un deuxième texte émané de la même confrérie ajoute à cette formule une mention qu'on pouvait s'étonner de ne pas trouver dans le premier. Avant le προάγων et l'ἐργεπιστάτης, qui est toujours Abramios, tandis que la composition de la συνοδία apparaît un peu différente, figure le πρεσβύτερος[4]. Rappelons-nous Anthime, *prêtre des spoudæi.*

Θ[εοῦ συνερ]γία καὶ Χριστ[οῦ] καὶ ἁγίου πν-
Τοῦ ἁγίου Γεωργίου συνο- [(εύματος)
δία Ἑστυαγνῶν Εἰωάννης
πρεσβύτερος, ἐρ[γεπιστάτης], Ἀβράμις.
5 [προ]ωάγων Ἀντώνις,
Εἰωάννης, Ἀρτέμων,
Λαδίκις, Σωτικός, Φίλιππο[ς]
Κλήμεντ[ος], Κ[υ]ριακός
Θ[εό]δου[λ]ος, Ἀ[ρ]τέμων,
10 Μαρτύρις, Ζωτικός
Ἀλέξανδρος, Δημήτριος
Ἄτταλος, Ζωτικός
Φίλιππος, Πατ[ρ]ίκις.

Malgré la distance assez considérable qui sépare Isbarta[5] (= Baris) de Baïyat, tous ceux qui se sont occupés de ces deux textes, les ont attribués l'un et l'autre à la même localité (Baïyat, l'ancienne Seleucia Sidera). On a eu raison de réunir ces inscriptions, mais elles ne sont pas de Seleucia Sidera. M. Ramsay les croyait de Bindaios. La pierre de Baïyat, pas plus que celle d'Isbarta, n'est *in situ*. Le nom de la localité d'où proviennent ces deux textes se trouve à la ligne 3 du second texte, en toutes lettres. Le nom Ἑστυαγνοί se retrouve sous la forme Ἑστυαγνα sur un autre texte épigraphique trouvé à Baïyat même. Le site d'Ἑστυα est inconnu. M. Ramsay plaçait les Ἑστυαγνοί « dans la vallée de Baïyat. » M. Grégoire estime qu' « il a sans doute raison. »

IX. Remarques. — Le sujet que nous venons d'étudier est une simple esquisse, un essai de groupement de textes que l'avenir pourra, par des découvertes heureuses et d'attentives lectures, enrichir et préciser. Dès maintenant on peut rapprocher les renseignements qui précèdent de ceux que contient l'étude consacrée aux *apotactiques;* le nom diffère, la tendance est la même que parmi les *spoudæi* de Jérusalem : ferveur religieuse, zèle charitable, mortification parfois outrée, célibat recommandé avec une insistance peut-être excessive et qui conduit à l'erreur manichéenne[6]. Dès le temps d'Éthéria, vers le dernier quart du IVe siècle, les apotactiques hommes et femmes prennent une part spéciale aux offices, même en dehors du dimanche; pendant toute l'année, ils ne font qu'un repas par jour; durant le carême, beaucoup ne mangent qu'une fois ou deux par semaine. Beaucoup d'entre eux ont dû aboutir normalement à la vie monastique, ainsi que semblent l'indiquer plusieurs des récits utilisés plus haut et « les *philopones* ont dû souvent disparaître ainsi, en se déversant dans les monastères ou dans les rangs du clergé[7]. » Dans la grande bourrasque théologique qui ébranla l'Orient au Ve siècle, la ferveur s'atténuait, et si les *spoudæi* ne se retrouvent plus à Jérusalem, c'est que peut-être le nom était tombé dans le discrédit comme suspect d'hérésie.

D'abord mêlés à la société, les « compagnons » organisés, disciplinés, hiérarchisés, pourvus d'un chapelain, devaient difficilement échapper à la tentation de s'ériger en groupe compact, isolé, de posséder des monastères et dès lors ils cessaient d'être ce que leurs fondateurs avaient su être et rester au début. Cette déformation s'expliquait d'ailleurs, nous venons de le dire, par l'amoindrissement de ferveur causé par le monophysisme, par les troubles et les ravages amenés par les invasions arabes, plus encore peut-être par la multiplication des monastères, la législation justinienne organisatrice à outrance de groupes responsables[8], auxquels elle sacrifiait les organismes imparfaits et locaux, enfin la suppression des vigiles de chaque nuit ou, ce qui revenait au même, l'exclusion des confrères laïques de toute participation à ces vigiles auxquelles on tolérait seulement l'assistance des simples fidèles.

Ces confréries, qui serviront à l'organisation municipale des colons, ce sont aussi, à leur manière, des corporations; rappelons-nous saint Andronic à Antioche avec son groupe de *philopones* recruté parmi les orfèvres de la cité, et ces orfèvres *philopones*, l'hagiographe les appelle frères. Or, une inscription syriaque, datée de 517-518, nous parle d'un portique construit à Babiska par un *frère* sur un terrain acheté par trois autres *frères*[9]. Sont-ce là encore des *philopones* ou des membres d'une confrérie de métier[10]?

H. Leclercq.

CONJURATIONS. On donne le nom de conjuration à une formule de sortilège destinée à écarter de celui au bénéfice duquel elle est employée les maux, les dangers, les menaces qui mettent en péril sa sécurité ou son intégrité. Amulettes, talismans, feuilles de plomb, disques de terre cuite, phylactères de parchemin, etc., tout semblait bon à recevoir les signes plus ou moins incohérents dont la vertu était admise par le plus grand nombre et dont la destination bravait non

[1] « Dans l'épigraphie classique, συνοδία, συνοδάρχης, n'apparaissent qu'à Palmyre. Mais ces mots y gardent leur sens étymologique (συνοδεύω). Les συνοδίαι, ce sont les *caravanes*, ou les associations de commerçants qui les organisent. H. Grégoire, *op. cit.*, p. 273. — [2] Sterrett, *Papers*, t. II, n. 41 *a*, n. 43; H. Grégoire, *op. cit.*, p. 279. — [3] Rostowzew, dans *Wiener Jahreshefte*, 1901, t. IV, *Beibl.*, p. 38 sq. — [4] H. Grégoire, *op. cit.*, p. 280. — [5] Sterrett, *op. cit.*, t. II, n. 89; Rott, *op. cit.*, p. 354, n. 18; H. Grégoire, *op. cit.*, p. 280. — [6] *Code théodosien*, l. XVI, tit. V, leg. 7 et 11. — [7] S. Petridès, dans *Échos d'Orient*, 1904, p. 345. — [8] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 20-22, fig. 1169. — [9] E. Littmann, *Archæological details from Syriac inscriptions*, dans *Princeton University bulletin*, 1903, t. XIV, p. 61 sq. Voir *Dictionn.*, t. II, col. 20-21. — [10] S. Petridès *op. cit.*, p. 348.

seulement le bon sens, mais encore la décence ou le ridicule. Nous avons décrit déjà un certain nombre de monuments (voir ADJURATION, AMULETTE, COLIQUE); ici, nous donnerons seulement deux formules curieuses et certainement anciennes, tirées d'un manuscrit de Munich et d'un manuscrit de Paris.

1° Munich. Bibliothèque royale, ms. *14721*, du XII° siècle. Cf. Hahn-Meyer, *Catalogus codicum latinorum bibliothecæ regiæ Monacensis*, in-8°, Monachii, 1874, t. II, part. 1, p. 222; F. Novati, *Antichi scongiuri*, dans *Miscellanea Ceriani*, in-8°, Milano, 1910, p. 71-80.

In nomine patris et f. et s. s. amen, maracus, farucus, maracus... ca, Horabuntur, atrosia... tin. son. on. on.

Pridem pande ter pater noster sed liberet te deus ab h hoc a malo. amen.

Ignitus ingohitus ignotau... ban.

Ego te marso sal de madraseo de museranco de muro qui primi sunt collumbrorum vel serpentinorum § ego te marso cum quinque meis digitis. § cum sexta mea palma. § cum septava mea lingua... na quod omnem malam serpentem deus [ma]ledical. CCC. quinquaginta. V. s[erpentes] sunt. CCC. quinquaginta V. venænos habent. Si tu es serpens tu creves in quatuor. Si tu es madraseo tu creves in quinque. Si tu es museranco, tu creves in... cauda.

Tu qualiscunque serpens es qui percutisti hunc hominem, vel fe[minam], tu creves tua lingua furca bifurca motum non poles dicere. Dic super naria naria. Nigricilla. Nigri ubi sir... care caretur. Revitta vitalia reviva vive. Cora caruci repulans sanu qui u. . . . . . .

. . . . . .

A part la formule chrétienne du début qui pourrait être une addition, le reste est assez obscur. Il est possible qu'il s'agisse d'un Marse, habitant du Samnium [1], puisque cette peuplade était censée à l'abri de la morsure des serpents : *Marsorum gens est in Africa, cui non nocent serpentes* [2], écrit Rathier de Vérone, et encore : *Marsi fuerunt in Italia incantatores serpentium.* Voici qui convient à merveille au *marso* du document qu'on vient de lire. Toutefois, *marso* pourrait bien être un verbe — le verbe *marsare* ! — signifiant : « faire ce que font Marses », c'est-à-dire *incantare, conjurare.*

L'opération consiste à *incantare* un patient pour le rendre indemne à toutes les morsures des couleuvres, serpents, *madracus* [3] la vipère, *muserancus* [4] la musaraigne, *murus* [5] la chauve-souris. Le procédé est assez simple : avec les cinq doigts, avec la paume de la main, avec la langue qui profère l'augure que la toute-puissance divine maudit la race vénéneuse. L'effet ne se fait pas attendre, toutes ces bêtes crèvent.

Suit une nouvelle conjuration sur le délinquant. Quelques termes énigmatiques peuvent être utilement rapprochés d'un phylactère latin du ms. *552* de la Bibliothèque impériale de Vienne : *Contra serpentem in Christi nomine quinta deus sca maria-naria. Ziso* (= Jesu) *dno Ziso precante naria nartancilla supersargatha videns si esse in nomine-Dextera domini-Super aspidem et basilicum* [6].

2° Paris. Bibliothèque nationale, ms. lat. *13246*, du VIII° siècle, fol. 253 v°. Cf. P. Meyer, dans *Romania*, octobre 1872, p. 483; A. Boucherie, *Formules de conjuration antérieures au IX° siècle*, dans *Revue des langues romanes*, 1874, t. V, p. 103.

† *Domine Deus meus ficisti illios carne et anima dedisti ipsios spirito sancto to ipsi o domine Plasmasti tu ipsu domine custodi ipso † Inimici per passionem domini nostri tibi conjuro parcias non percucies † Inimici per sanguenem domini nostri Jhesum Xpi tibi conjuro ut parcias non percocias † Inimici per resorecionem Domini tibi conjuro ut parcias ut non percucias turturrus torquetur Xps sanat salvatur salvat †, ante ostio domno centorione paraletecos turquetur ante ostio domno centorione paraletecos torquetor ante ostio domno centorione paraletecos torquetor † domne centorions to illo livira de parte paraleteca de parte langoreteca de parte febretecas de parte frioreteca de tebus quartanos de tepus tercianos de tepos cuptidianos.*

Sanctus anatolios domnos severos tu livira elo de parte mirideana de parte geneseale de parte diavoleca de omnes inimicos malos † angelus micael † angelus gabriel angelus ariel angelus racoel angelos paracoel angelos oriel angelus rafael dignate illo salvare i nomene patri et filio et spiritos sancto sanctus aridios sanctus donatos sanctus severus ad omnem demonio mirideano sibi noctornom per presenti hoc [ou *hanc*] *ordenacionem vobis juvimus ut presem famolo dei nomen elo in nolo contangere neque falicare non permitates vedete aliut non faciates sanctus donatus amen.*

TRADUCTION : 1° *Invocation à Dieu.* — † Seigneur, mon Dieu, tu as fait la chair d'un tel, et tu as donné l'âme de lui à l'Esprit saint : toi-même, ô Seigneur, [l'] as façonné; toi-même, ô Seigneur, garde-le.

2° *Conjuration contre le diable.* — † Ennemi, par la passion de Notre-Seigneur, je te conjure que tu épargnes, que tu ne frappes pas ! † Ennemi, par le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, je te conjure que tu épargnes, que tu ne frappes pas ! † Ennemi, par la résurrection du Seigneur, je te conjure que tu épargnes, que tu ne frappes pas. Le tourmenteur est tourmenté, Christ guérit, le Sauveur sauve.

3° *Conjuration contre la paralysie, le refroidissement et les fièvres.* — † Devant l'huis du seigneur centurion le paralytique est tourmenté. Devant l'huis du seigneur centurion le paralytique est tourmenté. Devant l'huis du seigneur centurion le paralytique est tourmenté. † Toi, seigneur centurion, délivre un tel de la puissance de la paralysie, de la puissance de la langueur, de la puissance de la fièvre, de la puissance du refroidissement, des accès de la fièvre quarte, des accès de la fièvre tierce, des accès de la fièvre quotidienne.

4° *Conjuration contre les sorciers, le diable et les démons de l'heure du midi et de la nuit.* — Saint Anatole, toi, seigneur Sévère, délivre un tel de la puissance du midi, de la puissance des sorciers, de la puissance du diable, de tous ennemis méchants ! † Ange Michel † ange Gabriel, ange Ariel, ange Rachoël, ange Parachoel, ange Oriel, ange Raphaël, daignez sauver un tel. Au nom du Père, et du Fils et de l'Esprit-Saint! Saint Yrieix, saint Donat, saint Sévère, par la vertu de la présente énumération (ou du présent ordre) nous vous invitons à ne pas permettre que le serviteur de Dieu ici présent, nommé un tel, soit attaqué ou obsédé en quoi que ce soit, par aucun démon à l'heure de midi ou de la nuit. Prenez garde d'en agir autrement, saint Donat. Amen.

Parmi les noms d'anges (voir ce mot) Ariel, Oriel, Racoël et Paracoël ne peuvent se réclamer d'une mention dans l'Écriture sainte; parmi les saints, Anatole est peut-être le saint de ce nom en Franche-Comté; Aredius, c'est saint Yrieix au VI° siècle; Donatus et Severus, deux personnages du IV° siècle. C'est le nom de saint Yrieix, le plus tardif, qui se trouve ainsi

[1] Pauly, *Real. Encyclop. der classisch. Alterthumwissensch.*, t. IV, p. 1587; Forcellini-De Vit, *Onomasticon*, au mot. — [2] Du Cange, *Glossar. med. et inf. latinit.*, au mot *Marsi.* — [3] Dans le Frioul, le *madrakk* est le nom du *coluber natrix;* en Vénétie, en Lombardie, en Émilie, *marass* désigne la vipère. — [4] *Mus araneus* des anciens, *sorex araneus* de Linnée. Cf. Diez, *Etymol. Wörterb.*, t. II *b*, p. 471; Kœrting, *Latein. roman. Wörterb.*, n. 5496. — [5] Q. Serenus Sammonicus, *Liber medicinalis*, c. XLVI, enseigne des remèdes contre *ictibus scorpii et morsibus muris cœci velaranei.* — [6] K. Müllenhoff, W. Scherer, *Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus den VIII-XII Jahrhunderten*, in-8°, Berlin, 1892, t. II, p. 48.

le plus intéressant en ce qu'il aide à dater approximativement le texte. Centorions est-il le centurion de l'Évangile, je ne sais ? il a l'air de posséder le pouvoir de préserver de la paralysie.

Nous renvoyons ici à l'étude relative à l'*Indiculus superstitionum et paganiarum*, dans Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, in-8°, Paris, 1910, t. III, 2e partie, p. 837-844.

H. Leclercq.

CONQUES EN ROUERGUE. — I. Site. II. Fondation. III. Trésor. IV. Reliquaire de Pépin d'Aquitaine. V. La lanterne de saint Vincent. VI. L'A de Charlemagne. VII. La statue d'or de sainte Foi. VIII. Autres monuments. IX. Coffret. X. Pierres antiques. XI. Phylactère. XII. Bibliographie.

I. Site. — « Dans les montagnes du Rouergue, non loin de Rodez, prend sa source une rivière qu'on appelle le Dourdon et dont les eaux rougeâtres descendent vers le Lot à travers un pays tourmenté. Après avoir baigné le pied du village de Salles-la-Source, connu par ses cascades, le vallon de Marcillac et la plaine de Saint-Cyprien, le Dourdon s'engage tout à coup dans des gorges étroites d'un aspect sinistre, c'est à grand'peine qu'un chemin suffisant pour une voiture a été dérobé à son lit. A une lieue de là, le mur de rochers s'entr'ouvre à droite pour livrer passage à un torrent; ses parois écartées forment un immense trou ressemblant assez à une conque. Dans cet espace est suspendue à mi-côte une petite plate-forme. On y grimpe par une pente presque verticale sur laquelle se hissent les maisons d'un village, et on arrive en face d'un grand portail sculpté, dans le tympan duquel un bas-relief déploie les terreurs du jugement dernier. C'est l'église abbatiale de Sainte-Foi de Conques, bâtie par les bénédictins dont le monastère a été démoli depuis la Révolution. Une nef courte précède un large transept et une abside de vastes proportions que l'obscurité grandit encore. On ne s'attend pas à trouver un pareil monument dans ce pays presque sauvage; et lorsque, dans l'ombre des armoires du chœur, on voit étinceler des reliquaires, des crucifix, des têtes et des bras de saints, des bas-reliefs, des triptyques en argent et en or, couverts de pierreries parmi lesquelles on ne compte pas moins de 63 camées ou intailles antiques, on se demande si ce n'est pas un rêve qu'on fait tout éveillé. Avec une grande croix d'argent du XVe siècle, ornée de vingt et une figures dorées d'un travail exquis, haute de 1 m 40 et large de 0 m 80, ce qui frappe davantage, c'est une statue de sainte Foi, vierge et martyre, couronne en tête, assise sur un trône, dans l'attitude qu'on donne aux reines sur les sceaux de majesté [1]. »

II. Fondation. — Au temps de Charlemagne, un nommé Dadon, désireux de vivre dans la retraite, ne crut pouvoir faire un meilleur choix que le désert de Conques. En ce lieu, quelques chrétiens s'étaient blottis et avaient élevé un oratoire pendant l'invasion des Sarrasins en Rouergue (vers 730); Dadon s'y bâtit un ermitage et y reçut un compagnon nommé Madraldus. Bientôt le renom de sainteté des deux solitaires leur attira des visiteurs et des disciples. Guibert, comte de Rouergue, leur fit don du territoire qui appartenait au fisc et ils construisirent un monastère et une église sous l'invocation du Saint-Sauveur. Mais Dadon, toujours désireux de solitude, se retira à Grandvabre, laissant Madraldus à la tête du monastère. C'était l'époque où saint Benoît d'Aniane restaurait en Aquitaine la règle bénédictine. Une charte de Louis le Débonnaire [2], de l'année 819, montre que l'observance régulière fleurissait à Conques dès l'année 801 [3]. Le cartulaire de l'abbaye a été heureusement retrouvé [4], il contient la copie de 548 chartes authentiques échelonnées entre 801 et 1180, outre huit pièces transcrites après coup dans les marges et douze autres sur les gardes [5].

III. Trésor. — L'histoire de Conques débute ainsi à l'heure même où s'arrêtent nos études; nous rapellerons donc simplement le souvenir de la martyre d'Agen, sainte Foi, dont le transfert à Conques, accompli entre le 14 janvier 856 et le 14 janvier 875, associa le culte et le nom aux destinées de l'abbaye [6]. L'illustration de Conques date donc d'une période dont nous n'avons pas à nous occuper. Le trésor lui-même ne nous appartient que par quelques pièces plus anciennes. Ce trésor exceptionnellement conservé est trois fois précieux : par sa valeur vénale, par son mérite artistique et par ce fait moins connu que les pièces qui le composent, confiées à la loyauté des habitants de Conques pendant les plus mauvais jours de la Révolution, furent toutes rapportées à l'église lorsqu'elle fut rendue au culte [7]. Depuis ce temps, conservées dans une grande armoire dressée au fond du chœur, derrière le maître-autel, elles y sont exposées à la vénération des fidèles, ainsi que les reliques qu'elles contiennent, aux principales fêtes de l'année. Ce trésor a eu la fortune d'être décrit, dessiné, étudié avec un talent et une science remarquables par A. Darcel, F. de Lasteyrie, Ch. de Linas, E. Molinier [8].

IV. Reliquaire de Pépin d'Aquitaine. — Nous avons dit qu'en 801 Louis le Débonnaire visita, dota et réforma le monastère de Conques, auquel il imposa la règle bénédictine. Ces renseignements se trouvent reproduits dans un diplôme de Pépin d'Aquitaine, en 839 [9]. D'après lui, il ne s'agit pas d'un petit oratoire

[1] G. Desjardins, *Essai sur le cartulaire de l'abbaye de Sainte-Foi de Conques en Rouergue*, dans *Bibl. de l'École des chartes*, 1872, t. XXXIII, p. 254-255. — [2] *Gallia christiana*, I, p. 236-237. Cf. Mabillon, *Annal. ord. S. Bened.*, t. II, p. 401 ; quant au P. Le Cointe, *Annal. eccles.*, t. VII, il remonte beaucoup plus haut et s'autorise du *Liber mirabilis* qui parle d'un plus ancien monastère remontant à l'époque mérovingienne. — [3] G. Desjardins, *op. cit.*, p. 237-258; *Cartulaire de l'abbaye de Conques*, Introduction, p. III sq., pièce n. 1, donation faite en février 801 ; n. 580, 8 avril 819. — [4] Aux archives de la *Société des lettres, sciences et arts de l'Aveyron*. — [5] G. Desjardins, *op. cit.*, p. 256-257, description de ce ms. du XIIe siècle, auquel on a donné le nom de *Liber mirabilis* au XVIe siècle. — [6] Le *Liber miraculorum* de sainte Foi a été édité par Labbe, *Nova biblioth. manuscriptorum*, t. II, p. 531; par Ghesquière, dans *Acta sanctorum*, octobr. t. II, p. 390 ; enfin par A. Bouillet, en 1897. Voir la bibliographie. C'est un recueil où l'édification marche de pair avec la facétie et qu'on nommait entre gens d'autrefois les *joca sanctæ Fidis*. M. F. Lot et M. Levillain ont repris la discussion au sujet de la date à laquelle eut lieu la translation subreptice de sainte Foi à Conques. Tandis que Ghesquière s'en tenait à 886 ou 887, Desjardins peu avant 883, Barrère à 874, M. Lot admet que la translation a eu lieu un 14 janvier sous le règne d'un prince appelé *Carolus minor* qui serait Charles le Jeune, mort en 866. M. Levillain, utilisant les hypothèses émises, montre qu'on pourrait dater la translation du 14 janvier 866. Mais le point de départ de ces hypothèses est purement conjectural et les probabilités en faveur de 866 ne paraissent pas suffisantes, il faut donc s'en tenir « aux seuls résultats certains auxquels conduisent les textes, en dehors de toute hypothèse, » les restes de sainte Foi ont été apportés à Conques entre le 14 janvier 856 et le 14 janvier 875. — [7] On rapporte qu'après la promulgation du décret de l'Assemblée nationale qui dépouillait, au profit de l'État, les ordres monastiques de leurs richesses, un moine de Conques organisa le pillage simulé du trésor de l'abbaye. Chaque habitant s'appropria une pièce et la cacha dans sa maison. Aux réclamations du district, on objecta que, le peuple s'étant rendu justice à lui-même, il devenait impossible de les satisfaire. — [8] Cf. L. Vitet, dans *Journal des savants*, 1862, p. 92-93. — [9] *Cartulaire*, édit. Desjardins, n. 581 : *Pippinus... Aquitanorum rex... Signum Pippini præcellentissimi regis... Data V kalendas septembres, indictione I, anno XXV imperii Ludovici Cesaris Augusti et regni nostri XX.* Ce diplôme n'est guère antérieur à la mort de Pépin, qui décéda la même année.

élevé par les chrétiens fugitifs à l'arrivée des Sarrasins, ensuite abandonné et réinstallé par Dadon; il est question maintenant d'une agglomération antérieure à l'invasion, détruite par les infidèles, relevée par Dadon. Il faut croire que quelques années de plus dans une affaire comme celle-ci importent fort, car les moines de Conques adoptèrent la nouvelle explication, qu'ils retouchèrent encore dans la suite. Au xe-xie siècle, on imagina la présence d'un monastère dès l'époque antérieure à Dadon et, naturellement, Charlemagne en devenait le restaurateur.

Illic quedam ecclesia
Primum fundata fuerat,
Quadam devastavit funditus
Sarracenorum impetus.
Sed evoluto tempore,
Illic, vir, Dado nomine,
Preclarus ipse moribus,
Vivebat solitarius,
Hujus precatu Carolus
Magnus, rex, est submonitus
Ut Conchas monasterium
Repararet potissimum [1].

A peine construite, l'abbaye de Conques fut enrichie de privilèges par Louis le Débonnaire, Pépin d'Aquitaine et Charles le Chauve. Une bulle de 1099 nomme ces souverains dans l'ordre suivant : Pépin, Charles, Louis [2]. De là à prendre Pépin et Charles pour Pépin le Bref et Charlemagne, il n'y avait qu'un pas qui fut bientôt franchi. D'un autre côté, l'imagination aidant, l'établissement censé détruit par les Sarrasins devint un monastère colossal; la légende qu'on lit en tête de la Chronique de Conques [3] ajoutait, expliquait, inventait avec une inépuisable fécondité.

Ce qui vaudrait mieux, mais ce que nous n'avons malheureusement pas, c'est un inventaire du trésor pendant les premiers siècles de l'existence du monastère. Les seuls renseignements que nous possédions à ce sujet sont des mentions accidentelles qui se lisent dans les chroniqueurs, et aucun de ces renseignements ne se rapporte à des pièces d'orfèvrerie antérieures au xe siècle [4].

Le diplôme de 801, cité plus haut, constate que, avant cette époque, l'abbaye possédait des reliques de Notre-Seigneur : *Locum sacrum qui situs est in pago Rutenico, in honore et reverentia Domini et Salvatoris nostri Jhesu Christi, ex reliquiis ejus diligatus seu et sancte Marie matris ejus, et ex reliquiis beati Petri principis apostolorum, cui vocabulum est Concas* [5]. Le *Liber mirabilis* est plus explicite. Cette copie incorrecte d'un écrit rédigé aux alentours du xie siècle, avec le parti pris évident de faire intervenir les deux chefs de la dynastie carolingienne dans la fondation du monastère rouergat, confirme l'énoncé du document authentique de 801. Conques possédait de longue date un cordon ombilical et un prépuce du Christ [6], le premier inclus dans un *vasculum* et tous deux enfermés dans une *magna capsa*. Ces objets pouvaient provenir de Charlemagne; l'intervention de Pépin le Bref ne repose sur rien, ni fait, ni vraisemblance; au contraire, son arrière-petit-fils, Pépin d'Aquitaine, eut des droits mieux établis au souvenir des moines de Conques. Louis le Débonnaire et Pépin d'Aquitaine sont les deux grands bienfaiteurs du monastère. Hors d'eux nous tombons en pleine légende. Louis, qui monta sur le trône d'Aquitaine en 781, put, longtemps avant 801, visiter Conques et offrir les reliques du Christ; la *capsa magna* qui les renferma doit être attribuée à Pépin dont la générosité à l'égard du monastère est certaine. L'identité du personnage ressort de la souscription du diplôme de 839 : *Signum Pippini precellentissimi regis... Data x kalendas semtembres, indictione I, anno XXV imperii Lugdovici Cæsaris Augusti et regni nostri XX* [7]. Le second fils de Louis le Débonnaire, devenu roi d'Aquitaine par cession paternelle en 819, est ici clairement désigné. C'est lui qui offrit la *capsa aurea* dont parle le *Liber de miraculis S. Fidis* et qui est la même pièce que la *capsa magna* du *Liber mirabilis*, à savoir le meuble en or aujourd'hui désigné sous les noms traditionnels de *reliquaire de la Circoncision* ou de *reliquaire de Pépin*.

La description du monument confirmera ces hypothèses, si elle parvient à démontrer que, par ses caractères artistiques et archéologiques, il peut être attribué au premier tiers du ixe siècle, et aussi que sa technique et son style laisseraient soupçonner une exécution aquitaine [8], ou du moins française [9].

Le reliquaire de Pépin (fig. 3211-3212) affecte la forme d'un coffret rectangulaire surmonté d'un couvercle à quatre rampants à pente extrêmement raide, terminé par une arête formant plate-forme. Ses dimensions sont : hauteur totale, 0^m178; hauteur du coffre, 0^m110; hauteur du toit, 0^m068; longueur de la base, 0^m186; longueur du sommet, 0^m110; longueur du rampant, 0^m078; largeur de la base, 0^m090; largeur de l'arête du toit, 0^m023.

Face antérieure. — Au centre, une figure en or repoussé, le Christ barbu, chevelu, les yeux ouverts, vêtu d'une ceinture, nimbé d'un nimbe crucifère, cloué par quatre clous sur une croix bordée d'un rang de perles fines enchâssées au rabattu, placé entre deux fils de métal filigrané. Le nimbe est filigrané et rehaussé de quatre petits saphirs cabochons. La partie supérieure du crucifix qui adhère au toit forme relief, le dessus est orné de trois boutons : deux ronds en or, bordés de filigranes, celui du milieu ovale enchâssant une agate blanche translucide. Sur le titulus, entre le nimbe et le sommet de la croix, on lit en lettres filigranées :

IHS NAS
ARE NVS
REX IVD
EOR VM

Le *suppedaneum* a été martelé et recoupé. A gauche, la Vierge debout, nimbée, chaussée, la main droite soutenant la main gauche. A droite, saint Jean debout, sans nimbe, tenant dans la main droite l'évangile fermé. Ces deux figures sont exécutées, comme le Christ, en or rouge repoussé.

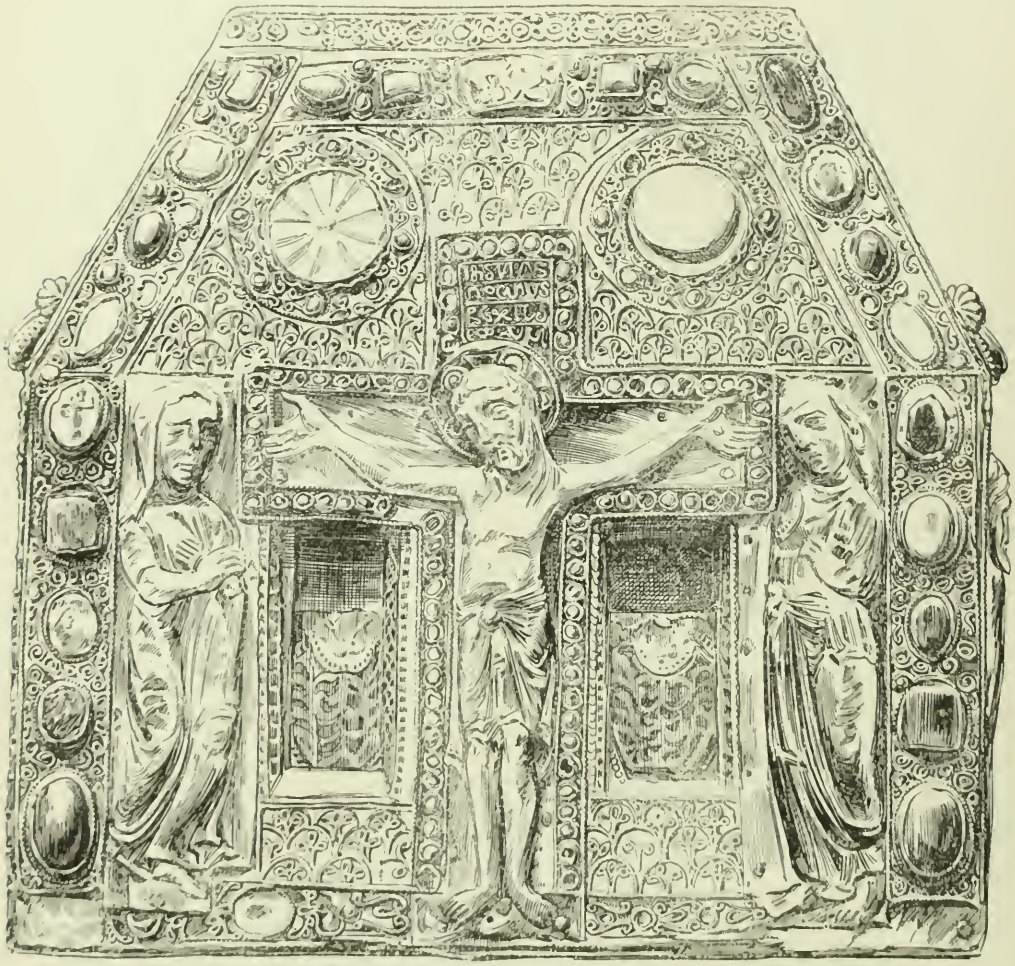
Au-dessous du bras de la croix, s'ouvrent deux espèces de petites fenêtres rectangulaires dont l'ébrasement est garni de feuilles d'or estampé d'un motif d'ornement imitant la pointe de diamant. Au fond de ces baies, on aperçoit des feuilles d'or sur lesquelles sont fixés deux chatons d'émail rouge translucide; un pointillé obtenu par l'estampe entoure ces émaux exécutés en or jaune, ainsi que la feuille de métal sur laquelle ils sont fixés. Au-dessous de ces ouvertures,

[1] *Acta sanc.*, octobr. t. III, p. 289; c'est là-dessus que le P. Le Cointe, *Annal. eccles. Francor.*, t. VII, p. 507 sq., admet une origine mérovingienne. — [2] *Cartulaire de l'abbaye de Conques*, édit. Desjardins, n. 570. — [3] *Chronique*, publiée par de Gaugal, *Études historiques sur le Rouergue*, t. IV, p. 391 sq. — [4] Ch. de Linas, *Le reliquaire de Pépin d'Aquitaine*, dans *Gazette archéologique*, 1887, t. XII, p. 41-45, les a groupés et critiqués. — [5] *Cartulaire de l'abbaye de Conques*, p. 1. — [6] Voir *Dictionn.*, t. III, au mot CIRCONCISION. — [7] *Cartulaire de l'abbaye de Conques*, p. 414. — [8] Ce coffret n'a pu être décrit par Darcel; par un regrettable sentiment de méfiance, le curé de Conques, en 1855, M. Turc-Carsalo, parvint à le dissimuler, ainsi qu'une *arcula* d'argent, dénommée châsse de sainte Foi, mais de valeur artistique secondaire. — [9] Ch. de Linas est mort sans avoir pu donner cette démonstration.

on remarque un ornement imbriqué en filigrane. Le même ornement se retrouve sur le toit occupé en partie par les représentations du Soleil et de la Lune, entourées d'une jarretière filigranée, ornée de perles et de petits saphirs cabochons. Cinq bandeaux filigranés, enchâssant dans des bâtes rabattues et garnies d'un fil granulé vingt-deux cabochons ou pierres gravées antiques, bordent cette face de la châsse. Au centre du bandeau supérieur, est fixé maladroitement, à l'aide de deux clous, un chaton d'émail champlevé sur or, de couleur vert sale translucide. De nombreuses traces de remaniement se remarquent dans toutes les parties de cette décoration.

Face postérieure. — Trois baies en plein cintre ouvertes et séparées par des pilastres filigranés et gemmés dont la tranche est garnie d'une galerie ajourée en filigrane; sur ces pilastres, des chapiteaux émaillés de rouge, de même gabbe que ceux de la face principale; au fond de ces baies enfin, sont fixés d'autres émaux verts, de même forme que celui qu'on vient de signaler, et, près de ces émaux, sur la plaque d'or qui leur sert d'excipient, on relève des traces d'inscription ou de décor (des oiseaux) exécuté au repoussé. A la partie supérieure, sur un fond estampé de motifs géométriques en forme de pointe de diamant, se détachent, en assez fort relief, deux aigles, aux ailes formées d'émaux cloisonnés, bleu, blanc et rouge. Des filigranes, des pierres cabochons ou des intailles antiques sont distribués sur les bordures. Au bout du toit sont fixés des bandeaux d'argent doré et estampé; sur les flancs, deux bandeaux gemmés semblables au bandeau central.

Flancs. — Sur le flanc gauche, une plaque en argent repoussé en partie doré : saint Jean assis et portant l'Agneau divin; sur le flanc droit, une figure d'apôtre. Ces deux plaques ont été coupées sur un autre reliquaire; la technique est très différente de celle des autres personnages. A la partie supérieure, plaques gaufrées en or jaune, quadrillage en relief; anses ou anneaux de suspension en argent doré et ciselé.



3211. — Reliquaire de Pépin d'Aquitaine, face antérieure. D'après une photographie.

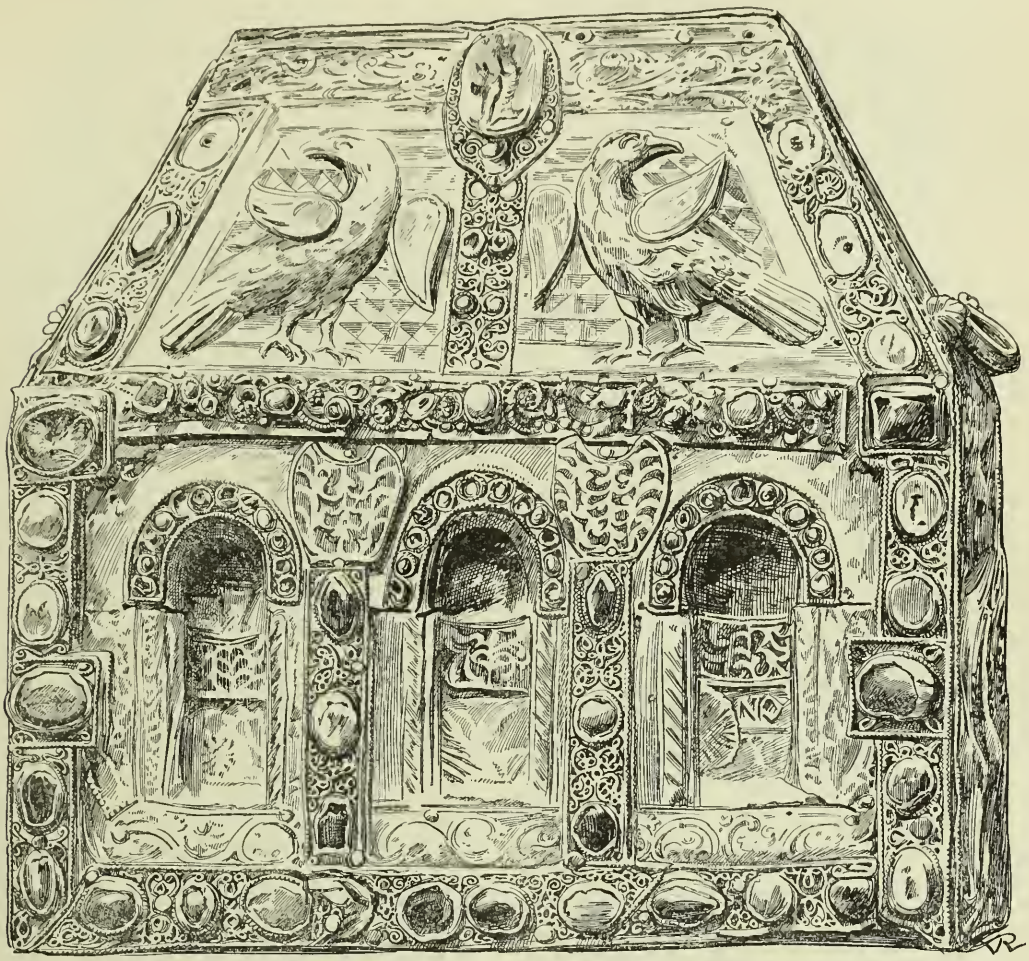
Cet objet, écrivait Émile Molinier, présente des particularités de technique que jusqu'ici on n'a nulle part signalées, il est bien difficile de se prononcer d'une façon catégorique à son égard. Peut-être a-t-on appliqué sur le reliquaire de Pepin des fragments d'un autre monument, contemporain ou plus ancien, qui serait représenté ici surtout par les émaux champlevés sur or. Les chapiteaux pourraient, par leur forme et leur décor, remonter jusqu'au VIIe ou au VIIIe siècle. Quant

au reste, aux ornements repoussés, aux émaux cloisonnés, d'un très grand éclat, je ne vois pas de difficulté sérieuse à admettre qu'ils remontent au IXe siècle; mais, dans tous les cas, il faut reconnaître qu'on a affaire ici à un monument dans la confection duquel entrent des éléments provenant de deux œuvres différentes, sans qu'on puisse du reste, soit à l'aide des textes, soit par l'examen du reliquaire lui-même, se rendre un compte bien exact de la façon dont s'est opérée cette juxtaposition.

il n'en faut pas apporter moins dans la question de l'attribution à tel ou tel centre déterminé. L'attribution, proposée par Ch. de Linas, à un moine de Conques appartient à l'ordre des hypothèses non vérifiables et simplement encombrantes.

Le reliquaire de Pépin est, en tout état, un des plus précieux spécimens que possède la France de l'art de l'orfèvrerie du IXe siècle.

V. La lanterne de saint Vincent. — Tel est le nom qu'on donne à Conques à un reliquaire que Darce



3212. — Reliquaire de Pépin d'Aquitaine, face postérieure. D'après une photographie.

« Ce qu'il faut en retenir, c'est l'existence d'un atelier d'orfèvrerie dans lequel, au IXe siècle au plus tard, on fabriquait des émaux champlevés qui n'ont rien de commun, comme aspect, avec les émaux byzantins les plus anciens, sinon l'application d'une décoration polychrome appliquée à chaud sur le métal; il faut en retenir aussi qu'au IXe siècle au plus tard, et ceci se rapporte aux ailes des aigles exécutées en émaux cloisonnés, on savait, en Occident, parfaitement imiter la technique byzantine [1]. » Si l'on doit montrer beaucoup de prudence pour fixer l'âge du monument ou plutôt des fragments dont se compose le reliquaire,

[1] Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie*, t. IV, p. 86.

a proposé de dénommer le « reliquaire de Bégon » (du nom d'un abbé de Conques). C'est un petit monument surmonté d'un dôme côtelé que soutiennent huit colonnes ou plutôt huit pilastres légèrement arrondis. Ceux-ci reposent sur un socle qui, carré à la partie inférieure, passe à l'octogone au moyen de plans qui coupent en biseau ses arêtes. La base a 0m12 de côté, et tout le monument mesure une hauteur totale de 0m30. Ce reliquaire était partout revêtu de plaques d'argent, dorées par place, excepté dans la partie supérieure de l'intervalle qui sépare les pilastres. A cet endroit, des plaques de cristal, de gypse, de corne ou de verre étaient placées pour contenir et laisser voir les reliques. Parmi les plaques en argent repoussé et ciselé qui garnissaient chaque face de la base, une seule

subsiste entière (fig. 3213). Elle représente, dans un médaillon circulaire, un homme barbu, chevelu, chevauchant un lion dont il déchire la gueule de ses deux mains. Le commencement d'inscription placé au-dessous, en caractère repousés : *auctorem mortis*, n'explique rien, mais sur la face suivante nous apprenons qu'il est question de David :

SIC NOSTER DAVID S(*a*)TANAN SVPERAVIT

Cette inscription, où l'on reconnaît un vers léonin, est surmontée d'un fragment de bas-relief qui laisse voir un bras de siège et deux pieds nus posant chacun sur un dragon. C'est tout ce qui reste d'une figure de Jésus-Christ. Le nouveau David terrasse Satan comme l'ancien David terrassait le lion qui avait attaqué son troupeau.

Sur la troisième face, il reste une main tenant un globe figurant le monde, et deux pieds nus. C'est encore le Christ, comme l'indique ce reste d'inscription qui nous le montre pasteur et agneau tout ensemble :

. . . PASTOR ET AGNVS

La quatrième face n'a conservé ni revêtement ni inscription.

Les plans inclinés, qui servent à passer de la forme carrée de la base au prisme octogone qui la surmonte, sont ornés de palmettes en repoussé, tandis qu'un rang de perles garnit toutes les arêtes. Le soubassement des pilastres n'est composé que d'une simple bande ornée de quelques traits gravés, distribués parallèlement, de place en place. La base des pilastres n'est qu'un tore, tandis que leur fût est orné d'imbrications et de rinceaux de feuillages alternant avec des bandes qui semblent monter en spirales. L'astragale du chapiteau, formée d'un tore entre deux filets, acquiert ainsi toute l'importance que la base aurait dû avoir; et le chapiteau lui-même est orné de rinceaux ou d'imbrications.

Un buste de saint, vu de face, occupe la partie inférieure de chaque entre-colonnement. Ces saints, tous assez semblables d'aspect, imberbes, avec des cheveux très longs retombant de chaque côté de la figure, portent une robe que recouvre en partie un manteau jeté sur l'épaule gauche. Ils tiennent un rouleau de la main placée du même côté, tandis que, de la main droite, ils font un signe dans lequel on peut voir la bénédiction, ou l'*acclamatio*, ou encore la demande de silence. Leur nimbe est orné, dans un orbe assez large, d'espèces de dents de scie munies d'une arête saillante. Le fond de la plaque où ces figures font saillie est orné quelquefois de petits nuages, quelquefois aussi de zones de têtes de clous rentrantes, sans qu'un de ces ornements exclue ou motive l'autre.

La partie supérieure de l'entre-colonnement était garnie de plaques transparentes qui ont été remplacées par du verre. Les pilastres qui les enchâssent portent, en guise d'architrave et de corniche, une inscription qui nous indique le donateur de ce reliquaire, l'abbé Bégon. Cette inscription, dont les lettres sont en relief, est maintenant brisée en trois fragments qui peut-être ne sont pas dans leur ordre naturel :

1) ABBAS SANCTORVM BEGO PARTES....
2) . . *h*ORVM DANIELIS TR HIC HAB*el*...
3) . . . ETH....

A. Darcel attribue ce reliquaire à Bégon, « le plus grand abbé dont Conques s'honore, » et qui vivait à la fin du XIe siècle. Mais il y a eu trois abbés Bégon, observe F. de Lasteyrie. Le premier Bégon vivait en 880, le deuxième en 980, le troisième gouverna le monastère de 1087 à 1106. L'inscription, ne précisant pas, reste à consulter les caractères archéologiques. On remarquera que, sous l'abbatiat du premier Bégon, le transfert des reliques de sainte Foi à Conques était une prouesse trop récente pour ne pas imposer encore certains ménagements, aussi le reliquaire ne porte

3213. — La lanterne de saint Vincent ou reliquaire de Begon. D'après une photographie.

nulle part le nom ni l'image de la martyre qui, à la fin du XIe siècle, revenait partout, inévitablement, inexorablement, sur les actes et les objets de l'abbaye de Conques. Au temps du premier Bégon, l'abbaye était placée sous le vocable de Saint-Sauveur dont l'image

est répétée plusieurs fois sur les plaques de métal des entre-colonnements. L'attribution à saint Vincent de ce reliquaire se justifie aussi sous l'abbatiat de Bégon (851-...) puisque c'est en 855, au dire d'Aimoin, que le moine Audaldus de Conques enleva à Valence les reliques de saint Vincent qu'on lui confisqua à Saragosse et qu'il récupéra en 863 pour les donner à l'abbaye de Castres [1], qui ne dut pas être si cruelle que d'en refuser au moins une parcelle à Conques; or, en 864, Bégon Ier recevait encore une donation pour son monastère [2].

Les caractères archéologiques du reliquaire sont encore influencés par les souvenirs de l'antiquité, les figures des médaillons, avec leur draperie, leur aspect élancé, leur finesse presque maladive, ne sont guère à comparer avec les productions postérieures de deux siècles, celles du temps de Bégon III dont la pierre tumulaire est particulièrement instructive.

Ce sont là, croyons-nous, des motifs suffisants pour attribuer la *lanterne de saint Vincent* au temps de l'abbé Bégon Ier et à la seconde moitié du IXe siècle.

VI. L'A DE CHARLEMAGNE. — Le *Liber mirabilis* explique que Charlemagne, ayant fondé un certain nombre d'abbayes, envoya à chacune d'elles un reliquaire affectant la forme d'une des lettres de l'alphabet alors usité. La lettre A serait échue à l'abbaye de Conques. Est-ce par préférence, par le sort ou pour rappeler la restauration et les bienfaits de Pépin à l'abbaye, l'auteur ne s'aventure pas sur ce terrain : *Cui monasterio Conchas, prima inter monasteria per ipsum fundata, tribuit literam alphabeti A de auro et argento ibi relinquens et suis magnis privilegiis ditans* [3]. Darcel se laissa dire qu'une autre lettre de l'alphabet existait dans une église allemande, sans qu'on pût préciser autrement [4]; aussi n'y croit-il guère et F. de Lasteyrie n'en croit rien [5], bien qu'il rappelle qu'au XIIe siècle le trésor de Saint-Julien de Brioude renfermait un C qui pouvait avoir quelque analogie avec l'A de Conques. Une sentence d'excommunication lancée au XIIe siècle offre le passage suivant : *Ex auctoritate Dei... excommunicavimus et maledicimus profundissima et immensa voragine plena et tartareorum ereditate sociata virum illum qui furatus est auream litteram beati Juliani videlicet C.* Ce document donnerait un certain air de vraisemblance au récit du *Liber mirabilis*. D'ailleurs l'existence de lettres semblables dans les églises est attestée par divers chroniqueurs du moyen âge, tels que Philippe Mouskes [6] et Bernard Gui [7].

Darcel avoue que, s'il n'avait pas lu dans la chronique de Figeac, que l'abbé Aimar, soi-disant abbé de Conques et de Figeac, en 816, donna une croix à chacun de ces deux monastères, il rejetterait l'A, d'après le caractère de l'orfèvrerie, jusqu'au XIIe siècle. Or, la plus grande partie de la chronique de Figeac et le préambule de celle de Conques ont à peine la valeur d'un roman [8]; d'après cela, on voit que l'A ne nous appartient plus. L'abbé Aimar n'est pas beaucoup plus réel que l'A de Charlemagne, dont Darcel imagina de faire l'*Alpha* d'une croix de processsion (voir *Dictionn.*, t. I, col. 23, fig. 11); hypothèse aussi ingénieuse qu'invraisemblable, puisque l'A, qui mesure quarante centimètres de longueur, exigerait une croix d'au moins deux mètres de hauteur sur 1m20 ou 1m50 de traverse et ornée aussi richement que ses accessoires, c'est-à-dire toute en or et pierreries. Or, de l'abbé magnifique qui faisait de tels présents en double exemplaire, il ne reste pas un souvenir, car la chronique de Conques-Figeac ne compte pour rien. L'A est un bijou du XIIe siècle [9], peut-être du XIe.

VII. LA STATUE D'OR DE SAINTE FOI. — La date de ce précieux monument a été controversée et certains textes sur lequels on peut s'appuyer maintenant ne permettent plus aucune hésitation. La statue a été fabriquée à Conques, où se trouvait un atelier d'orfèvrerie, sous l'abbatiat de l'abbé Étienne, qui fut en même temps évêque de Clermont (942-984). Ce n'est donc ni au IXe siècle comme pensait Darcel, ni au XIIe

3214. — Christ sur une plaque d'argent repoussé, VIIIe ou IXe siècle.
D'après A. Darcel, *Le trésor de Conques*, 1861, p. 52.

comme voulait F. de Lasteyrie, mais au Xe siècle que la statue a été fabriquée; dès lors, nous n'avons plus à l'étudier [10].

VIII. AUTRES MONUMENTS. — Leur date nous fait également écarter une série de monuments fort curieux pour l'histoire de l'orfèvrerie médiévale. Ce sont deux autels portatifs : l'un en albâtre oriental, enchâssé dans une bordure formée d'oves que circonscrit une bordure plus large, ornée d'émaux, de cabochons, de filigranes; l'autre autel, en porpyhre rouge garni d'argent niellé.

Un reliquaire dit du pape Pascal II, parce que l'abbé Bégon le fit exécuter pour renfermer une relique de la vraie croix envoyée à Conques par ce pape (XIIe siècle, 1099-1118).

Un reliquaire en forme de triptyque, chargé de filigranes et d'inscriptions, en argent doré et bordé d'un rang de perles fait au repoussé (XIIIe siècle).

Statuette représentant la Vierge Marie et l'enfant Jésus, en argent repoussé, doré par parties. C'est un ouvrage de médiocre intérêt (XIIIe siècle).

Statuette de sainte Foi, debout (XVe siècle).

Ceinture de sainte Foi (XIIIe siècle ou après).

Quelques autres pièces d'époque plus récente et qu'il n'y a pas lieu, semble-t-il, d'énumérer.

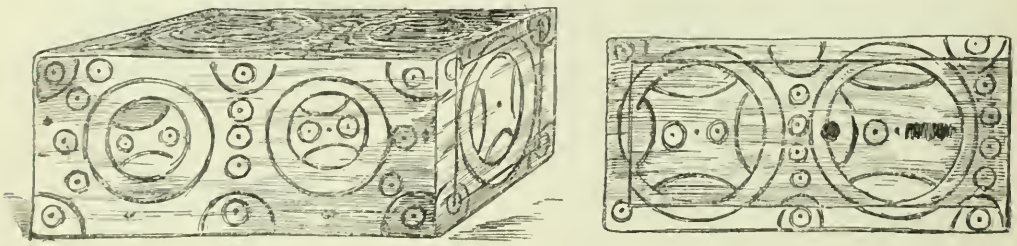
Christ bénissant. — Sur le dos de la statue assise de sainte Foi on a appliqué une plaque d'argent représentant la tête du Christ (fig. 3214). Ce repoussé est

[1] *Historia translat. S. Vincentii*, dans *Acta sanct. O. S. B.*, sæc. IV, part. 1, p. 643. — [2] Cartulaire, fol. 123 v°. Cf. Desjardins, dans *Bibl. École des chartes*, 1872, t. XXXIII, p. 278. — [3] *Liber mirabilis*, Bibl. nat., recueil de Doat, n. 143, 144; Gaujal, *Études historiques sur le Rouergue*, 1859, t. IV, p. 394. — [4] Darcel, *op. cit.*, p. 31; Ch. de Linas, dans *Gazette archéologique*, 1887, t. XII, p. 44, a entendu parler d'un B correspondant à l'A de Conques. — [5] F. de Lasteyrie, *op. cit.*, p. 62. — [6] Philippe Mouskes, vs. 3686. Cf. G. Paris, *Histoire poétique de Charlemagne*, in-8°, Paris, 1865, p. 356. — [7] Bernard Gui, *Fleurs des chroniques*. Il n'a plus donné la liste des monastères comme il se proposait de le faire. Cf. Bibl. nat., lat. *1771*, nouv. acquis., fol. 44 v°; lat. *4976 A*, fol. 53. — [8] G. Desjardins, *op. cit.*, p. 263-264. — [9] Voir deux bonnes reproductions dans Darcel, *op. cit.*, pl. VII, et dans *Trésor des églises exposé au Trocadéro*, pl. 18. — [10] É. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie*, in-fol., Paris, 1901, t. IV, p. 108-113.

d'une barbarie excessive, encore augmentée par les contusions qui l'ont tout bossué. Ce Christ, reconnaissable à son large nimbe crucifère, est imberbe et porte la chevelure coupée ras. D'une main, il tient le livre fermé, peut-être l'autre main bénissait ou tenait un sceptre. Malgré sa barbarie, ce morceau est intéressant. Plaqué dans le dos de la statue, en une place que protège le dossier du fauteuil, Darcel n'a pu qu'à grand'peine introduire un morceau de cire à modeler pour en prendre l'empreinte; ce morceau doit être antérieur au reste de l'œuvre et l'assembleur de la statue aura jugé pouvoir l'utiliser comme remplissage en un endroit que le fauteuil cachait à tous les regards [1].

IX. Coffret. — Il s'agit d'un coffret à reliques en os, de forme rectangulaire et aplatie, dans lequel se trouvent encore deux authentiques de reliques, d'ailleurs à peu près illisibles, du VIIIe siècle.

La décoration de ce coffret est si simple qu'elle ne mériterait pas une mention, n'était son antiquité. C'est le modèle en faveur chez les tablettiers mérovingiens et parfaitement compatible avec leur ignorance. Avec la pointe et la branche d'un compas, ils tracent des cercles concentriques, vont un peu plus loin et recommencent [2] (fig. 3215).



3215. — Coffret en os, de Conques. D'après Molinier, *Le trésor de la cathédrale de Coire*, 1895, p. 39.

X. Pierres antiques. — Toutes ces pierres sont païennes ou profanes, sauf une très grossière, représentant un homme debout, marchant appuyé sur deux hampes terminées en croix trifoliées [3].

XI. Phylactère. — Sur un assez mauvais reliquaire de bois couvert littéralement « de pièces et de morceaux [4] » se trouve, parmi d'autres fragments dénués d'intérêt, un très ancien débris qui consiste en plusieurs cercles concentriques d'argent doré servant de monture à un gros chaton de verre de couleur gris bleu; la sertissure porte neuf perles solidement enchâssées (fig. 3216). Un jonc strié la sépare d'un anneau de verres pourpres triangulaires qu'entoure un second anneau en argent niellé; deux joncs, séparés par une partie lisse légèrement conique, bordent le tout. Des quatre plaques niellées qui devaient accompagner cette partie circulaire, il n'en reste que trois. Malgré l'irrégularité de leurs formes, il est facile de voir que ces plaques devaient, dans l'origine, composer les quatre faces d'une pyramide tronquée, dont le cercle que nous venons de décrire occupait la partie supérieure. Des places sont réservées dans le dessin niellé de l'anneau et des plaques pour la sertissure de pierres qui manquent aujourd'hui, à l'exception de deux, qui sont peut-être des additions postérieures.

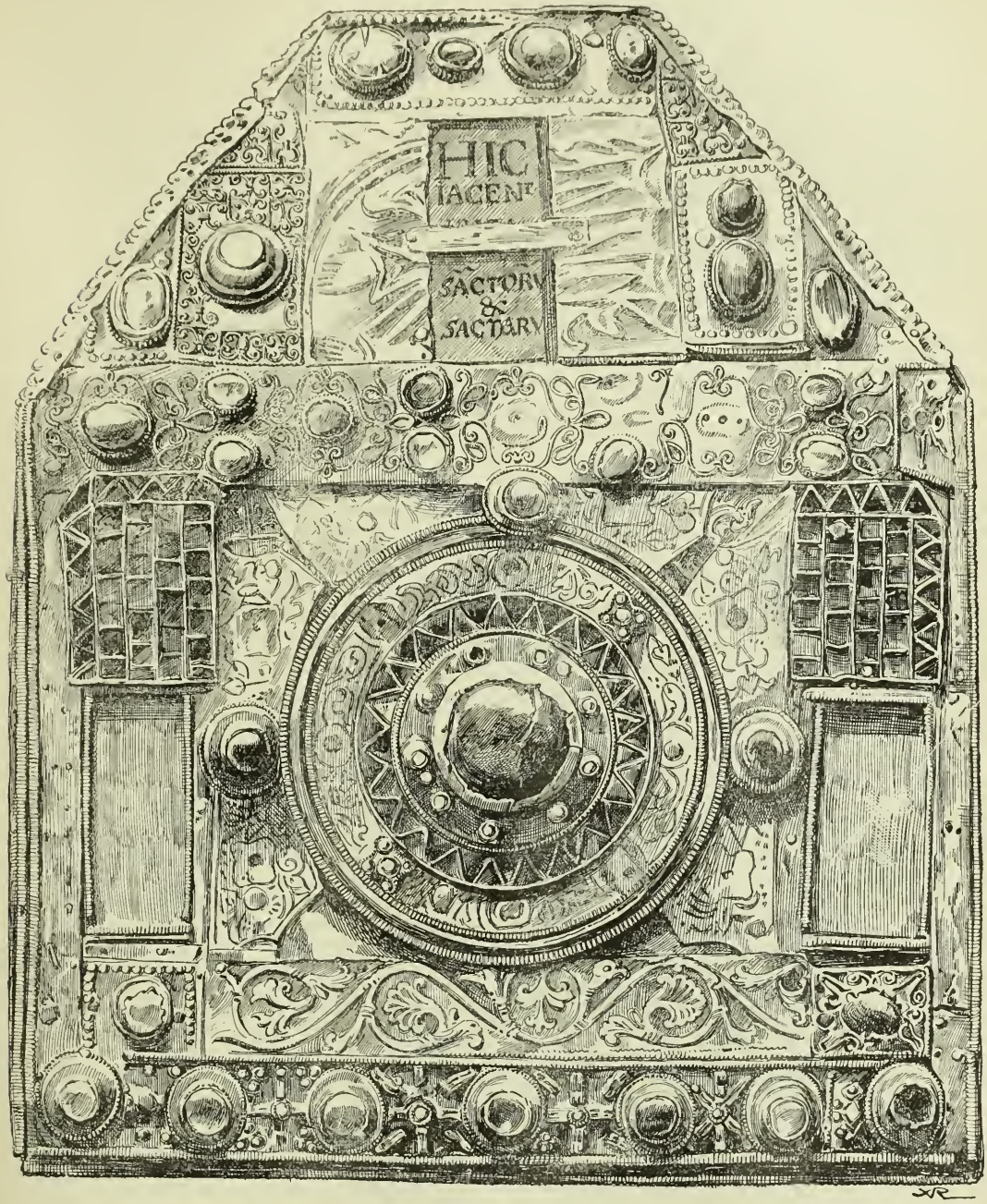
Le dessin de ces nielles, où les feuilles cordiformes se trouvent alliées avec les feuilles trilobées, où des oiseaux becquètent les graines en forme de points, où l'on rencontre même les lacs mérovingiens, la présence des grenats si communs sur les bijoux francs, la grossièreté du travail, tout indique le VIIIe siècle.

Le même reliquaire a reçu en outre deux fragments de plaques semblables à un troisième placé sur le deuxième reliquaire. Ces trois fragments quadrangulaires avec un angle rabattu se composent d'une bordure en morceaux de verre triangulaires encadrant un fond de plaques carrées. Ces morceaux de verre sont cloisonnés dans des bandes d'or fixées sur un fond, comme à l'épée de Childéric et aux couronnes de Guarrazar. Ces plaques sont très mutilées, beaucoup d'alvéoles y sont vides et plusieurs ont été garnis de verres blancs ou colorés en bleu et en vert, sans que nous puissions dire si la présence de ces verres non pourpres est le résultat d'une restauration. Quant aux verres blanc verdâtre, on en retrouve sur les bijoux mérovingiens les mieux caractérisés. Les grenats sont obtenus ici par du verre doublé et cloisonné; mais, au lieu d'être recouvert d'une seule mince couche de verre pourpre, comme celui qu'on fabrique pour les vitraux, le verre incolore y est compris entre deux couches également colorées.

XII. Bibliographie. — A. Bouillet, *L'église et le trésor de Conques (Aveyron), notice descriptive*, in-16, Mâcon, 1892; *Une visite à Conques*, dans *Notes d'art et d'archéologie*, 1892, t. IV, p. 32-39; *Liber miraculorum sancte Fidis, publié d'après le ms. de la bibl. de Schlestadt, avec une introd. et des notes*, in-8°, Paris, 1897; *Un ms. inconnu du Lib. mir.*, dans *Mém. Soc. antiq. de France*, 1899, p. 221-233. — L. Bréhier, *Les origines de la sculpture romane*, dans *Revue des deux mondes*, 15 août 1912, p. 887-888. — De Castelnau-d'Essenault, *L'église abbatiale de Conques (Aveyron)*, dans *Congrès archéol. de France*, 1863-1864, t. XXX, p. 180-200, pl. — Le même et Trapaud de Lacombe, *L'église abbatiale de Conques*, dans *Mémoires de la Soc. lettr. Aveyron*, 1859-1867, t. CCCL-CCCLXVIII, 2 pl. — M. Constans, *Conques, église de Sainte-Foy*, dans *Mém. Soc. lettr. Aveyron*, 1881-1886, t. XIII, p. 207-211. — Crosnier, *Sur le portail de l'église de Conques en Rouergue*, dans *Bull. Soc. nivern.*, 1854, t. I, p. 59. — A. Darcel, *Trésor de Conques*, dans *Annal. archéologiques*, 1851-1861, t. XI, p. 1-5, 238; t. XVI, p. 77-89, 277-279; t. XX, p. 215-224, 264-274, 327-333; t. XXI, p. 39-46, 113-120, 181-194, et 16 pl.; *Trésor de l'église de Conques*, in-8°, Paris, 1861; *Trésor des églises et objets d'art français appartenant aux musées exposés en 1889 au palais du Trocadéro*, in-4°, Paris [1890?], t. I, pl. 6, 7, 16, 17, 18, 30, 31, 33, 34. — G. Desjardins, *Essai sur le cartulaire de l'abbaye de Sainte-Foy de Conques en Rouergue (IXe-XIIe siècles)*, dans *Bibl. de l'École des chartes*, 1872, t. XXXIII, p. 254-282; *Cartulaire de l'abbaye de Conques en Rouergue*, dans *Documents historiques publiés par la Société de l'École des chartes*, in-8°, Paris, 1879. — J. Destrée, *Le trésor de*

[1] A. Darcel, *op. cit.*, p. 52-53. — [2] É. Molinier, *Le trésor de la cathédrale de Coire*, in-fol., Paris, 1895, p. 39. — [3] A. Darcel a oublié ou négligé quatre camées ou intailles. Cf. Desjardins, dans *Bibl. de l'École des chartes* 1872, t. XXXIII, p. 255, note 1. — [4] A. Darcel, *op. cit.* p. 67, n. 4, pl. XIV; p. 36-38, pl. IX; *Trésor des églises et objets d'art français appartenant aux musées exposés au Trocadéro en 1889*, pl. 6 et 7.

Conques, dans *Annales de la Soc. d'archéol. de Bruxelles*, 1901, t. v, p. 432-479, 16 pl. — M. A. de Gaujal, *Études historiques sur le Rouergue*, 1 vol. in-8°, Paris, 1858-1859, t. iv, p. 391 sq. — Ghesquierus, *De S. Fide d'Aquitaine au trésor de l'abbaye de Conques en Rouergue*, dans *Gazette archéologique*, 1887, t. xii, p. 37-49, 291-297, pl. 6, 37, 38. — L. Levillain, *Notes sur l'abbaye de Conques*. I, *La date de la translation des reliques de sainte*



3216. — Reliquaire de Conques.

D'après A. Darcel, *Trésor des églises et objets d'art exposés en 1889, au Trocadéro*, 1890, t. I, pl. 6.

virgine et martyre ac sociis Aginni in Aquitania mm., dans *Acta sanct.*, octobr. t. iii, p. 263-288. — F. de Lasteyrie, *Observations critiques sur le trésor de Conques et sur la description qu'en a donnée Darcel*, dans *Mémoires de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1865, IIIe série, t. viii, p. 48-68. — Ch. de Linas, *Le reliquaire de Pépin Foi, d'Agen à Conques*, dans *Revue Mabillon*, 1907, t. iii, p. 99-115. — F. Lot, *Sur la date de la translation des reliques de sainte Foi d'Agen à Conques*, dans *Annales du Midi*, 1901, t. xvi, p. 502-508. — B. Massabie, *Question de prééminence entre les abbayes de Conques et de Figeac laissée à l'état de doute par les conciles du*

XIe siècle et par les annalistes du XVIIIe, aujourd'hui résolue avec toute la certitude désirable, in-12, Figeac, 1879. Cf. A. M. dans la *Revue hist. du droit*, 1882, t. XVIII, p. 185-186. — P. Mérimée, *Notes d'un voyage dans le midi et dans l'orient de la France*, 2 vol. in-8°, Paris, 1835 (description de l'église); *Extrait d'un rapport ...sur l'abbaye de Conques*, dans *Bulletin monumental*, 1838, t. IV, p. 225-242, 2 pl; *Notes d'un voyage en Auvergne*, in-8°, Paris, 1838, p. 169-192. — É. Molinier, *Le trésor de la cathédrale de Coire*, in-fol., Paris, 1895, p. 39; *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie du Ve à la fin du XVIIIe siècle*, t. IV, *L'orfèvrerie religieuse et civile*, in-fol., Paris, 1901, p. 85-87, pl. III; p. 108-119, pl. IV. — E. Rupin, *Album du trésor de Conques*, 12 pl. — L. Saltet, *Études sur les origines des indulgences. Le diplôme d'indulgence pour la construction de l'église de Conques*, dans le *Bull. de littér. eccléS.*, 1902, p. 120-126; *Étude critique sur la Passion de sainte Foy et de saint Caprais*, dans même revue, 1899, t. I, p. 175-190. — R. Thomassy, *Fondation de l'abbaye de Conques*, dans *Université catholique*, Nancy, 1847, p. 29-35. — De Vic et Vaissete, *Histoire générale de Languedoc*, in-4°, Toulouse, 1876, t. IV, p. 471-474. — C. Veyman, *Analecta V. Appollinaris Sidonius und die Miracula S. Fidis*, dans *Hist. Jahrb.*, 1899, t. XX, p. 55-71.

H. Leclercq.

CONSÉCRATION ÉPISCOPALE. — I. Le terme *consecratio episcopi* dans la tradition ecclésiastique. II. L'élection épiscopale : 1° son souvenir dans le titre même de la fonction liturgique; 2° son influence sur les rites de la consécration; 3° nombre des évêques assistants; leur consentement à la consécration. III. Jour réservé à la consécration épiscopale. IV. Le rit authentique : l'imposition des mains : 1° antiquité et universalité du rit; 2° formes diverses de l'imposition des mains. L'imposition du livre des évangiles. V. La prière de consécration : 1° formules orientales; 2° la formule romaine rédigée pour l'ordination du pape; 3° son adaptation à la consécration des évêques. VI. Les onctions de saint chrême. VII. Les insignes pontificaux. VIII. Couronnement et intronisation : 1° tradition de la mitre aux nouveaux évêques; 2° couronnement de l'évêque de Rome; 3° intronisation et acclamations. IX. Le *natalis episcopi* ou anniversaire de consécration. X. Bibliographie.

I. Le terme *consecratio episcopi* dans la tradition ecclésiastique. — Le rite qui confère aux nouveaux évêques la plénitude des pouvoirs spirituels appartient au formulaire des Ordinations. Personne cependant ne s'étonnera que nous l'en séparions ici, nous ne faisons que nous conformer à la terminologie du Pontifical romain et à l'usage même de la langue française. Le Pontifical en effet emploie, pour désigner les ordres mineurs et les trois ordres majeurs, le terme générique de *ordinatio* ; à l'épiscopat il réserve celui de *consecratio* : *de consecratione electi in episcopum*. On ne saurait guère, il est vrai, invoquer l'antiquité à l'appui de cette distinction. Au moyen âge encore, *ordinatio* et *consecratio* se disent indifféremment de la promotion à tous les degrés de la hiérarchie ecclésiastique. Dans les rituels anciens, le terme *ordinatio* s'applique en général à la fonction tout entière, le mot *consecratio* désignant plus spécialement la formule principale, la prière de consécration [1].

On perçoit cependant chez les écrivains ecclésiastiques une tendance à désigner sous le nom de *consecratio* les ordinations de l'évêque, du prêtre et du diacre, à la différence de toutes les autres. Saint Léon, par exemple, associe les prêtres et les diacres aux évêques dans leur privilège de recevoir l'ordination le dimanche : *presbyteros et diaconos circa quos* PAR CONSECRATIO *fieri debet* [2]; et ailleurs, en parlant des mêmes ordres : *his qui consecrandi sunt... sacra benedictio conferatur* [3]. L'ancienne collection canonique connue sous le titre de *Statuta Ecclesiæ antiqua* dit également du diacre : *non ad sacerdotium sed ad ministerium* CONSECRATUR, bien que constamment elle emploie la formule *diaconus cum ordinatur, sacerdos cum ordinatur, episcopus cum ordinatur* [4]... Ces canons ecclésiastiques évitent d'appliquer le terme *consecratio* aux sous-diacres; mais Amalaire, au IXe siècle, n'a plus le même scrupule [5], bien qu'à la même époque le VIIIe *Ordo* romain fasse encore nettement la distinction [6].

L'appellation *consecratio* (*episcopi*), *ad consecrandum* (*episcopum*), expressément réservée aux évêques, paraît assez tardivement dans les pontificaux. Par exception, on la rencontre au Xe siècle dans un *Ordo* romain du cardinal Gaetani [7]; l'*Ordo romanus vulgatus*, qui a joui à cette époque d'une grande autorité, ignore encore cette distinction. Les pontificaux de Durand de Mende au XIIIe siècle [8] et de la chapelle papale au XIVe [9] ont au contraire contribué à la faire adopter partout en Occident. Le Pontifical romain l'a introduite définitivement dans le langage ecclésiastique [10].

II. L'élection épiscopale. — 1° *Son souvenir dans le titre même de la fonction liturgique.* — L'Église, interprète de la pensée de saint Paul en ses deux Épîtres à Timothée et à Tite, a toujours montré une sollicitude particulière dans le choix de ses pasteurs suprêmes. La phrase de saint Léon résume si parfaitement la pensée des siècles à cet égard que le concile de Trente n'a cru mieux faire que la reproduire [11] : *Quod si in quibuslibet ecclesiæ gradibus providenter scienterque curandum est, ut in Domini domo nihil sit inordinatum nihilque præposterum, quanto magis elaborandum est ut in electione ejus qui supra omnes gradus constituitur non erretur? Nam totius Domini familiæ status et ordo nutabit, si quod requiritur in corpore, non inveniatur in capite.* La procédure canonique touchant le choix des évêques a varié avec les époques; nous n'avons pas à la retracer ici; notre seul objet est de signaler les influences qu'ont exercées les détails de l'élection épiscopale sur le rit même de la consécration.

Et d'abord les noms traditionnels de l'ordination ont conservé le souvenir de l'élection et de la nomination. *L'ordinatio* des latins implique au premier chef l'idée d'établissement, de constitution dans un ordre, dans une hiérarchie déjà existante. Le terme grec χειροτονία indique de plus le choix, l'élection à mains levées. Χειροτονέω, de χείρ et τείνω, veut dire étendre la main. Aussi le mot χειροτονία est-il susceptible d'une double acception : dans la langue ecclésiastique, il désignera premièrement l'élection, comme dans la langue classique, et, par extension, on le dira du geste sanctificateur, l'imposition des mains. Saint Paul l'emploie certainement dans le premier sens lorsqu'il dit de Tite « qu'il a été choisi, χειροτονηθείς, par les églises » pour l'accompagner dans ses

[1] Cf. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. I, c. VIII, art. XI; J.-A. Assemani, *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ*, Romæ, 1757, t. VIII, *Sacra latinæ Ecclesiæ ordinationes*. — [2] *Epist.*, VI, *ad Anastasium*, 6, *P. L.*, t. LIV, col. 620. — [3] *Epist.*, IX, *ad Dioscorum*, 1, *ibid*, col. 625. — [4] *P. L.*, t. LVI, col. 887-888. — [5] *De ecclesiasticis officiis*, l. II, c. XI, *P. L.*, t. CV, col. 1085-1086. — [6] *Ordo romanus VIII*, 2, 3, 4, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1001. — [7] J. Morin, *Comment. de sacris ordinationibus*, *Ordo XI*; Assemani, *Codex liturgicus*, t. VIII, p. 146. — [8] Catalani, *Pontificale romanum commentario perpetuo ornatum*, in-4°, Paris, 1850, t. I, p. 376. Le *Cod. lat. 733* de la Bibl. nat., à Paris (XIVe siècle), se contente pourtant du titre *De ordinatione episcopi*. P. Batiffol, *Le Pontifical romain*, dans *Bull. d'anc. litt. et d'arch. chrét.*, 1912, — [9] Martène, *De antiq. Eccl. ritib.*, l. I, c. VIII, art. XI, ord. 17. — [10] Batiffol, *loc. cit.*, n. 1. — [11] S. Léon, *Epist.*, XII, 2, *P. L.*, t. LIV, col. 647; *Conc. Trident.*, sess. XXIV, *De reformat.*, 1.

prédications [1]; et c'est exclusivement en ce sens, semble-t-il, que la *Didachè* prescrit aux communautés de se choisir des évêques, χειροτονήσατε ἑαυτοῖς ἐπισκόπους [2]; de même saint Ignace, en plusieurs endroits de ses lettres, ne l'entend certainement que du choix pur et simple [3]. Mais déjà peut-être ce terme a-t-il sa seconde acception dans le passage des Actes où il est question des *presbyteroi* que Paul et Barnabé instituèrent pour le gouvernement des églises de Galatie : χειροτονήσαντες πρεσβυτέρους [4]. Nous savons en effet par saint Paul lui-même que la collation de l'ordre s'accomplissait déjà par une imposition des mains, ἐπίθεσις τῶν χειρῶν [5].

Dans la langue liturgique, χειροτονία, qui signifiait donc primitivement la seule élection, ne désigna plus, et cela de bonne heure, que la fonction de l'ordination. Le concile de Nicée de 325 en fournit un exemple frappant : *après* l'élection, dit-il, on doit procéder à la consécration de l'évêque, τότε τὴν χειροτονίαν ποιεῖσθαι [6]. Saint Jérôme définit de même : χειροτονίαν, *id est ordinationem clericorum quæ non solum ad imprecationem vocis, sed ad impositionem impletur manus* [7]. Saint Isidore de Péluse emploie indifféremment les deux expressions χειροθεσία et χειροτονία pour désigner les ordinations [8]. C'est qu'en effet le vrai terme signifiant le geste de l'imposition des mains, χειροθεσία, existait déjà dans la langue sacrée. Et pourtant c'est la χειροτονία qui devait définitivement l'emporter. Les *Constitutions apostoliques* marquent clairement les acceptions spéciales de l'une et l'autre expression; pour elles, χειροτονία c'est toujours l'ordination [9], χειροθεσία les simples bénédictions. « L'évêque, disent-elles, bénit, ordonne, offre le sacrifice, χειροθετεῖ, χειροτονεῖ, προσφέρει...; le prêtre bénit, mais il n'ordonne pas, πρεσβύτερος χειροθετεῖ, οὐ χειροτονεῖ [10]. » Dans la tradition grecque postérieure, l'usage du mot χειροτονία n'a plus varié; il est constamment réservé aux ordinations, en particulier dans les rubriques des eucologes [11]. Il a même passé tel quel en certains idiomes étrangers, en syriaque [12] et en copte [13], par exemple.

Dans les documents anciens, κατάστασις est le terme employé comme synonyme de χειροτονία, dans le sens primitif de l'*ordinatio* : il désigne proprement choix et établissement. C'est le mot dont se sert saint Clément, dans le célèbre passage de son Épître où il mentionne la transmission du pouvoir épiscopal par les apôtres [14]. On le retrouve au concile de Nicée, canon 4, pour désigner le choix du candidat, et en un sens analogue, dans ce titre du sacramentaire de Sérapion, χειροθεσία καταστάσεως ἐπισκόπου [15].

2° *Influence de l'élection épiscopale sur les rites de la consécration.* — Toute une portion des rituels, tant anciens que récents, a été influencée directement par la procédure canonique relative à l'élection et à sa ratification par l'autorité compétente.

Bien que la discipline réglant les élections épiscopales ait varié avec les époques et les contrées, les différents documents liturgiques s'entendent sur l'essentiel des formalités qui précèdent la consécration du candidat. Il y a toujours présentation par le corps électoral, examen de l'élu et agrément donné par les évêques présents. On verra au paragraphe suivant que cette nécessité, d'avoir l'assentiment des évêques de la province qu'il était d'usage de convoquer à cette occasion, a donné naissance à la loi ancienne qui réclame la présence de trois évêques au moins. Pour l'instant, il s'agit surtout de la présentation de l'élu et de l'examen auquel il est soumis.

Dans les collections canoniques anciennes, où l'on trouve les usages des premiers siècles, les détails sont peu abondants. La *Constitution ecclésiastique égyptienne*, du IIe ou IIIe siècle environ, dit seulement que « l'élu du peuple tout entier doit être agréé » par l'autorité supérieure [16]. Mais, de bonne heure, les documents relatent les différentes formalités qui accompagnent la présentation de l'élu. C'est d'abord la déclaration toute simple : *dicat populus : Nos eligimus eum* [17], selon la prescription des *Canons d'Hippolyte* (IIIe siècle environ). Plus tard, on exige que la déclaration soit écrite en due forme : les électeurs ont dû rédiger une charte d'élection, le ψήφισμα, selon le terme emprunté à l'antiquité; la pièce est adressée au patriarche, et lecture en est donnée au moment de la présentation. C'est la règle qu'énonce le rituel copte [18], héritier direct des Canons d'Hippolyte et de la Constitution égyptienne; nous retrouverons cet usage en Occident.

En Syrie, l'examen de l'élection et de la charte, ψήφισμα [19], par les évêques amène un autre rit que l'Occident connaît également. On demande aux électeurs ou à leurs représentants une attestation publique qui prouvera que leur candidat est vraiment digne du caractère épiscopal; et les *Constitutions apostoliques* (fin du IVe siècle) n'oublient pas de mentionner l'acclamation trois fois répétée : Ἄξιος, il est digne [20].

Les formulaires romains de l'ordination, lesquels, depuis longtemps, font loi dans tout l'Occident, ont

[1] II Cor., VIII, 19. — [2] *Didachè*, c. XV, édit. Funk, *Patres apostolici*, Tubingæ, 1901, t. I, p. 32. — [3] *Epist. ad Philadelph.*, c. X, 1; *ad Smyrnæos*, c. XI, 2; *ad Polycarpum*, c. VII, 2, édit. Funk, *op. cit.*, t. I, p. 272, 284, 294. Cf. Funk, *ibid.*, p. 34, note 1. — [4] Act., XIV, 23. — [5] I Tim., IV, 14; II Tim., I, 6. Cf. Act., VI, 6; I Tim., V, 22. — [6] *Conc. Nic.*, can. 4. Mansi, *Concil. ampl. coll.*, t. II, col. 669; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 539-545. — [7] *In Isaiam*, l. XVI, *P. L.*, t. XXIV, col. 569 c. — [8] *Epistol.*, l. I, XXVI; l. II, LXXI, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 200, 513. Le sacramentaire de Sérapion emploie aussi comme titre de la formule de la consécration épiscopale la locution χειροθεσία καταστάσεως ἐπισκόπου (édit. Funk, *Didascalia et Constit. apostolorum*, Paderborn, 1905, t. II, p. 191). On rencontre dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, XLIII, 9, *P. G.*, t. XX, col. 616, l'expression χειροεπιθεσία. — [9] Cf. Funk, *Didascalia et Constit. apostolorum*, Paderborn, 1905, t. II, p. XV. — [10] *Constit. apost.*, VIII, XXVIII, 2, 3, édit. Funk, *ibid.*, t. I, p. 530. — [11] Goar, Εὐχολόγιον, *passim*; Assemani, *Codex liturgicus*, Romæ, 1762-1763, t. XI, *passim*; Dmitrievsky, Εὐχολόγια, Kiev, 1901. Cf. J. Behm, *Die Handauflegung im Urchristentum*, Leipzig, 1911, p. 99, note; Fr. Hallier, *De sacris electionibus...*, éd. Migne, *Theol. curs.*, t. XXIV, p. 161-166. — [12] F. Nau, *Testament de Notre-Seigneur*, dans *Le canoniste contemporain*, 1908, p. 80. — [13] Denzinger, *Ritus Orientalium*, t. II, p. 18. — [14] *Epist. ad Cor.*, XLIV, 23, édit. Funk, *Patres apostol.*, t. I, p. 116. Cf. *Didascalie des apôtres*, I, 3 (= *Const. apostoliques*, I, III), édit, Funk, *Did. et Const. apost.*, t. I, p. 32-33. — [15] Cf. édit. Funk, t. II, p. 191. — [16] *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, édit. Funk, Paderborn, 1905, t. II, p. 98. Ce passage confirme le témoignage de saint Clément, *Ad Cor.*, XLIV, 3; cf. Funk, *Die Bischofswahl*, dans *Kircheng. Abhandl. u. Unters.*, t. I, p. 24 sq.; Th. Schermann, *Ein Weiherituale der röm. Kirche am Schlusse des I Jahrh.*, 1913, p. 14 sq., voit dans l'ordo de la *Const. égypt.* un document de la fin du Ier siècle. — [17] *Canons d'Hippolyte*, 7, édit. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1898, p. 505. — [18] Denzinger, *Ritus Orientalium*, t. II, p. 19. Nous parlerons plus loin au § IV des différentes rédactions et éditions de l'ordinal copte. — [19] La charte d'élection est mentionnée par Sozomène, *Hist. eccl.*, l. III, c. XVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1085, et au concile de Chalcédoine de 451, act. XVI, Mansi, *Concil. ampl. coll.*, t. VII, col. 428 *d*. Sévère d'Antioche, *Select letters*, édit. Brooks, London, 1904, t. II, p. 212. — [20] *Constitutions apostoliques*, l. VIII, IV, 5, Funk, *Didasc. et Const. apost.*, t. I, p. 472. Même mention dans l'*Epitome*, ou résumé du VIIIe livre des *Constitutions apostoliques*, Funk, *ibid.*, t. II, p. 77-78; et dans l'*Octateuque de Clément*, l. V, autre document syrien du Ve siècle environ. F. Nau, *L'Octateuque de Clément*, dans *Canoniste contemporain*, 1911, p. 412. Cf. P. Cagin, *Te Deum ou Illatio*, Solesmes, 1906, p. 269, note.

donné beaucoup plus de développement que les rituels orientaux aux rites de la présentation du candidat.

La règle énoncée par les collections canoniques anciennes avait été remise en vigueur par saint Léon : *Qui præfuturus est omnibus, ab omnibus eligatur* [1]. *Ille omnibus præponatur quem cleri plebisque consensus concorditer postularit* [2]. Parlant de sa propre élection, saint Léon atteste que les choses s'étaient passées ainsi : *Juvate votis*, dit-il à la communauté de Rome, *quem desideriis expetistis, ut... judicia vestra non fluctuent* [3]. Le droit canon [4] avait enregistré ces décrets si sages, qui auraient toujours et partout réglé les élections épiscopales si les passions humaines n'étaient venues se mettre à la traverse. Les formulaires liturgiques continuèrent à s'y conformer, en dépit des modifications qui s'introduisirent dans la suite des temps; jusqu'au XIIIe siècle, ils mentionnent communément l'élection par les clercs et tout le peuple [5].

C'est ce qu'on voit en particulier dans le *decretum* ou charte d'élection que les électeurs devaient rédiger et adresser au métropolitain ou au plus ancien des évêques de la région. On voit même, par un passage d'une lettre du pape Symmaque à saint Césaire d'Arles, au VIe siècle, que le *decretum* avait précisément pour but d'attester l'unanimité des suffrages; et pour la mieux garantir, les métropolitains devaient envoyer un député qui surveillât la rédaction de la pièce : *decretum sine visitatoris præsentia nemo conficiat, cujus testimonio clericorum ac civium possit unanimitas declarari* [6]. Plusieurs formules du *decretum electionis* se sont conservées. Il y en a plusieurs dans le *Liber diurnus* des souverains pontifes : l'une d'elles concerne le pape nouvellement élu, et semble avoir été rédigée en 617 pour le pape Boniface V; les autres sont adressées au souverain pontife lui-même et relatent la nomination de titulaires aux évêchés suburbicaires [7]. On connaît également plusieurs « décrets » d'évêques français envoyés par le clergé aux métropolitains qui devaient les consacrer; car de même que les évêques d'Italie devaient recevoir leur ordination à Rome, des mains du pape, de même le droit réservait aux métropolitains le privilège de consacrer leurs suffragants au siège même de leur juridiction [8]. Certains sacramentaires ont consigné le texte de ces décrets dans leur rituel de consécration. Tel un manuscrit du Xe siècle, qui avait appartenu jadis à l'abbaye de Corbie : conformément à la discipline romaine, le *decretum* est rédigé au nom de la communauté entière, *cunctus clerus omnisque populus sanctæ ill. Ecclesiæ* [9]... Dans un *Ordo* romain de la même époque, la pièce est adressée au pape et contient la même formule : *Beatissimo papæ... clerus et populus ill. Ecclesiæ... Credimus non latere... quod nostra ecclesia suo sit viduata pastore... Quapropter... communi voto atque consensu eligimus nobis in pontificem illum* [10]... C'est le texte qui s'est conservé dans le Pontifical romain avec une légère modification qui reflète la discipline du XIIIe siècle [11] : à la phrase *clerus et populus ill. Ecclesiæ*, on a substitué l'expression *capitulum N. Ecclesiæ* [12]. L'ancienne législation avait été changée : les élections épiscopales étaient désormais réservées aux chapitres des cathédrales. Ce privilège laissait subsister le droit de confirmation par le métropolitain; ce dernier pouvoir fut à son tour abrogé, et le Saint-Siège se vit dans la nécessité de retirer à soi le droit de pourvoir à tous les évêchés, comme il le faisait jusque-là pour les métropoles [13]. S'il y a encore, en certaines contrées, élection par les chapitres ou les évêques, cette formalité n'a d'autre but que de présenter des candidats au choix du souverain pontife, qui nomme directement. Aussi la lecture du *decretum*, qui contenait une demande adressée au métropolitain de confirmer l'élection et de conférer l'ordination, n'a-t-elle plus de raison de figurer dans les cérémonies de la consécration épiscopale. On l'a remplacée par la présentation du *mandatum apostolicum*, où sont relatées la décision pontificale et la permission de procéder à la consécration.

On a également supprimé l'examen que le métropolitain faisait subir au candidat aussitôt après la lecture du *decretum*. Ce *scrutinium serotinum* — c'est le nom qu'on lui donnait en souvenir de la liturgie baptismale — avait été emprunté à l'usage romain. On en trouve l'analyse détaillée dans l'*Ordo romanus VIII* de Mabillon [14], du IXe siècle environ, et le rit s'accomplissait encore au XIVe siècle toutes les fois que le pape ordonnait un évêque [15]. Il a complètement disparu depuis que la chapelle papale a adopté le Pontifical romain. Il n'avait plus de titre à demeurer dans ce recueil à l'usage de tous les évêques, puisqu'un évêque quelconque ne pouvait plus prétendre examiner l'élection d'un candidat que le souverain pontife lui-même avait nommé ou au moins confirmé. Cependant le premier rédacteur du Pontifical romain, Augustin Piccolomini, inséra, dans son édition de 1485, le *scrutinium serotinum* à la suite du rituel de la consécration épiscopale, *non tam ad necessitatem*, dit-il, *quam ad voluptatem atque etiam ad utilitatem lectoris*; car, ajoute-t-il, *pleraque ibi sunt cognitu digna, et quæ sanctam vetustatem redolent noluimus omittere* [16]. Le dominicain Albert Castellani crut bon cependant de supprimer complètement la pièce dans l'édition corrigée du Pontifical qu'il publia à Venise en 1520 [17]. Les éditeurs de Venise de 1572 furent mieux inspirés [18] en l'insérant en appendice à la *pars III*a, sous le titre *De scrutinio serotino quo antiqui utebantur antequam electus in episcopum consecraretur*, titre qu'elle a conservé depuis.

A l'examen du *decretum* d'élection était intimement lié celui du candidat lui-même; mais, tandis que le premier a disparu de l'usage, la formule du second

[1] *Epist.*, X, 6, *P. L.*, t. LIV, col. 634. — [2] *Epist.*, XIV, 5, *ibid.*, col. 673. — [3] *Serm.*, I, *ibid.*, col. 142. — [4] *Corp. juris, Decret.*, dist. LXIII, c. 36 sq. — [5] Les acclamations devaient également être en usage dans les élections, quoique rien ne fût réglé à leur sujet; elles devaient toujours garder quelque chose de spontané. On connaît par le récit de saint Augustin les acclamations multiples et variées que fit entendre le peuple à l'élection de l'évêque Héraclius. Voir son epist. CCXIII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 967-968. De semblables acclamations avaient accueilli l'élection de saint Ambroise à Milan (Socrate, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXX, *P. G.*, t. LXVII, col. 544) et Eusèbe a conservé le même détail pour la nomination du pape saint Fabien. *Hist. eccles.*, l. VI, c. XXIX (*al.* XXXI), éd. Graphi, Paris, 1911, p. 232-234. P. Cagin, *Te Deum ou Illatio*, Solesmes, 1906, p. 268, note 2, a relevé dans le *Missale Francorum*, *P. L.*, t. LXXII, col. 323, une attestation semblable pour la Gaule. — [6] Symmaque, *Epist. ad Cæsarium*, VI, *P. L.*, t. LXII, col. 55. — [7] Édit. Garnier, dans *P. L.*, t. CV, col. 28-31, 62-64. Cf. Martène, *De antiq. Eccl. ritib.*, l. I, c. VIII, art. XI, ordo 14. — [8] Cf. Martène, *ibid.*, art. X, ordo 7; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, Paris, 1681, IVe part., l. II, c. XXXIX. — [9] Morin, *Comment. de sacris ordin.*, *Ordo XI*; Assemani, *Codex liturgicus*, t. VIII, p. 110. Cf. *Ordo romanus vulgatus* d'Hittorp, dans son *De divinis officiis*, Paris., 1610, col. 107; reproduit par Catalani, *Pontif. roman. comment. illustr.*, Paris, 1852, t. III, p. 407. — [10] Assemani, *Codex lit.*, t. VIII, p. 146-147. — [11] Thomassin, *Anc. et nouv. discipline*, IVe part., l. II, c. XLI. — [12] *Pontif. roman.*, part. III. — [13] Cf. Thomassin, *Anc. et nouv. discipline*, IVe part., l. II, c. LI. — [14] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1001. — [15] Martène, *De ant. Eccl. ritib.*, l. I, c. VIII, art. XI, ordo 17. — [16] *Liber pontificalis*, Romæ, 1485; alt. edit., Romæ, 1497, p. XXXVIII v°; cf. p. XXIV v°. Le nom de *Pontificale* ne parut que sur l'édition de 1511. — [17] *Pontificale secundum ritum romanæ Ecclesiæ*, Venetiis, 1520. — [18] Cf. Catalani, *Pontificale rom. comment. illustr.*, Paris, 1852, t. III, p. 400.

s'est conservée dans l'*ordo* du Pontifical romain, en dépit de son origine manifestement étrangère. En effet, dans les plus anciens documents où on la rencontre, elle se présente sous le titre significatif de *Examinatio in ordinatione episcopi* SECUNDUM GALLOS [1]. Elle débute par une *admonitio* sur la nécessité de l'examen : *Antiqua sanctorum Patrum institutio docet et præcipit ut is qui ad episcopatus ordinem eligitur [maxime ut legimus in canone Carthaginensi], antea diligentissime examinetur...* Les mots entre crochets, qu'on peut lire dans tous les textes anciens, ont disparu de la rédaction conservée dans le Pontifical romain [2]. La mention avait son intérêt, puisqu'elle rappelait la discipline énoncée par le pseudo-IVe concile de Carthage, document d'origine gallicane auquel les Ballerini ont restitué le nom qui lui convient le mieux, de *Statuta Ecclesiæ antiqua* [3]. Le titre apocryphe de concile de Carthage figurait déjà dans les collections canoniques du VIe siècle par suite d'une confusion commise par quelque copiste [4]. Il paraît même prouvé que saint Césaire l'a connu et cité [5]. La présence de ce nom dans notre formule *Antiqua patrum* ne saurait donc surprendre; mais elle atteste au moins que la formule n'est pas de l'invention de l'*Ordo romanus vulgatus*, l'un des premiers recueils qui la mentionnent; car le rédacteur de ce célèbre document cite d'autre part le même *pseudo-concile* sous son titre authentique de *Statuta ecclesiastica*. Ajoutons du reste que l'auteur de la formule *Antiqua patrum* n'a pas fait grand effort d'imagination : il s'est contenté de copier le chapitre de ces *Statuta* où il est question de l'examen du candidat à l'épiscopat, y compris l'interrogatoire détaillé sur les vérités de la foi [6], sur les hérésies et la divinité des Écritures, que prescrit le même décret. La formule contient en plus une série de questions touchant les engagements que doit prendre l'élu, et parmi lesquelles figure une promesse de soumission complète au pontife romain : *Vis beato Petro... ejusque vicario domino papæ... fidem, subjectionem et obedientiam secundum canonicam auctoritatem per omnia exhibere ?* C'est la forme prescrite dans l'ancien pontifical en usage dans la chapelle papale jusqu'au XIVe siècle [7]. On la trouve déjà conçue en termes identiques, bien qu'avec un sens légèrement différent, dans la profession de foi et la promesse de fidélité que saint Boniface, au VIIIe siècle, adressait au Siège apostolique; et de même dans le serment que, dès le VIIe siècle au moins, les évêques lombards prêtaient au pontife romain [8] : *Promitto tibi beato Petro... vicarioque tuo beatissimo papæ... me omnem fidem et puritatem sanctæ fidei catholicæ exhibere...; fidem et puritatem meam tibi... et vicario tuo... per omnia exhibere* [9].

Les exemplaires de l'*Ordo* romain du Xe siècle [10] ont inséré fidèlement le texte de cette promesse au pape qui était de rigueur pour les métropolitains [11]. Mais les documents gallicans en ont souvent pris à leur aise avec lui. Quand on ne le supprime pas complètement, on l'atténue autant que possible. A Besançon, par exemple, le consécrateur demandait à l'élu : *Vis beato Petro... ejusque... vicario esse subditus secundum statuta Patrum* [12]? L'histoire a conservé les noms de plusieurs évêques qui se refusèrent à prêter le serment, alors même que la question leur était posée [13]. D'ordinaire, on ajoutait une promesse spéciale d'obéissance au métropolitain [14], laquelle remplaçait quelquefois la promesse de fidélité au pontife romain; et d'autre part, de nombreux prélats se sont rencontrés qui refusèrent cette profession de fidélité à leur archevêque, comme d'autres s'en affranchissaient vis-à-vis du pape [15].

3° *Nombre des évêques assistants; leur consentement donné à la consécration.* — La discipline commune de l'Église entière a réglé de très bonne heure qu'un candidat à l'épiscopat ne pourrait être ordonné sans le concours de trois évêques au moins. Cette loi, qui paraît dès le IIIe siècle et que le Ier concile de Nicée devait sanctionner, eut pour but très évident d'assurer à la consécration des nouveaux évêques le consentement des évêques de leur province, ou au moins de leurs représentants.

En principe, tous les évêques d'une province devaient assister à l'ordination du nouvel élu à l'un des sièges de leur ressort. Les anciennes collections canoniques le donnent très clairement à entendre. *Omnes episcopi consentiunt manus ei imponentes*, dit la *Constitution égyptienne* [16]. « Il convient, prescrit à son tour le concile de Nicée de 325, que le nouvel évêque soit établi par tous ceux de la province; si une nécessité urgente ou la distance les empêche de se réunir tous, que trois au moins soient présents pour imposer les mains et que les autres donnent par écrit leur consentement [17]. » Les *Constitutions apostoliques* réclament aussi des absents le témoignage de leur assentiment, s'ils sont dans l'impossibilité de venir [18]. Ainsi la présence des évêques d'une province à la consécration de l'un de leurs confrères signifie avant tout l'assentiment qu'ils donnent à sa promotion à l'épiscopat. Peu importe qu'ils participent réellement ou non à la consécration : le principal est qu'ils soient là comme témoins. En fait, d'après les *Canons d'Hippolyte* et la *Constitution égyptienne*, un seul des prélats consacre au nom de tous. Chez les grecs, le patriarche est toujours l'acteur

[1] *Ordo romanus vulgatus*, édit. Hittorp, *De div. officiis*, Paris., 1610, col. 107; *Ordines* de Salzbourg (?), Paris, Bibl. nationale, *lat. 820*, et de la Vallicellane, édit. Martène, *De ant. Eccl. ritib.*, I, VIII, art. XI, ordo 8; *Ordo Gaetani*, édit. Assemani, *Cod. lit.*, t. VIII, p. 148. Ces documents sont des Xe-XIe siècles. — [2] La suppression date du XIVe siècle au moins. Martène, *op. cit.*, *ibid.*, ordo 17. Cf. L. Eisenhofer, *Handbuch d. kath. Liturgik von Thalhofer*, 2e édit., Freiburg, 1912, t. II, p. 410. — [3] *S. Leonis opera*, t. III, adnot., dans *P. L.*, t. LVI, col. 103-104. — [4] *Ibid.* — [5] G. Morin, *Les Statuta Ecclesiæ antiqua*, dans *Rev. bénéd.*, 1913, p. 337 sq. L'auteur croit que le titre est l'œuvre d'un faussaire, comme la collection elle-même. — [6] *P. L.*, t. LVI, col. 879-880 ; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II, p. 108-109, note 1, d'après Malnory, *Saint Césaire d'Arles*, Paris, 1894, p. 58-62. Malnory a reconnu dans cet interrogatoire un symbole de foi antipriscillianiste. Cf. Eisenhofer, *Handbuch d. Liturgik v. Thalhofer*, 2e édit., 1912, p. 410-411. — [7] Martène, *De ant. Eccl. ritib.*, I, VIII, art. XI, ordo 17. — [8] *Liber diurnus roman. pontif.*, III, *P. L.*, t. CV, col. 74; cf. col. 72-73. — [9] Cité plus haut, col. 2583, — [10] Voir dans Thomassin, *Anc. et nouv. discipline*, IVe part., l. II, c. LII, les raisons qui contraignirent les papes à accentuer les termes de la promesse de fidélité. —[11] Cf. La formule prescrite par Charles le Chauve aux archevêques, *Concilia Galliæ*, t. II, App., form. 13. Cf., par exemple, pontificaux de Noyon et de Saint-Victor, édit. Martène, *De ant. Eccl. rit.*, I, VIII, art. XI, ordo 6, et Assemani, *Codex lit.*, t. VIII, p. 179. —[12] Martène, *loc. cit.*, ordo 10. —[13] Martène, *De ant. eccl. rit.*, I, VIII, art. X, 10.— [14] Ordo de Salzbourg, Martène, *ibid.* art. XI, ordo 8. Cf. P. de Puniet, dans *Revue bénédictine*, 1912, p. 13-17. De Moléon, *Voyages liturgiques de France*, Paris, 1718, p. 173, 310. — [15] Cf. Thomassin, *Anc. et nouv. discipline*, IIIe part., l. II, c. XXXVI; IVe part., l. II, c. LII. — [16] Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, t. II, p. 98; Horner, *The Statutes of the apostles*, London, 1904, p. 138, 245, 306. — [17]*Conc. Nic.*, 325, c. IV. Mansi, *Concil. ampl. coll.*, t. II, col. 669; Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. I, p. 539-547. Cette discipline est attestée dans les mêmes termes par Sévère d'Antioche, au VIe siècle, *Select letters*, édit. Brooks, London, 1904, t. II, p. 212. — [18] *Const. apost.*, VIII, XXVII, édit. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, t. I, p. 530; cf. III, .XX, *ibid.*, p. 217, et l'*Epitome libri VIII Constutionum apostolorum*, *ibid.*, t. II, p. 83.

principal de la fonction, mais au début, il a soin de faire lire un acte attestant qu'il agit avec l'assentiment de tous les évêques [1], et, durant la cérémonie, « les divins prélats entourent l'élu et lui imposent les mains pour montrer qu'ils sont pleinement d'accord avec le célébrant, » selon l'interprétation de Syméon de Thessalonique [2].

Le nombre minimum des assistants fixé à trois par le concile de Nicée ne fut pas d'abord une règle générale. Les *Constitutions apostoliques* se contentaient de deux à la rigueur, ou même d'un seul en cas de nécessité extrême [3]. Il est possible que l'idée d'exiger trois assistants soit venue d'Occident, et peut-être de Rome. Déjà en 314 les Pères d'Arles avaient demandé la présence de sept évêques ou de trois au moins [4]. Le pape Corneille, au IIIe siècle, parle des *trois* évêques soudoyés à grand'peine à qui on arracha par surprise l'ordination de Novat [5]. La loi était donc en vigueur à Rome dès cette époque; nous savons du reste, par le *Liber pontificalis* [6] et le témoignage plus véridique encore de saint Augustin [7], que cette règle était appliquée pour l'évêque de Rome en particulier. Elle a été étendue à tout l'Occident; plusieurs conciles et synodes, en France surtout, l'ont rappelée, et elle est passée dans le *Corpus juris canonici*; mais elle n'atteint pas l'essence même de la consécration. Des dispenses en effet ont été accordées, par exemple à saint Augustin de Cantorbéry [8]; de plus, le souverain pontife se réservait jadis le privilège ordinaire de consacrer les évêques seul, sans l'assistance d'aucun prélat [9].

III. Jour de la consécration épiscopale. — *Cognovimus sane... a quibusdam fratribus solos episcopos tantum diebus dominicis ordinari; presbyteros vero et diaconos, circa quos par consecratio fieri debet, passim quolibet die dignitatem... accipere : quod contra canones et traditionem Patrum usurpatio corrigenda committit* [10]. En réclamant ainsi pour les prêtres et diacres le privilège de l'ordination dominicale, saint Léon attestait que les évêques n'avaient pas cessé d'en jouir. Le dimanche apparaît aux premiers siècles du christianisme comme le jour par excellence des grandes manifestations du culte, auxquelles le souvenir de la résurrection du Christ donne une signification spéciale. C'est le jour où l'on administre le baptême, comme c'est surtout celui où l'on célèbre l'eucharistie. On lui réservait aussi les ordinations. Le *VIIIe Ordo* romain l'indique comme jour traditionnel de la consécration épiscopale [11], et l'usage n'a pas varié depuis, sauf qu'au Xe siècle l'*Ordo romanus vulgatus* permet de consacrer les évêques *in natalitiis apostolorum*. En fait, on constate dans le *Liber pontificalis* que, depuis le pape Miltiade (311), toutes les dates d'ordination des pontifes romains qui nous sont connues correspondent à des dimanches [12].

Dans cette tradition romaine, on retrouve du reste la règle antique consignée dans la *Constitution égyptienne* et autres documents connexes [13]. Les Coptes ont continué à l'observer. Chez les Syriens et les Byzantins, on n'en trouve plus mention dans les livres liturgiques. Pour l'Espagne, le synode de Saragosse atteste qu'en 691 c'était encore la coutume de n'ordonner les évêques que le dimanche [14].

IV. Le rit authentique : l'imposition des mains. — 1° *Antiquité et universalité du rit.* — L'origine apostolique de l'imposition des mains à la consécration épiscopale ne saurait faire aucun doute. Elle est plusieurs fois attestée par les écrits du Nouveau Testament. On peut, il est vrai, hésiter sur la portée et la signification de ce rit que l'on voit accompli lors du choix de Paul et de Barnabé pour le ministère apostolique [15]. Mais les paroles de saint Paul à Timothée donnent une entière certitude : l'imposition des mains y est mentionnée comme le moyen authentique employé dans l'Église pour la transmission de la grâce sacramentelle de l'ordre,... *gratiam Dei quæ est in te per impositionem manuum mearum* [16]. S'adressant au même Timothée, saint Paul semble appliquer aux ordinations en général, et à celle des évêques particulièrement, l'expression imposer les mains [17] : l'interprétation cependant n'est pas certaine. Quoi qu'il en soit, les traditions diverses des églises chrétiennes se sont conformées strictement à ces données primitives; le rit s'est maintenu partout avec certaines particularités secondaires qui n'en modifient en rien la signification.

Les collections canoniques du IIIe et du IVe siècle attestent son usage constant; avant elles, il faut le reconnaître, les témoignages sont rares [18]. La *Didascalie des apôtres* (IIIe siècle) la mentionne expressément [19], et saint Cyprien insinue qu'elle était universellement connue [20]. Les documents liturgiques de l'époque appuient son dire de telle façon qu'on peut croire sans témérité que l'usage s'était transmis sans interruption depuis les apôtres. Nous allons le retrouver dans toutes les liturgies qui se partagent le monde chrétien.

Les pratiques orientales, celles des Coptes et des Syriens en particulier, se rattachent étroitement aux antiques Constitutions; nous le constaterons d'une manière plus précise encore à propos de l'invocation solennelle ou prière de consécration qui, depuis les *Canons d'Hippolyte* et la *Constitution égyptienne*, s'est conservée à travers les âges sans grandes modifications. Par contre, la tradition byzantine n'a pas tardé à se séparer des autres. Nous dirons d'abord un mot des différentes éditions et traductions de ces rituels orientaux pour l'ordination épiscopale. Les Coptes ont deux formulaires différents, suivant qu'il s'agit d'un évêque ou du

[1] Assemani, *Cod. lit.*, t. XI, p. 125, 161, etc. Cf. *Const. apost.*, VIII, XXVII, cité plus haut. — [2] *De sacris ordinationibus*, c. VII, Assemani, *Cod. lit.*, t. XII, p. 135, 141. — [3] *Const. apost.*, VIII, XXVII, Funk, *loc. cit.* — [4] *Conc. Arel.*, 314, can. 20. Mansi, *Concil. ampl. coll.*, t. II, col. 437; Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, t. I, p. 294. Cf. Duguet, *Conférences ecclésiastiques*, Paris, 1742, t. II, p. 31-47. — [5] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XLIII, 7, édit. E. Grapin, Paris, 1911, p. 274. — [6] Notice du pape saint Marc (336). — [7] *Breve colloquium cum donatistis, collatio tertii diei*, c. XVI, *P. L.*, t. XLIII, col. 641. — [8] *Epist. ad Augustinum*, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1191. — [9] Ferrandus (VIe siècle), *Brevlatio canonum*, 6, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 818. — [10] S. Léon, *Epist.*, VI, *ad Anastasium*, *P. L.*, t. LIV, col. 620. — [11] *Ordo rom. VIII*, 8, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1003. — [12] L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. CCXLVII. — [13] Hauler, *Didascaliæ apostolorum fragmenta Veron. latina*, 1900, p. 103; Horner, *The Statute of the apostles*, p. 138, 306; Funk, *Didascalia et Const. apost.*, t. II, p. 98; *Testament de N.-S.*, éd. Rahmani, p. 27, et Nau, dans *Canoniste contemporain*, 1908, p. 80; *Const. apostol.*, VIII, IV, et *Epitome*, Funk, *op. cit.*, t. I, p. 472, t. II, p. 78. Cf. Th. Schermann, *Ein Weiherituale...*, p. 16, n. 2. — [14] *Synodus Cæsaraugustana*, III, c. I, Mansi, *Concil. ampl. coll.*, t. XII, col. 42, cité par Funk, *op. cit.*, t. I, p. 473, n. 3. — [15] Act., XIII, 3. — [16] II Tim., I, 6; cf. I Tim., IV, 14. — [17] I Tim., V, 22. Dans un récent opuscule, le plus complet sur la question, *Die Handauflegung im Urchristentum*, Leipzig, 1911, p. 45-59, M. J. Behm a donné un bon exposé de l'argument scripturaire. Mais au point de vue du dogme catholique, ce travail laisse beaucoup à désirer. — [18] Cf. J. Behm, *op. cit.*, p. 72 sq.; E. C. Achelis, *Die Ordination im nachapostol. und altkathol. Zeitalter*, dans *Zeitschrift fur Pastoraltheologie*, 1889, t. XII, p. 441-450, 481-495, 525-538. — [19] *Didasc.*, II, 3 : *ita probetur cum manus impositionem accepit et sic ordinetur in episcopatum*. Édit. Funk, *Didascalia et Const. apost.*, t. I, p. 34. — [20] *Epist.*, LXXVIII, 5, *P. L.*, t. III, col. 1027-1028; t. IV, col. 400; édit. Hartel, *Corpus script. eccl. lat.*, Vienne, 1875, t. III, p. 739 (epist. LXVII). A propos du texte du ps.-Cyprien, *De aleatoribus*, III (Hartel, *Ibid.*, 3, p. 94) : *quoniam episcopium id est Spiritum Sanctum per impositionem manus cordis excepimus hospitio*, cf. Behm, *op. cit.*, p. 75, n. 1.

patriarche d'Alexandrie. Ces deux formulaires sont consignés dans le Pontifical de Tuki [1]. Le jésuite Kircher avait négligé d'en publier la traduction dans son Rituel [2]; Renaudot a comblé cette lacune en insérant en appendice, au t. I de sa collection, l'*Ordo* (traduit en latin) de la consécration du patriarche [3]. Il a, de plus, laissé en manuscrit une traduction latine de l'ordination d'un évêque, d'après des manuscrits représentant l'usage du XVe siècle [4]. De son côté, J.-S. Assemani a traduit le texte arabe du même *Ordo* épiscopal [5]. Denzinger a repris ces différentes traductions, qu'il a eu soin de faire reviser sur l'original, d'après le texte de Tuki [6]. Il y a joint deux descriptions anciennes de la consécration épiscopale, écrites, l'une par Ibn al Assal au XIIe siècle, la plus intéressante parce qu'elle est plus fidèle au rituel primitif, l'autre par le canoniste Abu'l Barakat au XIVe siècle [7], où se trouvent déjà les particularités du texte de Tuki.

A l'encontre des Coptes, les Syriens jacobites n'ont qu'un seul et même *Ordo* pour les évêques et le patriarche. Certains de leurs livres prescrivent cependant, de même que chez les maronites (catholiques), d'ajouter pour l'ordination du patriarche des prières spéciales qui ne sont autres que le formulaire des antiques Constitutions [8]. Le texte que nous fait connaître l'ordinal syrien repose sur « un très ancien manuscrit de Florence » que Renaudot avait utilisé [9], et dont il a laissé une traduction latine dans son ouvrage manuscrit sur les ordinations orientales. C'est ce qu'a reproduit fidèlement Denzinger; il a également donné un résumé de la cérémonie publiée par le P. Morin, de l'Oratoire, d'après des manuscrits récents [10]. *L'Ordo* maronite a des origines identiques à celles du rituel syrien jacobite. On le trouve en latin dans l'excellente publication de Joseph Assemani [11]: ce savant avait travaillé sur une copie du manuscrit préparé par le patriarche maronite Étienne Aldoa en vue de l'impression (1683), pour la rédaction duquel ce prélat avait utilisé d'anciens documents et spécialement l'ordinal du patriarche Jérémie, contemporain d'Innocent III (1215) [12]. Aux rituels syriens se rattache, on l'a déjà vu à propos du baptême, l'*Ordo* des Syriens de Chaldée. Sa rédaction nestorienne date, comme l'*Ordo baptismi*, du patriarche Jésuyab III d'Adiabène [13]; Denzinger en a publié la traduction latine d'après Assemani [14].

Dans tous ces documents on retrouve les traces plus ou moins intactes de l'ancienne *Constitution égyptienne* et du *Testamentum Domini* des Syriens. Ils leur ont emprunté le rit principal de la consécration épiscopale, l'imposition des mains.

Dans le *Testamentum* [15] comme dans la *Constitution* des églises d'Égypte [16], l'imposition des mains est double. Une première fois, *tous* les évêques présents joignent les mains sur la tête de l'élu pour marquer leur assentiment à son ordination et par là même à son élection. Puis *l'un des évêques*, choisi par tous, procède à la consécration en imposant les mains et en priant au nom de tous.

Cette dualité est encore très sensible dans les rituels coptes, surtout dans la description ancienne donnée par Ibn al Assal [17] et les collections canoniques arabes des XIIIe-XIVe siècles [18]: les prélats imposent ensemble les mains à l'élu en récitant une formule (déjà mentionnée au Ve siècle par le *Testamentum* syriaque [19]) attestant leur volonté de participer à la promotion du nouvel évêque. Cette première imposition est encore en usage chez les Coptes, mais l'oraison qui l'accompagnait ne figure plus que dans l'*Ordo* du patriarche, et seulement à la fin de la cérémonie [20]. Pour la seconde imposition des mains, ce même *Ordo* du patriarche reproduit plus fidèlement les anciennes prescriptions : sans doute les évêques participent tous au rit, pourtant c'est le plus ancien d'entre eux qui d'abord impose seul les

3217. — Consécration épiscopale
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. VI, p. 189 *bis*.

mains en invitant l'assemblée, comme dans la *Constitution égyptienne*, « à prier afin que la grâce de l'Esprit-Saint descende sur l'élu [21], » et c'est également lui qui seul prononce la formule d'« épiclèse » ou de consécration.

Chez les Syriens, il n'y a plus qu'un souvenir de la première imposition des mains (la moins importante des deux, puisqu'elle n'équivalait qu'à une preuve d'assentiment et que cette attestation est équivalemment donnée par le fait que les prélats assistent à l'ordination) : on récite encore la formule qui l'accompagnait, mais à la fin de la fonction, ainsi que chez les Coptes [22]. Quant à l'imposition des mains, les Syriens ne connaissent plus que la seconde, celle qui est accomplie par le prélat consécrateur seul, qui est le patriarche quand il s'agit d'un évêque (fig. 3217).

[1] *Pontificale coptice et arabice*, Rome, 1761-1762. — [2] Publié dans les *Symmicta* de L. Allatius, p. 259. — [3] *Liturgiarum orientalium collectio*, Paris, 1716, t. I, p. 441 sq. — [4] Paris, Bibl. nat., *Collection Renaudot*. Cf. A. Villien, *L'abbé Eusèbe Renaudot*, Paris, 1904. — [5] Assemani, *Dissertazione della nazione dei Copti*, dissertation publiée par Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. V, part. 2, p. 209-219. — [6] *Ritus Orientalium*, Wurzbourg, 1864, t. II, p. 18-63. — [7] *Ibid.*, p. 35, 36-38. — [8] Denzinger, *Ritus Orientalium*, t. II, p. 219-221. — [9] Dans la *Perpétuité de la foi touchant les sacrements*, l. V, c. X, édit. Migne, Paris, 1841, t. III, col. 962. — [10] Denzinger, *op. cit.*, t. II, p. 93-100, 74-76; cf. p. 65. — [11] *Codex liturgicus*, Rome, 1758, t. X, p. 1-63. — [12] *Ibid.*, t. IX, p. XLIII-XLIV. La traduction d'Assemani est reproduite dans Denzinger, *op. cit.*, t. II, p. 187-226. — [13] Cf. *Dictionn.*, t. II, col. 283; Ebedjesu, *Catalogus librorum Syrorum*, c. LXXIV, dans Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. III, part. 1, p. 140 (R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1899, p. 372). — [14] *Cod. liturg.*, t. XIII; Denzinger, *Rit. Orient.*, t. II, p. 237-245. — [15] Édit. Rahmani, p. 27; Nau, dans *Canoniste contemp.*, 1908, p. 80. — [16] Funk, *Didasc. et Constit. apost.*, t. II, p. 98; Horner, *The Statutes of the apostles*, p. 220, 291, 360. — [17] Denzinger, *Rit. Orient.*, t. II, p. 35. — [18] *Didascalie arabe*, ch. addit. XXXVI, éd. Funk, *op. cit.*, t. II, p. 127-128 et notes, p. 126-129. — [19] Cf. ci-dessus, note 15. — [20] Abu'l Barakat (XVIe siècle), dans Denzinger, *op. cit.*, t. II, p. 36-37; Pontifical de Tuki, *ibid.*, p. 56. — [21] Denzinger, *op. cit.*, t. II, p. 47. Cf. *Constit. égypt.*, Funk, *op. cit.*, t. II, p. 98-99. — [22] A l'ordination du patriarche. Denzinger, *op. cit.*, t. II, p. 77

Toutefois, chez les Maronites l'usage s'est introduit, pour tous les évêques présents, de participer à l'imposition des mains et de réciter d'une commune voix la prière de consécration.

Les traditions byzantines, à la suite des *Constitutions apostoliques* et comme elles, ont perdu le souvenir de l'attestation donnée par les prélats sous forme d'imposition des mains. Le patriarche déclare seulement qu'il agit de concert avec les évêques, mais il est seul à consacrer réellement l'élu. L'*ordo* de la χειροτονία ἐπισκόπου byzantine n'a guère varié depuis le IXe siècle, époque à laquelle nous la trouvons décrite dans le célèbre eucologe de la bibliothèque Barberini. Goar avait donné les variantes de ce manuscrit. Le P. Morin, de l'Oratoire, et Joseph Assemani, après lui[1], en ont reproduit le texte *in extenso* et l'ont fait suivre de plusieurs autres de différentes époques.

L'usage arménien se rattachait sans doute assez étroitement aux traditions byzantines; mais depuis très longtemps toutes traces de l'*ordo* primitif ont disparu. Il a pourtant sûrement existé, car l'historien arménien Asolik (fin du Xe siècle) dit du patriarche Jean Mandakuni (vers 480) qu'il disposa les rites « du baptême, du diaconat, de la prêtrise, de l'épiscopat et de la consécration des églises[2]; » et au IXe siècle l'Arménien Georges parle encore de l'imposition des mains par les évêques[3]. Si aucun des plus anciens manuscrits — le plus vieux est du VIIIe siècle — ne mentionne le rit, c'est peut-être que déjà l'usage en avait réservé la célébration au patriarche. Les manuscrits n'offrent le texte de l'*ordo* qu'à partir du XVe siècle[4]. Le patriarche est le seul vrai consécrateur et procède seul à l'imposition des mains[5].

Le rit romain ancien est attesté par les deux *Ordines romani VIII* et *IX* du IXe siècle environ et par les exemplaires les plus authentiques du sacramentaire grégorien représentant l'usage de Rome à la fin du VIIIe siècle. C'est le formulaire qui, enrichi dans la suite de cérémonies d'origine probablement gallicane, a servi de modèle à tous les rites occidentaux. On n'y connaît que la seconde imposition des mains, celle qui souligne le moment exact de la consécration. Mais, tandis qu'à l'ordinaire tous les évêques présents y prenaient part[6], ou que du moins le prélat consécrateur s'associait deux assistants, selon l'usage qui a prévalu à Rome, c'était jadis le privilège du souverain pontife d'imposer seul les mains lorsqu'il ordonnait un évêque[7]. Certains détails relatifs à l'imposition du livre des évangiles seront signalés dans le paragraphe suivant.

2° *Formes diverses de l'imposition des mains.* — Dans les divers rites que nous venons d'énumérer, l'imposition des mains (la seconde dans les anciennes Constitutions et dans le rituel copte) a toujours même signification et même valeur : c'est le signe efficace de la transmission du Saint-Esprit. Mais le geste n'est pas partout identique; surtout on ne se préoccupe pas toujours, principalement pour les assistants, du contact matériel et physique. On se contente en général d'assurer aux mains des prélats consécrateurs une position telle qu'elle indique clairement la collation de la grâce et des prérogatives épiscopales.

1. L'élu doit d'ordinaire fléchir les genoux pour recevoir la consécration. L'imposition des mains par les prélats peut alors se faire le plus naturellement du monde, ainsi qu'il est prévu dans les documents latins : *manibus suis caput ejus tangant*[8]; *ambabus manibus caput consecrandi tangunt*[9]. C'est l'attitude qu'on avait sans doute adoptée à l'origine comme la plus commode et la plus expressive. Une peinture ancienne d'un manuscrit célèbre de saint Grégoire de Nazianze (fig. 3218) représente la consécration du saint évêque, comme l'indique la légende Ο ΘΕΟΛΟΓ[ος χειρο]ΤΟΝΟΥΜΕ[νος] : le prélat consécrateur impose la main droite au-dessus de l'élu debout et incliné devant lui, tandis que, de la main gauche, il esquisse le geste de la prière[10]. C'est précisément ce qui est spécifié dans le rituel nestorien : *Præsul dicit* (il s'agit de la prière de consécration) *imponens dexteram manum suam capiti ejus, qui ordinatur, sinistram vero extendens more precantis*[11]. Les eucologes grecs prescrivent la même attitude au prélat consécrateur : il doit se contenter d'imposer la main droite. Chez les Coptes, tantôt l'évêque ou le patriarche tient les deux mains étendues, tantôt il n'impose que la main droite sur la tête de l'ordinand; mais les assistants groupés à l'entour ne cessent de lui imposer les deux mains sur les épaules[12].

2. Depuis le IVe siècle au moins, époque à laquelle les *Constitutions apostoliques* ont été rédigées, la tradition grecque ajoute un détail qui accroît le symbolisme de l'imposition des mains en soulignant plus clairement, dans l'acte de la consécration épiscopale, l'œuvre de Dieu même: pendant la prière de consécration, disent les *Constitutions*, « deux diacres tiennent les saints évangiles ouverts sur la tête du nouvel évêque[13]. » Ce rit est mentionné vers la même époque par Palladius, dans sa *Vita Chrysostomi*, à propos de l'ordination épiscopale de l'indigne Victor d'Éphèse[14]. Plus tard, l'auteur du *De ecclesiastica hierarchia* le compte également parmi les cérémonies distinctes de l'ordination épiscopale.

Les eucologes grecs unissent intimement cet acte à la consécration : le consécrateur lui-même ouvre le livre des évangiles, et le place sur la tête et le cou du nouvel évêque; le livre est ensuite soutenu par les assistants. C'est ce que rendent d'une façon très vivante les deux représentations du sacre de saint Grégoire de Nazianze (fig. 3218 et 3219) d'après le manuscrit déjà cité[15]. Les rituels syriens sont encore conformes à cette tradition : pendant toute la cérémonie, les deux évêques assistants soutiennent le livre ouvert sur les épaules de l'élu. Rome aussi, du reste, a connu depuis longtemps cet usage; les textes[16] feraient même croire qu'il tenait lieu d'imposition des mains[17]. Il se peut qu'à l'origine l'usage ait été réservé à l'évêque de Rome[18]. De bonne heure, les Coptes

[1] J. Morin, *Sacræ græcorum ordinationes*, Anvers, 1695, et Assemani, *Cod. liturg.*, Romæ, 1762, t. XI. — [2] F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum*, Oxford, 1905, p. XXXIII. — [3] *Ibid.*, p. 53. — [4] *Ibid.*, p. 435. — [5] Denzinger, *Ritus orientalium*, t. II, p. 355-362. — [6] *Statuta Ecclesiæ antiqua*, 90, *P. L.*, t. LVI, col. 887; Sacramentaire grégorien-gallican de Ménard, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 501, 760. — [7] *Ordo rom. IX*, 4, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1006. — [8] *Statuta Ecclesiæ antiqua*, 90, *P. L.*, t. LVI, col. 887. — [9] *Pontificale romanum*. — [10] H. Bordier, *Description des peintures des mss. grecs de la Bibl. nationale*, in-4°, Paris, 1883, p. 70, a donné une description fantaisiste de cette miniature. Nous suivons ici les indications très exactes de M. Omont. — [11] Denzinger, *Rit. orient.*, t. II, p. 242. — [12] Denzinger, *ibid.*, p. 23, 30, 48. — [13] *Const. apostol.*, VIII, IV, 6, édit. Funk, *Didasc. et Const. apostol.*, t. I, p. 472. — [14] *Palladii Dialogus de Vita S. Joannis Chrys.*, dans *S. Joannis Chrys. Opera omnia*, édit. Montfaucon, Paris, 1839, t. XIII *a*, p. 63. — [15] Cf. H. Omont, *Fac-similés des miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibl. nat.*, Paris, 1903, p. 16, 31, qui corrige les données inexactes de H. Bordier, *op. cit.*, p. 88. — [16] *Ordo rom. IX*, 5, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1006; *Liber diurnus romanorum pontificum*, c. I, 8, *P. L.*, t. CV, col. 39. — [17] Cf. T.-A. Lacey, *L'imposition des mains dans la consécration des évêques*, dans *Revue anglo-romaine*, 1896. — [18] L'*Ordo rom. IX*, 5, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1006, en parle en effet à propos du pape, mais non à propos des simples évêques. *Ibid.*, 4, col. 1006.

3218. — Consécration de saint Grégoire de Nazianze. Reproduction directe du manuscrit grec 510, fol. 452.

3219. — Consécration de saint Grégoire de Nazianze. Reproduction directe du manuscrit grec 510, fol. 67 v°.

l'adoptèrent pour le patriarche d'Alexandrie [1], peut-être par imitation de ce qui se faisait à Rome pour le pape.

De Rome, par la voie des *Ordines romani*, ou d'Orient par les *Statuta Ecclesiæ antiqua* (sur lesquels les prescriptions orientales ont certainement déteint [2]), le rit de l'imposition de l'évangile s'est peu à peu répandu dans tout l'Occident. Le texte des *Statuta* portait une règle générale : *episcopus cum ordinatur, duo episcopi ponant ac teneant evangeliorum codicem super caput et verticem ejus*. Partout où ces *Statuta*, à partir du VIIIe siècle, firent loi pour les ordinations, on se conforma à la nouvelle règle. Le champion des saines traditions liturgiques au début du IXe siècle, Amalaire, crut devoir protester : *Dicit libellus* (il s'agit précisément des *Statuta*), *secundum cujus ordinem celebratur ordinatio apud quosdam, ut duo episcopi teneant evangelium super caput ejus, quod neque vetus auctoritas intimat, neque apostolica traditio, neque canonica auctoritas* [3]. Pour une fois, l'érudition d'Amalaire était assez mal informée; au moment où il écrivait, le rite qu'il critiquait, tout en l'admettant du reste, comptait au moins quatre siècles d'existence [4].

Pour les anciens, le livre des évangiles avait, entre autres prérogatives, celle de symboliser la présence de Dieu. Non seulement le serment sur les évangiles était requis, par les lois de l'empire chrétien, de la part des jurés dans les tribunaux, des juges, des électeurs [5], etc.; le livre des évangiles présidait aux conciles généraux [6]; bien plus, dans les simples jugements civils, il restait placé devant les juges pendant toute la durée des séances, afin, dit Justinien, que la cause fût jugée « en présence de Dieu [7]. » Enfin tenir les évangiles sur sa tête était une manière de donner aux serments une solennité et une valeur hors de pair [8]. Il est infiniment vraisemblable que c'est une idée connexe à celles-ci qui détermina le rit de l'imposition des évangiles : c'était figurer l'intervention de Dieu dans l'ordination épiscopale [9]. Beaucoup d'auteurs anciens cependant y ont vu quelque allusion au magistère doctrinal qui est le privilège de l'évêque, ou encore un rappel des obligations spéciales qui incombent à l'évêque d'observer la loi divine. Le premier symbolisme s'accorde mieux, semble-t-il, avec les idées de l'antiquité.

3. Une pensée analogue se traduit dans une double particularité des rituels syriens, particularité qui pourrait bien expliquer un détail de la miniature syrienne reproduite plus haut (fig. 3217) : l'évêque consécrateur y est représenté près de l'autel, sur lequel sont placés le calice et la patène. En effet, chez les Syriens, aussi bien chez les maronites que dans l'Église jacobite [10], la consécration des évêques a lieu *après* l'oblation du saint sacrifice, au moment de la communion, tandis que, partout ailleurs, selon l'usage des premiers siècles, la messe suit l'ordination. Ce premier point établi et confirmé par notre miniature, on saisit la portée du second. Au moment de célébrer l'ordination, le prélat consécrateur étend d'abord les mains sur les saintes espèces présentes sur l'autel, puis, se retournant vers l'élu, il lui impose les mains sur la tête, les élevant et les abaissant par trois fois. Par ce double geste, « l'évêque emprunte au corps et au sang du Christ la vertu du Christ lui-même et la grâce de l'Esprit-Saint; le Christ étant présent, l'Esprit-Saint plane et répand ses dons; c'est pourquoi le pontife agite les mains en les imposant [11]. »

V. La prière de consécration. — Sous une forme ou sous une autre, l'imposition des mains se retrouve donc dans tous les rites pour exprimer la transmission de la grâce. Mais ce geste liturgique, que nous avons rencontré déjà à propos de la confirmation, est susceptible de bien des sens divers. C'est la prière de consécration qui précise la nature des dons conférés au nouvel évêque.

1° *Formules orientales*. — On saisit ici l'étroite dépendance des rituels orientaux vis-à-vis des collections canoniques primitives; à part le byzantin, ils ont tous conservé « cette prière supérieure à toutes les autres en dignité et en solennité [12], » je veux dire la formule de consécration commune aux *Canons d'Hippolyte*, à la *Constitution égyptienne*, au *Testamentum Domini* et aux *Constitutions apostoliques*. Sans doute elle s'est développée graduellement, selon l'ordre même dans lequel ces documents sont énumérés ici, et les rituels reproduisent tantôt une de ces rédactions, tantôt une autre; mais c'est toujours le même texte qu'on retrouve à la base. La formule syriaque du *Testamentum* est passée telle quelle, sous le nom de saint Clément [13], dans le rituel maronite [14]; l'*ordo* syrien et le nestorien, au contraire, en donnent une leçon abrégée et modifiée vers la fin. Les Coptes sont fidèles au texte que leur a transmis la *Didascalie arabe*, adaptation du VIIIe livre des *Constitutions apostoliques* datant du VIe siècle environ [15].

Le thème de cette formule solennelle reste partout le même. Après avoir célébré les attributs divins, on rappelle au Seigneur qu'il n'a « jamais laissé son sanctuaire privé de ministres. » Aux paroles de louange et d'action de grâces — c'est la pensée que les rédactions les plus récentes ont développée volontiers — succède aussitôt la prière : effusion de ce même Esprit que possédait le Christ, afin que le nouvel élu remplisse dignement son multiple office de prêtre et de pasteur, dans le sacrifice de la prière et de l'eucharistie, la collation de l'ordre et de la pénitence et dans la conduite du troupeau. C'est l'énumération des prérogatives épiscopales; le texte primitif la donnait complète [16], il laissait peu de place aux additions; aussi est-ce la partie de la formule qui a le moins

[1] Il est mentionné déjà dans les descriptions de Ibn la Assal et de Abu'l Barakat. Denzinger, *Rit. Orient.*, t. II, p. 53, 37. On l'a étendu depuis à tous les évêques. *Ibid.*, p. 32. — [2] Cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. II, p. 103 sq., note 2. — [3] *De ecclesiasticis officiis*, l. II, c. XIV, *P. L.*, t. CV, col. 1092 *d*. Cf. ps.-Alcuin (Xe siècle), *De divinis officiis*, c. XXXVII, *P. L.*, t. CI, col. 1237. — [4] Sur toute cette question, voir Catalani, *De codice sancti Evangelii atque servatis in ejus lectione et usu vario ritibus*, l. III, c. XV. — [5] *Code justin.*, *Novelles*, VIII et CLIII, 1. — [6] Ainsi en fut-il aux conciles d'Éphèse et de Chalcédoine, et particulièrement aux synodes romains de 649, 745, 769 et au concile de Nicée de 787. Cf. St. Beissel, S. J., *Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters*, Freiburg, 1906, p. 1-10; *Ehrung der Evangelienbücher bei Feier der Konzilien und im Leben der alten Christen*. — [7] *Code justinien*, l. III, tit. I, *De judiciis*, 14. — [8] *Liber pontificalis*, notice du pape Pélage (556), édit. Duchesne, t. I, p. 303. — [9] Beissel, *op. cit.*, p. 5. — [10] Denzinger, *Rit. Orient.*, t. II, p. 97, 196, où l'on voit que l'ordination s'accomplit devant les saintes espèces déjà consacrées. — [11] Note marginale d'un « très ancien » manuscrit de Florence. Denzinger, *op. cit.*, t. I, p. 138-139; t. II, p. 90, note *. Cf. Renaudot, *Perpétuité de la foi sur les sacrements*, l. V, c. X, édit. Migne, 1841, t. III, col. 951, 962. — [12] Sévère d'Antioche, *Select letters*, édit. Brooks, t. II, p. 218. Voir un commentaire érudit de cette formule dans Th. Schermann, *Ein Weiherituale...*, p. 17-26. — [13] Ce nom lui vient de ce que la même formule figure aussi dans une autre collection ancienne, l'*Octateuque de Clément*, l. V, édit. Nau, dans le *Canoniste contemporain*, 1911, p. 412-415. — [14] *Chirotonia patriarcharum*, Denzinger, *op. cit.*, t. II, p. 219-221. — [15] *Didasc. arab.*, cap. addit. XXXVI, édit. Funk, *Didasc. et Const. apost.*, t. II, p. 126. — [16] Dans le sacramentaire de l'évêque égyptien Sérapion, IVe siècle, on trouve une formule différente, plus courte, où l'énumération des fonctions épiscopales se réduit à la mention de la « charge pastorale » et de « l'épiscopat ». Édit. Funk, *Didasc. et Const. apost.*, t. II, p. 190.

varié [1]. Chez les Syriens, cette prière était, semble-t-il, récitée par cœur [2].

2° *La formule romaine rédigée pour l'ordination du pape.* — La consécration épiscopale dans le rit romain comporte une prière eucharistique qui provenait sans doute originairement du texte commun aux collections orientales. On y insiste moins, il est vrai, sur les attributs divins, mais, à part cela, l'enchaînement des idées est le même; les fonctions épiscopales sont énumérées d'une façon analogue, quoique dans un ordre un peu différent. Mais la formule primitive a été retouchée, peut-être par saint Léon, dont elle rappelle en plus d'un endroit le style élégant; de plus, elle s'applique surtout à l'ordination du pape.

Il est à propos de rappeler à ce sujet que, dans l'antiquité, la cérémonie d'installation du pape nouvellement élu consistait surtout en une ordination épiscopale. Contrairement à la coutume introduite après le xᵉ siècle de choisir les souverains pontifes parmi les évêques déjà pourvus d'un siège, l'usage ancien était d'élire un simple prêtre ou, plus habituellement encore, un diacre. C'était du reste une conséquence du droit ordinaire, de rigueur à Rome aussi bien qu'ailleurs, d'après lequel la translation des évêques d'un siège à un autre était interdite. La règle fut strictement observée pour les papes jusqu'à la fin du ixᵉ siècle. Formose fut le premier à l'enfreindre en passant du siège de Porto à celui de Rome; son élection fut par la suite considérée comme anticanonique et l'on sait de quels excès regrettables elle fut le prétexte. Jusque-là donc, le nouveau pape recevait toujours, comme évêque de Rome, la consécration épiscopale, et la cérémonie, on le voit bien par les *Ordines romani*, ne différait pas essentiellement du sacre des autres évêques. La formule de consécration en particulier était identique, à part un membre de phrase et la finale que l'on modifiait quand il s'agissait du souverain pontife. Les plus anciens sacramentaires romains grégoriens réunissent ces deux clausules particulières sous le titre *ad pontificem ordinandum* [3], et renvoient pour tout le reste à l'ordination des évêques : cette disposition se comprend parce que ces sacramentaires, quoique procédant de l'exemplaire du pape, ont été rédigés pour des évêques ordinaires. Dans le sacramentaire type qui servait au Latran, la disposition devait être inverse : car il semble bien que la formule elle-même a été primitivement adaptée à l'ordination du pape. On trouve un indice de ce fait dans la finale réservée *ad ordinandum pontificem* [*romanum*] : *Tribuas ei, Domine, cathedram* PONTIFICALEM *ad regendam Ecclesiam tuam et plebem* UNIVERSAM. Ces paroles ne pouvaient strictement s'appliquer qu'à l'évêque de Rome, chef de l'Église universelle. Pour les autres évêques, on disait : *Tribuas ei, Domine, cathedram episcopalem*, mais, tous les documents anciens en font foi, on avait, par mégarde (?), laissé intacte la seconde partie de la phrase, *ad regendam Ecclesiam tuam et plebem* UNIVERSAM [4]. Saint Léon, dont la pensée se trahit à chaque moment dans cette formule, comme on le verra dans un instant, n'aurait, semble-t-il, pas dit cela d'un simple évêque; de telles paroles révèlent leur destination première : en les employant, saint Léon avait surtout en vue l'évêque de Rome.

Quesnel n'hésitait pas, en effet, à considérer la prière de consécration des évêques comme une œuvre authentique de saint Léon, à ce point qu'il l'a insérée dans son édition des ouvrages du saint [5]. Il paraît sûr, en tout cas, que le saint pape l'a retouchée, tant elle reflète ses propres idées sur l'autorité pontificale; à moins encore qu'il n'ait fait lui-même que s'en inspirer, ainsi qu'on le voit à plusieurs reprises dans les discours qu'il prononça aux divers anniversaires de sa propre consécration épiscopale [6]. Dans l'un d'eux, en particulier, il reproduit à la lettre un passage typique de la formule, lorsqu'il parle de l'évêque de Rome, *quem non solum huius sedis præsulem, sed omnium episcoporum noverunt esse primatem* [7]. Une autre fois, il rappelle la clausule *ad regendam... plebem universam* : *quamvis singuli quique pastores speciali sollicitudine gregibus suis præsint sciantque se pro* COMMISSIS SIBI *ovibus reddituros esse rationem, nobis tamen* CUM OMNIBUS *cura communis est* [8]. Souvent, dans ces discours d'anniversaire, il revient sur cette notion du pontife romain, de celui qui parmi tous les évêques tient seul la place authentique du Christ, et qui seul, par conséquent, remplace réellement le grand-prêtre de l'ancienne Loi dans le *summi sacerdotii ministerium* dont la consécration épiscopale fait mention. Au successeur de Pierre saint Léon applique encore, par excellence, ce souhait de la consécration : *Sis ei auctoritas, sis ei potestas* [9], *sis ei firmitas* [10]. C'est enfin saint Léon qui aide à comprendre bien exactement la nature de l'onction dont parle la formule d'ordination, en souvenir de l'onction du grand-prêtre juif : [Eum] *cælestis unguenti rore sanctifica. Hoc, Domine, copiose in caput ejus influat... hoc in totius corporis extrema descendat, ut tui Spiritus virtus repleat* [11]... Selon le grand docteur, cette onction mystérieuse répand ses effets dans l'âme du pontife, sans doute, *in caput ejus influat*, mais elle atteint jusqu'aux derniers membres du grand corps de l'Église, *hoc in totius corporis extrema descendat* [12]; *ut unum celebretur* IN TOTO ECCLESIÆ CORPORE *pontificii sacramentum quod effuso benedictionis unguento copiosius quidem in superiora profluxit sed non parce etiam in inferiora descendit* [13].

3° *La formule de consécration du pape adaptée à l'ordination des évêques.* — La formule romaine ne s'applique bien dans tous ses détails qu'à l'ordination de l'évêque de Rome, chef de l'Église universelle [14].

[1] Il sera question ailleurs de la doxologie spéciale qui termine la formule dans la *Constitution égyptienne*, Funk, *op. cit.*, t. II, p. 99. — [2] Cf. Sévère d'Antioche, *Select letters*, *loc. cit.* — [3] *Grégorien d'Hadrien*, dans Muratori, *Liturgica romana vetus*, Rome, 1748, t. II, col. 272, ou Gallicciolli, *Opera omnia sancti Gregorii*, Venise, 1773, t. V, col. 272. — [4] *Grégorien d'Hadrien*, Muratori, *op. cit.*, t. II, col. 358; *Gélasien*, I, XLIX, édit. Wilson, Oxford, 1894, p. 152; *Ordo romanus vulgatus*, édit. Hittorp, *De divinis officiis*, Paris., 1610, col. 115. — [5] En appendice au t. I des *Opera omnia*, 1675. Cf. *P. L.*, t. LIV, col. 167, note. Les Ballerini ont admis cette authenticité, mais ils n'ont pas reproduit la prière à la suite des *Sermons*, parce qu'elle devait figurer au t. III *P. L.*, t. LV, col. 113-114), dans le sacramentaire soi-disant léonien. — [6] *Sermones*, I-V. — [7] *Serm.*, III, 1, *P. L.*, t. LIV, col. 147. Cf. formule *ad ordinandum pontificem* : *Et ideirco huic famulo tuo quem apostolicæ Sedis præsulem et primatem omnium, qui in orbe terrarum sunt, sacerdotum... dedisti.* L'expression, *quæ in orbe terrarum*, appliquée à l'Église, est également familière à saint Léon : il l'emploie dans ce même sermon, c. IV, *ibid.* — [8] *Serm.*, V, 2, *P. L.*, *ibid.*, col. 153. Ce n'est donc pas saint Léon qui aurait dit des simples évêques qu'ils sont ordonnés *ad regendam... plebem universam !* Peut-être remplaçait-il déjà ces mots par la formule *ad regendam... plebem sibi commissam* des documents récents : l'expression, en tout cas, lui est empruntée. — [9] *Sermon.*, III, 3, *P. L.*, *ibid.*, col. 146 c. — [10] *Serm.*, III, 2; IV, 2, 3; V, 1. — [11] *Pontific. roman.* : *In consecr. electi in episcopum.* — [12] *Ibid.* — [13] S. Léon, *Serm.*, IV, 1, *P. L.*, t. LIV, col. 149. — [14] On peut objecter, il est vrai, que, dans tous les documents anciens, les romains aussi bien que les gallicans, la formule est au pluriel et suppose que l'on consacre en même temps plusieurs évêques. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2ᵉ édit., p. 361. Mais cela prouve qu'elle servit de bonne heure pour les simples évêques, bien qu'écrite surtout pour le pape.

Grâce à quelques modifications déjà signalées, on a pu l'adapter à l'usage des simples évêques. On la rencontre dans tous les documents latins du moyen âge, mais sous une forme plus développée que dans les textes romains les plus purs [1]. Désormais elle détaille à plaisir les divers offices afférents à la charge épiscopale. Cette longue enclave est sans doute une addition à la formule primitive [2], et, comme elle paraît pour la première fois dans les documents rédigés dans le royaume franc [3], il se peut qu'elle reproduise un fragment de l'ancien formulaire gallican dont on a, par ailleurs, perdu les traces authentiques [4]. Depuis le xe siècle environ [5], cette formule a revêtu la forme d'une préface avec tout le préambule usité à la messe.

VI. Les onctions de saint chrême. — Dans l'usage romain actuel, cette même préface de consécration est interrompue vers le milieu par le chant du *Veni Creator* et une onction de chrême accompagnée des paroles : *Ungatur... caput tuum.* L'introduction du *Veni Creator* à cet endroit n'est pas des plus heureuses; elle n'est sans doute pas antérieure à Durand de Mende [6], les papes l'ignoraient encore au xive siècle [7]. Quant à l'onction, l'idée en a été donnée par les paroles déjà citées de la consécration : *[eum] cælestis unguenti rore sanctifica; hoc Domine copiose in caput ejus influat...* Mais vainement en chercherait-on la moindre trace dans les documents liturgiques les plus anciens et les plus authentiques, ni dans les sacramentaires et *Ordines* romains, ni même dans les recueils transcrits en Gaule avant le viiie siècle, comme le *Gélasien* et le *Missale Francorum* [8]. Les auteurs anciens, il est vrai, unissent assez fréquemment l'idée d'onction à celle du sacerdoce suprême; mais aucun ne dit clairement s'il s'agissait d'une onction matérielle; et l'on n'ignore pas que rien n'est plus commun aux premiers siècles que l'idée de la grâce divine exprimée par l'image d'une onction toute spirituelle. Tous les passages de saint Léon [9], de saint Optat de Milève [10], de saint Grégoire ou de l'auteur inconnu du commentaire sur le Ier livre des Rois [11], peuvent à la rigueur s'entendre d'une onction spirituelle; bien qu'à vrai dire, n'était le silence significatif des documents liturgiques, le sens obvie indiquerait plutôt une onction matérielle. Quoi qu'il en soit, la mention, faite à la consécration épiscopale, de l'ancien sacerdoce des juifs et de l'onction jadis conférée aux prêtres, explique comment il a paru naturel d'appliquer ce rite symbolique aux pontifes de la nouvelle alliance. Plus tard, chez les Anglo-Saxons et chez les Francs, on a connu la double onction de la tête et des mains, avec onction spéciale du pouce, et des formules nouvelles ont été composées, qui se conservent encore dans le Pontifical romain [12]. Ces formules disent les réalités qu'on a voulu représenter par ces rites symboliques, l'onction de la tête signifiant le pouvoir de juridiction et le magistère doctrinal conférés à l'évêque, l'onction des mains et du pouce se référant plutôt aux pouvoirs de confirmer et d'ordonner, c'est-à-dire d'imposer les mains et de faire les onctions de chrême avec le pouce.

Les Orientaux ont toujours ignoré ces onctions, et c'est là une présomption de plus contre la haute antiquité qu'on a voulu donner à ce rite. Les maronites le pratiquent, il est vrai, depuis que leur patriarche Étienne Aldoa († 1701) le leur a fait adopter [13]; le récent *ordo* des Arméniens reproduit même les formules romaines [14]; mais ce ne sont pas là des exceptions qui comptent. D'autre part, comme en Occident, les liturgies orientales et leurs commentateurs ont fréquemment usé de la comparaison familière aux anciens entre la grâce intérieure du Saint-Esprit et l'onction [15]; mais les auteurs ont eu soin d'avertir qu'il ne s'agissait que d'une onction mystérieuse et toute spirituelle [16].

A défaut d'onction, les Orientaux pratiquent une triple *consignatio* ou signe de croix sur la tête ou sur le front, dans le but, dit Denys l'Aréopagite, de montrer au nouvel évêque qu'il doit porter en lui l'image du Christ [17].

VII. Les insignes pontificaux. — Le rit romain de la consécration épiscopale, on l'a noté plus haut, trahit une étroite dépendance vis-à-vis de l'*ordo* particulier à l'évêque de Rome, quant à la formule de consécration et à la cérémonie de l'imposition des évangiles. On remarquera plus loin la même parenté à propos du couronnement et de l'intronisation. Pour la tradition de la crosse et de l'anneau, au contraire, cette dépendance ne peut se justifier. L'évêque de Rome ne se sert jamais de la crosse; aussi les documents romains n'en parlent-ils pas, non plus que

[1] Sacramentaire dit léonien, *P. L.*, t. lv, col. 113-114; Sacramentaire grégorien d'Hadrien, Muratori, *Lit. rom. vet.*, t. ii, col. 358. — [2] C'est l'opinion des Ballerini, *P. L.*, t. lv, col. 114, note *f*. — [3] *Gélasien*, I, xcix, édit. Wilson, p. 152 ; *Missale Francorum*, *P. L.*, t. lxxii, col. 323-326; *Ordo rom. vulg.*, édit. Hittorp, *De div. off.*, col. 115. — [4] Des sacramentaires gallicans du viie siècle, le seul qui ait consigné le rituel des ordinations, le *Missale Francorum*, adopte le formulaire romain avec quelques particularités qui sont probablement des vestiges de l'ancien usage gallican. — [5] Cf. *Ordo rom. vulg.*, *loc. cit.* — [6] Pontifical de Durand, dans Catalani, *Pontif. rom.*, Paris, 1850, t. i, p. 380. — [7] *Ordo* papal, dans Martène, *De ant. Eccl. rit*, I, viii, art. xi, ordo 14. Cf. *Ordo rom. XIII*, 6, *P. L.*, t. lxxviii, col. 1109. — [8] *Loc. cit.*, ci-dessus note 3. — [9] *Serm.*, iii, 1; iv, 1 : *effuso benedictionis unguento*; lix, 7 : *unctio sacerdotum* (= pontificum), *P. L.*, t. liv, col. 145, 149, 341. — [10] *De schismate donatistarum adversus Parmenianum*, l. II, c. xxxiii, *P. L.*, t. xi, col. 978. L'auteur se plaint des schismatiques qui ont rasé la tête des évêques catholiques, pensant leur enlever ainsi la consécration épiscopale. — [11] *Comment. in I Reg.*, l. IV, c. v, *P. L.*, t. lxxix, col. 278 : *Hoc profecto hac unctione exprimitur, quod in sancta Ecclesia nunc etiam materialiter exhibetur, quia qui in culmine ponitur, sacramenta suscipit unctionis ;... is qui promovetur bene foris ungitur, si intus virtute sacramenti roboretur.* Mais dans ces deux passages (notes 3 et 4), l'idée de l'onction est amenée par le rappel de l'onction donnée dans l'ancienne loi aux prêtres et aux rois. — [12] Les pontificaux anglais, d'Egbert d'York, de Jumièges et de saint Dunstan, des ixe et xe siècles, mentionnent les deux onctions de la tête et des mains. Martène, *De ant. Eccl. rit.*, l, viii, art. xi, ord. 2, 3. Le *Missale Francorum* donne l'onction des mains, avec la formule qu'elle a conservée depuis, mais il la transcrit à la suite de celle des prêtres : c'est sans doute une erreur. *P. L.*, t. lxxii, col. 323; Duchesne, *Origines du culte*, 2e édit., p. 361, note 4. Les gélasiens du viiie siècle attribuent la même onction des mains à la consécration épiscopale. Cf. Martène, *loc. cit.*, ord. 4. Enfin l'onction spéciale du pouce paraît dans les *Ordines romani* du xe siècle (*Ord. rom. vulg.* d'Hittorp, et *Ordines* de Salzbourg et de la Vallicellane, Martène, *loc. cit.*, ord. 8), en même temps que la formule conservée encore dans le Pontifical romain. — [13] Denzinger, *Rit. Orient.*, t. i, p. 137; t. ii, p. 200. — [14] *Ibid.*, t. ii, p. 362. — [15] Cf. par exemple le discours prononcé en 372 par saint Grégoire de Nazianze, quand il fut ordonné évêque de Sazimes. *Opera omnia*, Paris, 1852, t. i, p. 234 sq. A la consécration de l'église de Tyr en 314, l'évêque Paulin s'adressait, dans son discours, aux pontifes, ses confrères dans le sacerdoce, oints de l'onction divine et parés du vêtement sacerdotal de l'Esprit-Saint. » Eusèbe, *H. E.*, l. X, c. iv. — [16] Cf. Balsamon, à propos du 12e canon du concile d'Ancyre, *P. G.*, t. cxxxvii, col. 1156; *Commentaires* de Siméon de Thessalonique sur la consécration épiscopale des grecs, dans Assemani, *Codex liturgicus*, t. xii, p. 137-140; cf. t. xi, *passim*. Denzinger, *op. cit.*, t. i, p. 138; F. E. Brightman, *Byzantine imperial coronations*, dans *Journ. of theol. stud.*, 1901, t. ii, p. 385. — [17] *De hierarchia ecclesiastica*, c. v, part. I et III.

les anciennes collections canoniques. L'on sait du reste, par un témoignage digne de foi, que l'usage de conférer la crosse et l'anneau, comme symboles des pouvoirs spirituels confiés au nouvel évêque, était, au IXe siècle, particulier aux églises des Gaules. C'est Charles le Chauve qui nous a fait connaître ce détail dans une lettre au pape Nicolas Ier (867) : plusieurs évêques suffragants de la métropole de Reims avaient été consacrés durant l'exil de leur archevêque; à son retour, celui-ci leur conféra, *more Gallicarum ecclesiarum*, des anneaux et des crosses, insignes de leur juridiction [1]. Dès le VIIe siècle, on voit la tradition de la crosse usitée en Espagne [2], et le concile d'Aix-la-Chapelle de 816 en fit une loi pour toutes les églises franques [3]. Le rit appartenait alors, de droit, au prélat consécrateur. L'histoire des Xe et XIe siècles est là malheureusement pour attester que bien souvent, en Allemagne surtout, les princes laïcs s'arrogèrent le pouvoir de conférer la crosse et l'anneau, sous prétexte de figurer ainsi la juridiction temporelle qu'ils cédaient aux nouveaux évêques [4]. L'abus devint évident, lorsque les laïcs prétendirent conférer par là même les pouvoirs spirituels, dont la crosse et l'anneau étaient de fait les symboles ordinaires [5]. Les pontifes romains et les conciles ne cessèrent pas de protester contre cet usage illégal au premier chef, des investitures laïques. Le rit de la tradition de la crosse et de l'anneau, à la consécration épiscopale, a survécu à ces abus. Inséré déjà dans les *Ordines romani* de rédaction franque (IX-Xe siècles), il a pris place dans le Pontifical romain; le souverain pontife lui-même reçoit l'anneau bénit au jour de sa consécration épiscopale (s'il n'est pas encore évêque), mais non la crosse dont il ne fait pas usage. Les Arméniens, de même que les Italo-Grecs, se sont conformés sur ce point aux Occidentaux [6], mais ils ne peuvent attester pour la coutume ancienne : elle n'existait pas en Orient. Tout au plus rencontre-t-on quelque chose d'analogue à la tradition de la crosse dans le rituel syrien qui prescrit au nouvel ordinand de toucher le bâton pastoral du métropolitain en même temps que tous les évêques assistants.

D'autre part, les Coptes connaissaient dès le XIIe siècle la tradition de l'évangéliaire [7]. On ne saurait dire exactement à quelles influences les livres occidentaux des XIIIe et XIVe siècles ont dû son adoption [8].

En Orient, tous les évêques, sans distinction de dignité, portent l'huméral ou ὀμοφόριον [9], longue bande d'étoffe ornée de croix, ressemblant quant à la forme au pallium des latins, mais d'usage beaucoup plus général; c'est pour les Orientaux de tous les rites l'insigne épiscopal par excellence. Les évêques le reçoivent solennellement à la fin de la cérémonie de leur consécration. En Occident, c'est le privilège du pape et des archevêques de recevoir le pallium au jour de leur consécration [10].

VIII. Couronnement et intronisation. — 1° *Tradition de la mitre aux nouveaux évêques.* — Vers le IXe ou Xe siècle, la *mitre* est venue compléter la série des insignes pontificaux. Ce n'est pas que ce genre de coiffure fût inconnu jusque-là, mais il n'était pas réservé aux évêques, et tous ne l'avaient pas adopté. Dans le courant du XIe siècle, au contraire, l'usage de la mitre se répandit parmi les prélats avec une tendance à devenir leur insigne particulier. Aux époques antérieures, par conséquent, il ne saurait être question dans les rituels de tradition de la mitre à la consécration épiscopale. C'est le pontifical de Durand de Mende, au XIIIe siècle, qui en a, sinon introduit, du moins généralisé l'usage. C'est un détail, comme tant d'autres, que l'on a emprunté à *l'ordo* de la consécration du pape.

2° *Couronnement de l'évêque de Rome.* — Les papes usaient de la mitre dès le Xe siècle; du moins voit-on le pape Sergius III († 911) figurer sur ses monnaies coiffé de la mitre [11]; et les *Ordines romani* la mentionnent fréquemment [12]. Mais en dehors de cette coiffure, ils avaient, depuis longtemps, semble-t-il, accoutumé d'en porter une autre, à laquelle les documents anciens donnent indifféremment les noms de *tiara* ou *thiara corona, regnum*, coiffure qu'ils recevaient solennellement le jour de leur sacre. L'origine orientale de cet ornement ne fait pas de doute, mais on ne sait trop à quelle époque ni comment il s'est introduit à Rome. Il est assez vraisemblable qu'il fut adopté sous l'influence de quelqu'un des pontifes grecs ou syriens qui occupèrent le Siège apostolique de 685 à 741 [13]. La « donation de Constantin » atteste que son usage était courant à Rome vers 741 [14]. Peut-être faut-il l'identifier avec le *camelaucum* que, selon la coutume romaine, le pape Constantin portait en 708, à son entrée à Constantinople, ... *apostolicus pontifex cum camelauco ut solitus est Roma procedere* [15].

L'*Ordo* romain *IX* est le plus ancien document liturgique qui mentionne formellement l'imposition de la tiare : elle avait lieu à la fin de la cérémonie de la consécration, sur les degrés de la basilique de Saint-Pierre, au moment exact où le pape allait monter à cheval pour se rendre au Latran : *hoc usque ter dicto* (il s'agit des acclamations) *accedit prior stabuli et imponit ei* (*pontifici*) *in capite* REGNUM, *quod ad similitudinem cassidis ex albo fit induumento; et tunc demum ascendit super equum* [16]... Quelle qu'ait été la forme exacte de ce *regnum* à l'époque où fut rédigé cet *ordo* (sans doute sous le pontificat de saint Léon III, † 816), il est sûr qu'il s'agit ici de la tiare pontificale; mais sa tradition ne constituait pas à proprement parler un rit liturgique. L'*Ordo XIII*, au contraire, décrit tout au long la fonction spéciale du *couronnement* dont il est d'autre part souvent fait mention, à partir du XIe siècle, dans le *Liber pontificalis* [17]. La tradition avait encore lieu, comme jadis, à l'issue

[1] *Epist.*, V, *ad Nicolaum, P. L.*, t. CXXIV, col. 874 *b*. — [2] S. Isidore de Séville († 636), *De ecclesiasticis officiis*, l. II, c. V, 12, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 783; IVe conc. de Tolède, 633, can. 28, Mansi, *Concil. ampl. coll.*, t. X, col. 627. — [3] Le concile d'Aix-la-Chapelle, can. 9, reproduit le passage de saint Isidore mentionné dans la note précédente : Mansi, *ibid.*, t. XIV, col. 159. — [4] Usage confirmé par un privilège de Léon VIII en faveur de l'empereur Othon Ier († 973). Mais la prétendue décrétale que le pape Hadrien aurait adressée à Charlemagne lui accordant le droit d'investiture est depuis longtemps considérée comme apocryphe. — [5] Cf. *Monum. Germaniae, De lite imperat. et rom. pontif.*, t. I, p. 116; t. II, p. 508; t. III, p. 667. — [6] Denzinger, *Rit. Orient.*, t. II, p. 362; Goar, *Euhologion*. — [7] Ibn al Assal, *Epitome canonum*, Denzinger, *op. cit.*, t. II, p. 35; Abu'l Barakat, *ibid.*, p. 38; *ordo* copte, *ibid.*, p. 59. — [8] Pontifical de Durand de Mende, Catalani, *Pontif. roman. comment. orn.*, Paris., 1850, t. I, p. 380; *Ordo roman. XIII*, 6, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 1103; *Pontifical* du pape, Martène, *De ant. Eccl. rit.*, I, VIII, art. XI, ordo 17; Sicard de Crémone, *Mitrale*, l. II, c. IV. — [9] Ce nom est en usage chez les grecs et les coptes. Cf. Assemani, *Cod. lit.*, t. XI, note 19, p. 303-310. C'est l'*orarium* des Syriens. Denzinger, *op. cit.*, t. I, p. 132. — [10] *Ord. rom. IX*, 5; *XIII*, 81; *XIII*, 7, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 1006, 1098, 1109; Sacramentaire de Ratold, *P. L.*, *ibid.*, col. 507 *d*; *Pontifical de S. Dunstan*, Martène, *op. cit.*, ordo 3; *Ordo rom. vulg.* d'Hittorp. — [11] E. Müntz, *La tiare pontificale du VIIIe au XVIe siècle*, dans *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, Paris, 1898, t. XXXVI, IIe part., p. 237, note 2. — [12] En particulier *l'Ordo XII*, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 1063 sq. — [13] Cf. E. Müntz, *loc. cit.*, p. 236-239. — [14] Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. 394. Cf. *Acta sanctorum Propylaeum mai*, Paris., 1868, *Paralipomena*, p. 43-44, 49; E. Müntz, *loc. cit.*, p. 240-241. — [15] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 390. — [16] *Ordo rom. IX*, 6, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 1007. — [17] Cf. E. Müntz, *loc. cit.*, p. 255-257.

de la cérémonie, au moment où le pape sortait de Saint-Pierre, mais c'est des mains du premier cardinal-diacre qu'il la recevait : *ibi prior diaconus cardinalis exuit mitram et ponit ei coronam, quæ vocatur regnum, in capite, toto populo clamante Kyrie* [1]... Désormais la promotion du souverain pontife ne consiste plus qu'en son couronnement et son intronisation; car la coutume s'était introduite, contrairement à l'ancienne discipline, de choisir le nouveau pontife parmi les évêques : la consécration épiscopale ne se réitérant pas, la partie la plus importante de l'ancien cérémonial avait disparu, laissant la place à un rit plus solennel, mais moins important [2].

3° *Intronisation et acclamations.* — La cérémonie de l'intronisation est en usage à Rome longtemps avant l'introduction du couronnement. Indépendamment des *Ordines romani*, le *Liber pontificalis* lui fournit plusieurs attestations anciennes. Il décrit en particulier tout au long le cérémonial de la consécration et de l'intronisation du pape Valentin († 827); et à propos de saint Léon IV (847-855), il dit que l'usage était déjà antique, *juxta morem antiquum.* D'après le IXe *Ordo* romain et le *Liber diurnus* (IXe siècle au plus tard), l'ordination du pape avait régulièrement lieu à Saint-Pierre du Vatican, près de la « confession » de l'apôtre [3]; à la fin de la fonction, le pape recevait le pallium que l'archidiacre avait pris sur l'autel [4], et tout aussitôt, montant sur le siège pontifical, il commençait la messe par l'intonation du *Gloria in excelsis* [5]. La messe terminée, avait lieu l'intronisation proprement dite sur la chaire de saint Pierre, ainsi qu'il est dit au *Liber pontificalis* dans la notice du pape Valentin. Les acclamations du peuple se faisaient aussitôt entendre : *Domnus... papa quem sanctus Petrus elegit in sede sua multis annis sedere* [6] ! Antérieurement à l'époque byzantine, c'est dans la basilique du Latran qu'étaient célébrées ces deux cérémonies [7], ainsi que le *Liber pontificalis* le dit à propos de saint Léon IV. Peut-être est-ce en souvenir de cette coutume ancienne qu'on fit revivre vers le Xe ou XIe siècle l'usage d'une seconde intronisation du pape à Saint-Jean de Latran [8]; au cours de la procession de Saint-Pierre au Latran, une station était marquée à la *sedes stercoraria*, à la porte de la basilique, mais la cérémonie qui s'accomplissait là, un simple hommage rendu par le clergé à la nouvelle dignité du pontife, n'avait rien de commun avec les détails malsonnants inventés plus tard par les ennemis de l'Église [9].

Par imitation de ce qui se faisait à Rome, les simples évêques eurent aussi les honneurs de l'intronisation. Mais l'ordination ayant lieu généralement au siège de la métropole, la cérémonie était retardée jusqu'au jour où le nouvel évêque récemment consacré venait prendre possession de son église cathédrale; le peuple l'accueillait à son arrivée, et lorsqu'il avait gravi les degrés du trône pontifical, on lui rendait hommage au chant des *laudes*. L'usage était ancien en Gaule [10] : saint Grégoire de Tours paraît l'avoir connu [11]. Les documents liturgiques ne le mentionnent pas d'ordinaire, sans doute parce que la cérémonie s'accomplissait en dehors de la consécration épiscopale. Cependant les pontificaux anglais des IXe et Xe siècles lui assignent des prières spéciales [12], que reproduisent quelques manuscrits francs du Xe siècle [13]. Ce n'est que beaucoup plus tard, sous l'influence, semble-t-il, de Durand de Mende, que le rit de l'intronisation est adopté par tous les pontificaux.

Mgr Rahmani a publié récemment un *ordo* syriaque pour la réception dans son diocèse d'un évêque nouvellement ordonné [14]; la coutume n'était donc pas particulière à l'Occident. En dehors de là, l'intronisation véritable, attestée au IVe siècle par les *Constitutions apostoliques* [15], ne se rencontre plus guère que chez les Coptes, à l'ordination du patriarche [16]. Pour les simples évêques, chez les Syriens et les Coptes, ils sont admis seulement à siéger sur la *cathedra* commune à tous les évêques assistants.

IX. Le natalis episcopi, ou anniversaire de consécration. — Le baiser de paix fraternel donné au nouveau prélat par les évêques présents était venu clore la cérémonie de la consécration et attester la part que tous prenaient à la fête [17]. Là cependant ne devait pas se limiter ce témoignage de la reconnaissance et de la joie commune à tous. Les dates d'anniversaires offriraient par la suite de multiples occasions de le renouveler. C'est ce que nous voyons pratiqué très anciennement à la cour pontificale.

Des documents nombreux et très sûrs nous permettent de reconstituer le caractère de la solennité qu'à Rome on donnait à ces anniversaires. En temps opportun, le souverain pontife adresse à ses *consacerdotes* [18], c'est-à-dire aux titulaires des sièges suburbicaires, l'invitation pressante à venir célébrer son *natalis*; il convient que tous se réunissent à lui, qu'ils soient *ejusdem participes festivitatis* [19]; ceux qui ne peuvent se rendre à la convocation doivent sans retard faire valoir les motifs de leur abstention et s'excuser auprès du pape [20]. En fait, la plupart des suffragants accourent à l'appel de leur métropolitain [21], et l'on en profite pour tenir les séances du synode annuel [22]. Il y a aussi une synaxe liturgique, à laquelle saint Léon voyait assister le cortège imposant de ses confrères dans l'épiscopat, *eum hanc venerabilium consacerdotum meorum splendidissimam frequentiam video* [23]... A cette réunion liturgique, on chante le psaume « du sacerdoce » (ps. CIX) en l'honneur du pontife [24], on lit le passage de saint Matthieu relatif à la confession de saint Pierre et à la déclaration de sa suprématie [25], et le pontife prononce

[1] *Ordo rom. XIII*, 8, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1110. — [2] C'est le cas que prévoient les *Ordines romani XIII*, 8, 9, et *XIV*, 45, *P. L.*, *ibid.*, col. 1110-1111, 1145 *b c.* — [3] *Ord. rom. IX*, 5; *XII*, 81; *XIII*, 6-10; *XIV*, 45; *Liber diurnus*, c. II, 8, *P. L.*, t. CV, col. 38, 39. — [4] *Ordo rom. IX*, 5, *P L.*, t. LXXVIII, col. 1006; *Liber diurnus, loc. cit.*; *Ordo rom. XII*, 8, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1098. — [5] *Ordo rom. IX*; *Lib. diurnus, loc. cit.* — [6] *Ordo rom. IX*, 6, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1007. — [7] Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e édit., Paris, 1898, p. 349, note 1. — [8] *Ord. rom. XII*, 78-79, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1097-1098. — [9] Cf. Mabillon, *Comment. in ordin. roman.*, c. XVIII, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 920-922. — [10] Cf. Martène, *De ant. Eccl. rit.*, I, VIII, art. X, 19-20. — [11] *Historia Francorum*, l. III, c. II, *P. L.*, t. LXXI, col. 43 *b.* — [12] Martène, *op. cit.*, art. XI, ord. 2, 3. — [13] Martène, *ibid.*, ordo 5; Ménard, *In S. Gregorii Sacramentarium not. 782*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 507. — [14] *Studia syriaca*, in-8°, séminaire du Mont-Liban, 1908, fasc. 3. — [15] Lib. VIII, V, édit. Funk, *Didasc. et Const. ap.*, t. I, p. 476. — [16] Descriptions de Ibn al Assal et Abu'l Barakat, Denzinger, *op. cit.*, t. II, p. 35, 37, 38. — [17] Dans les anciennes constitutions, il est dit que *tous* donnent le baiser de paix au nouveau prélat; mais il est probable que ce terme se rapporte seulement aux évêques présents. Cf. Schermann, *Ein Veiherituale...*, p. 39, n. 1. C'est l'interprétation qu'autorise la tradition postérieure. — [18] S. Paulin de Nole, *Epist.*, XX, *ad Delphinum*, 2, *P. L.*, t. LXI, col. 248. — [19] Lettre d'invitation conservée dans le *Liber diurnus*, c. III, 13, *P. L.*, t. CV, col. 79. — [20] *Liber diurnus*, c. III, 14, 15 (modèles de lettres d'excuse), *P. L.*, *loc. cit.*, col. 79-80. — [21] Sixte III († 440), *Epist.*, V, *ad S. Cyrillum*, 3; VI, *ad Joannem Antioch.*, 3, *P. L.*, t. L, col. 603, 608; S. Hilaire († 462), *Epist.*, II, *ad Ascanium*, 2, *P. L.*, t. LVIII, col. 18; S. Léon, *Serm.*, II, 2; III, 1, cités ci-après. — [22] *Liber diurnus*, c. III, 13, *P. L.*, t. CV, col. 79. — [23] S. Léon, *Serm.*, II, 2, *P. L.*, t. LIV, col. 143. — [24] *Ibid.*, III, 1, col. 145. — [25] *Ibid.*, 2, 3, col. 146; *Serm.*, V, 2, *ibid.*, col. 154.

l'homélie : on a conservé cinq sermons de saint Léon composés pour cette circonstance. Enfin la synaxe est surtout eucharistique, elle se termine par l'oblation du saint sacrifice. Les sacramentaires anciens ont plusieurs formules pour la messe *In natali episcoporum* [1], *In natali papæ* [2]. *Qua[m] oblatione[m]* TOTIUS MECUM GRATULANTIS ECCLESIÆ *tu, Deus, in omnibus [benedictam facere digneris]*, disait l'une de ces formules [3] : c'est exactement l'idée, qui, selon saint Léon, présidait à ces réunions : *intelligitis huius diei recursum ad communem lætitiam pertinere et honorem celebrari totius gregis per annua festa pastoris*[4] ... Ajoutons que le *Liber pontificalis* indique le *natalis* du pape comme l'une des quatre grandes solennités de l'année [5].

Le missel romain a conservé les oraisons de la messe *In anniversario pontificis*, et les applique également à l'*anniversarium episcopi*. Les simples évêques fêtaient en effet leur *natalis* comme le pape, quoique avec moins de solennité. C'est encore saint Léon qui l'affirme [6], et plusieurs écrivains ecclésiastiques corroborent son témoignage, soit par des allusions au *natalis* de tel ou tel évêque [7], soit par des discours prononcés au jour de leur propre anniversaire [8] ou pour le *natalis* d'un autre évêque [9]. Les sacramentaires en ont conservé le souvenir. Bien plus, *les natales ordinationis* étaient marquées au IVe siècle dans les calendriers des églises et nous en avons la preuve pour celle de Rome [10]. Des calendriers des fêtes ces notices ont passé dans les martyrologes. Ainsi le martyrologe romain nomme encore l'ordination de saint Ambroise, 7 décembre; saint Zénon de Vérone, 8 décembre; saint Eusèbe de Verceil, 15 décembre; saint Basile, 14 juin; saint Grégoire le Grand, 3 septembre, etc. Dans les manuscrits, ces mentions sont fréquentes : l'ordination de saint Grégoire était notée dans le martyrologe de Bède[11]; celle de saint Mélaine, de Rennes, au 6 janvier, dans l'hiéronymien [12]. Fréquemment aussi les rédactions gallicanes de l'hiéronymien ont reçu des ajoutés relatant le *natalis* d'évêques encore vivants, et fournissant ainsi des données importantes pour la question de date des documents : on cite en particulier les mentions des évêques Syagrius d'Autun, Annachaire d'Auxerre, Romain de Meaux, saint Nizier de Lyon, etc[13]. En l'an 728, saint Willibrord inscrivit de sa propre main sur un feuillet du célèbre calendrier d'Epternach l'anniversaire de l'ordination épiscopale qu'il avait reçue à Rome le 21 novembre 695 [14] (fig. 3220). En 992, l'évêque Otbert de Vérone mentionnait aussi son jour d'ordination sur un calendrier à son usage [15].

Tous ces faits prouvent suffisamment qu'aux VIIIe et IXe siècles la célébration festivale du *natalis episcoporum* était d'un usage général. Depuis, le souvenir vivant s'en est conservé dans les missels, rappelant à sa façon le conseil que saint Paul donnait à son cher disciple, saint Timothée : *admoneo te ut resuscites gratiam Dei quæ est in te per impositionem manuum mearum.*

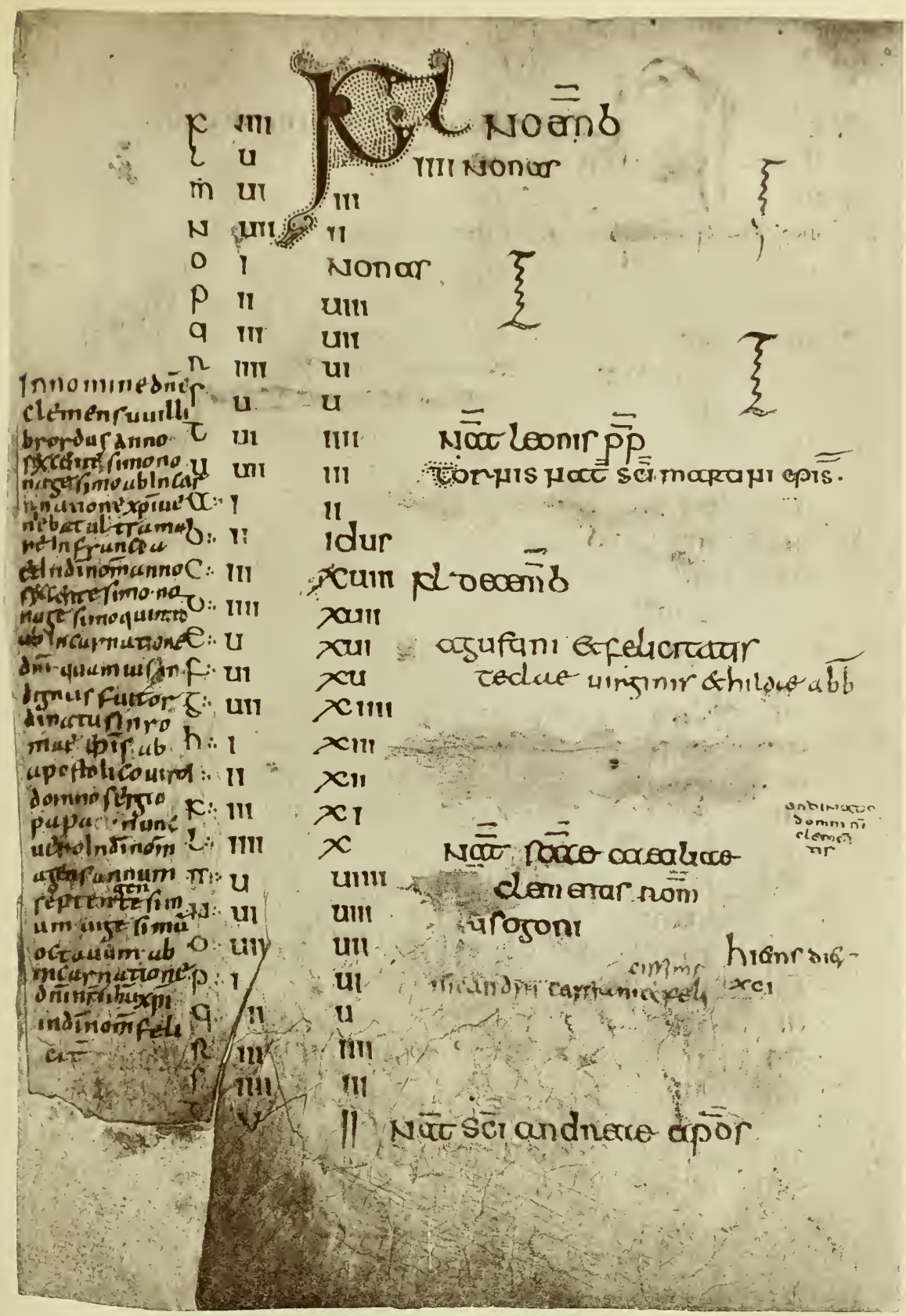
X BIBLIOGRAPHIE. — Fr. Hallier, *De sacris electionibus et ordinationibus ex antiquo et novo Ecclesiæ usu*, 1636, ouvrage reproduit dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, in-4°, Paris, 1840, t. XXIV. — Isaac Habert, *Liber pontificalis Ecclesiæ græcæ*, in-fol., Paris, 1643. — J. Morin, *Commentarius de sacris Ecclesiæ ordinationibus*, in-fol., Paris, 1655. — Vansleb, *Histoire de l'Église d'Égypte*, in-18, Paris, 1677, part. IVe, sect. II. — Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église touchant les bénéfices*, 2e éd., in-fol., Paris, 1679, t. I, part. II, l. II. — E. Renaudot, *Perpétuité de la foi touchant les sacrements*, Paris, 1711, l. V, c. X; édit. Migne, Paris, 1841, t. III, p. 959-966; le même, *Collectio liturgiarum orientalium*, in-4°, Paris, 1716, t. I, append.; le même, *De sacris ordinationibus*, ouvrage manuscrit conservé à Paris, Bibl. nat., *Collection Renaudot*, et utilisé par Denzinger. — J. Mabillon, *Ritus in consecratione pontificis romani olim servati*, dans *Commentarius in Ordinem romanum*, c. XVIII, *Museum Italicum*, in-1°, Paris, 1724, t. II, p. CXVI-CXXV; *P. L.*, t. LXXVIII, col. 917-922. — J. Garnier, S. J., *De ordinatione summi pontificis*, dans *Dissertationes ad Librum diurnum*, *P. L.*, t. CV, col. 131-132. — E. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. I, c. VIII, art. X, XI. — J. Bingham, *Origines sive antiquitates ecclesiasticæ*, 2e édit., in-4°, Magdebourg, 1751, t. I, l. II. — J. Assemani, *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ*, Rome, 1755-1766, t. VIII-XIII. — H. Denzinger, *Ritus Orientalium*, in-12, Wircebourg, 1863-1864. — E. C. Achelis, *Die Ordination innerhalb des neutestamentl. Schrifttums*, et *Die Ordination im nachapostol. und altkathol. Zeitalter*, dans *Zeitschrift für Pastoraltheologie*, 1889, t. XII, p. 58-73, 441-450, 481-495, 525-538. — O. Zardetti, *Die Bischofsweihe nach Lehre und Liturgie d. kath. Kirche*, Eins, 1889. — Schanz, *Die Lehre von den Sakramenten der katholischen Kirche*, in-8°, 1893. — T.-A. Lacey, *L'imposition des mains dans la consécration des évêques*, dans *Revue anglo-romaine*, 1896. — F.-X. Funk, *Die Bischofswahl im christlichen Altertum und im Anfange des Mittelalters*, dans ses *Kirchengesch. Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1897, p. 23 sq. — L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e édit., Paris, 1898. — H. B. Swete, *Laying on of hands*, dans *Dictionary of the Bible* de Hastings. — S. Many, S. S. *Prælectiones canonicæ de sacra ordinatione*, in-8°, Paris, 1904, t. II, cap. I, II. — A. Villien, *L'abbé Eusèbe Renaudot, essai sur sa vie et son œuvre liturgique*, in-12, Paris, 1904, c. II : à propos de l'ordination des patriarches d'Alexandrie. — E. C. Achelis, *Lehrbuch der praktischen Theologie*, 1911, t. I. — J. Behm, *Die Handauflegung im Urchristentum nach Verwendung, Herkunft und Bedeutung*, in-12, Leipzig, 1911. — Dr L. Eisenhofer, *Bischofsweihe*, dans *Handbuch der katholischen Liturgik* von Dr V. Thalhofer, 2e édit., Freiburg, 1912, t. II, p. 409-416. — Th. Schermann, *Ein Weiherituale der römischen Kirche am Schlusse des ersten Jahrhunderts*, in-12, München-Leipzig, 1913.

P. DE PUNIET.

CONSIGNATORIUM. — Voir CONFIRMATION, col. 2549.

CONSOLE. La console est un motif d'architecture ou de décoration incrusté dans un parement sur lequel

[1] Sacramentaire léonien, *P. L.*, t. LV, col. 116-122. — Sacramentaire grégorien de Ménard, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 225 sq. Sur les formulaires de ces messes, cf. P. Cagin, *Notes sur le sacramentaire de Gellone* (Mélanges Cabrières, 1899, t. I). — [2] Première messe du sacramentaire léonien, *loc. cit.*, col. 117. — [3] S. Léon, *Serm.*, IV, I, *P. L.*, t. LIV, col. 148. — [4] Notice du pape Hadrien Ier. — [5] *Serm.*, III, I, *P. L.*, t. LIV, col. 144. — [7] S. Augustin, *Epist.*, CVIII, 5, *P. L.*, t. XXXIII, col. 407; *Contra litt. Petiliani*, c. XXIII, 53, *P. L.*, t. XLIII, col. 277; *Serm.*, CXI, *P. L.*, t. XXI, XXII, col. 643. — [8] S. Augustin, *Serm.*, CCCXXIX, CCCXXX, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1480-1484. — [9] S. Pierre Chrysologue, *Serm.*, CXII, *P. L.*, t. LII, col. 497; Ennodius, *Dictio* I, et *Dictio in natali sancti Epiphanii*, *P. L.*, t. LXIII, col. 263, 322. — [10] Duchesne, *Le Liber pontificalis*, Paris, 1886, t. I, p. IX; De Rossi, *Roma sott.*, t. I, p. 113. — [11] *Acta sanctorum*, nov. t. II, p. [XXXII]-[XXXIII]. — [12] *Ibid.*, p. [6]. — [13] *Ibid.*, p. XLI-XLIII. Cf. H. Quentin, *Le martyrologe hieronymien et les fêtes de saint Benoît*, dans la *Revue benéd.*, 1903, t. XX, p. 356-357, 370-371; le même, *Les martyrologes historiques*, Paris, 1908, p. 340. — [14] Duchesne, *Martyr. hieron.*, dans *Acta sanctor.*, nov. t. II, p. [VIII]; A. Poncelet, *De sancto Willibrordo*, *Ibid.*, nov. t. III, p. 415-416. — [15] *Cod.* 87 du chapitre de Vérone, dans L. Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, n. LXII, p. 196.



CALENDRIER D'EPTERNACH

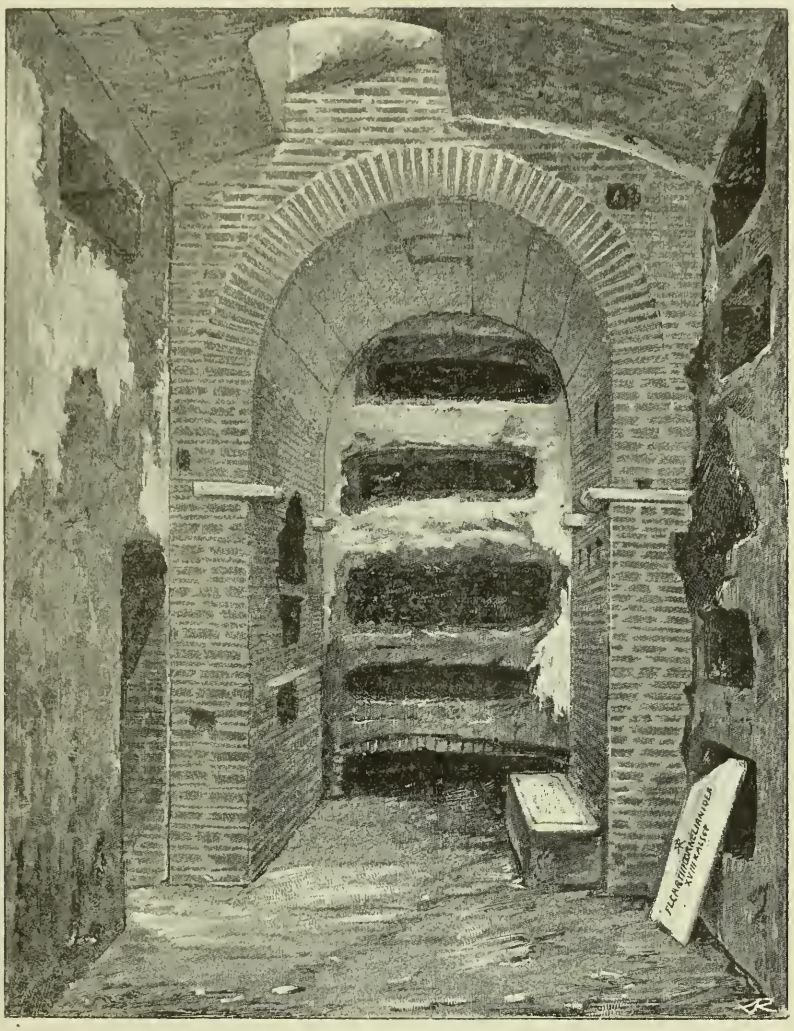
F° 39 VERSO PORTANT EN MARGE L'INSCRIPTION DE SAINT WILLIBRORD MENTIONNANT LA DATE DE SON ORDINATION ÉPISCOPALE 21 NOVEMBRE 695 (*Bibl. nat.*, 10837).

Imp. G. Deberque.

il fait saillie à sa partie supérieure et portant un membre d'architecture en encorbellement. La console peut être de pierre ou de bois — ou de fer — puisque la construction métallique n'a pas été ignorée des anciens. Elle forme saillie sur le parement, et sa face antérieure, parfois ses deux faces latérales sont ornées diversement : la face antérieure est généralement moulurée, les faces latérales sont sculptées. Le plan supérieur reçoit soit une tablette de corniche, soit un bandeau, ou encore une naissance de voûte, une pile en encorbellement, un linteau de porte, une poutre-maîtresse, etc.

La console porte plus généralement en architecture le nom de *corbeau*. Son origine est donnée par la saillie que présente une solive de bois sur le nu d'un mur, saillie ménagée pour porter un pan-de-bois en encorbellement, un comble, un poteau, etc.

Dans une crypte du cimetière de Calliste, complètement transformée au IVe siècle par de nouvelles constructions et où on ne laissa sans y toucher que la paroi du fond couverte d'un enduit blanc de bonne qualité, bien qu'inférieur à celui employé dans la crypte papale, deux murs latéraux furent élevés : dans celui de gauche, on prit soin de ménager des ouvertures laissant voir trois *loculi* creusés dans la paroi; dans le mur de droite, on ne prit pas ce soin. Dans chaque mur, à une hauteur de 2m50 du sol, se voient quatre consoles dont la présence s'explique sans peine; elles auront soutenu soit les deux corniches, soit quatre extrémités d'un ciborium; cette disposition permettait de ne pas faire usage de colonnes, ce qui dégageait d'autant l'espace libre autour de l'autel. A ces consoles ont pu être suspendues des lampes ou des rideaux, du moins à l'heure où l'on célébrait le sacrifice [1] (fig.3221)



3221. — Crypte avec consoles, au cimetière de Calliste.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. IX.

Dans cette même catacombe de Calliste, une crypte de forme particulière, dépouillée de son épigraphie de temps immémorial, a servi aux réunions de Pomponius Lætus et de ses joyeux compères. C'est une assez belle salle rectangulaire, éclairée d'un lucernaire pris dans une voûte en berceau qui repose sur des consoles supportant la corniche. Les corbeaux sont en tuf. Toute la salle a été recouverte d'enduit blanc dans lequel on a taillé les *arcosolia* des parois latérales;

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 162, pl. IX, n. 1.

l'*arcosolium* du fond est contemporain de l'excavation et c'est donc pour une destination funéraire que fut préparée cette salle si ornée [1] (fig. 3222-3223).

Les Romains, pendant le Bas-Empire, avaient adopté les corbeaux en pierre ou en marbre pour porter en saillie, sur les murs, de petits ordres d'architecture, des chambranles, des pieds-droits, ou encore des tablettes de corniche ou de bandeaux. Nous venons d'en voir des exemples.

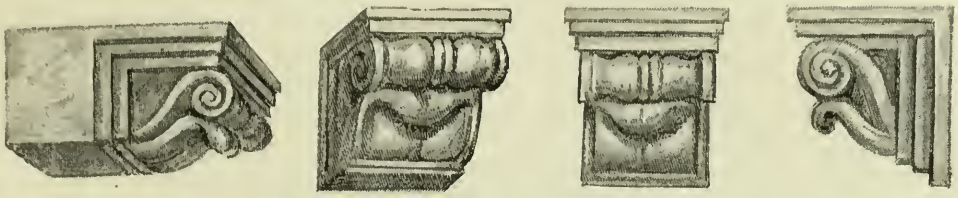
Les architectes byzantins les adoptèrent également [2]. Voici quelques beaux spécimens provenant de Morsott, dans la plus grande des deux églises. On a recueilli ces consoles au pied du mur de l'abside dans lequel elles étaient jadis engagées. « Elles sont au nombre de trois : on a supposé qu'il y en avait autrefois quatre, disposées deux par deux au fond du *presbyterium*, de chaque côté de l'espace occupé par le siège épiscopal. Il n'est pas facile de dire à quoi elles ont servi, les fouilles n'ayant pas donné d'indications certaines à cet égard. Elles surmontaient peut-être des pilastres ou des colonnes, et supportèrent les retombées d'une série de nervures faisant saillie sur la voûte de l'abside [3]. Peut-être décoraient-elles des niches, terminées en haut par des culs-de-four [4]. Mais ce sont là de simples hypothèses. « Nous serions, dit M. Gsell, assez disposé à croire qu'elles n'ont pas été faites exprès pour l'église byzantine dans laquelle elles ont été trouvées. L'une d'elles diffère un peu des deux autres par ses dimensions, par la disposition de sa face supérieure et le style des bandeaux d'encadrement : elle ne paraît pas être sortie des mêmes mains. Il se pourrait donc que ces trois morceaux aient appartenu tout d'abord à deux édifices chrétiens différents, datant du milieu du ve siècle environ. Ils ont été taillés dans des pièces d'architecture empruntées à des monuments d'une époque plus ancienne : quelques traces des moulures primitives se remarquent par derrière. Les consoles de Morsott présentent une grande parenté de style avec un certain

3222. — Crypte de Pomponius Lætus, au cimetière de Calliste.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, pl. XXXII.

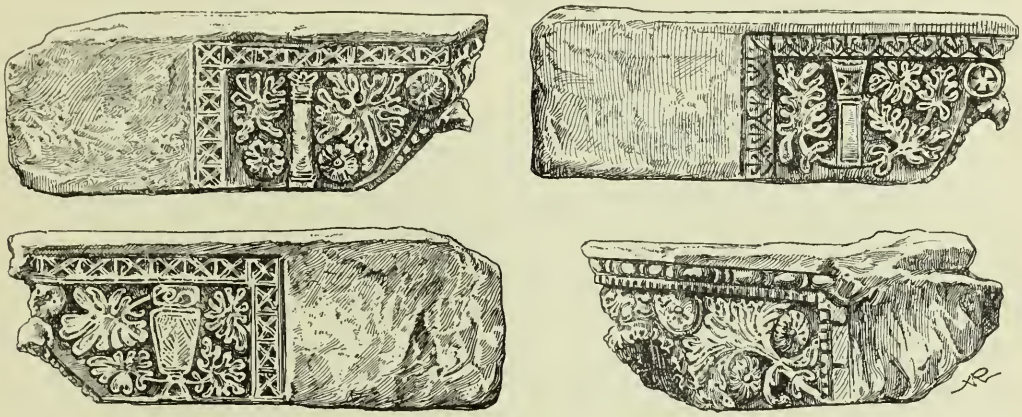
[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 70, 90-91, pl. XXXII, 2. — [2] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 681. — [3] Disposition qui rappellerait l'agencement de l'abside de la basilique byzantine de Dar-el-Kous, au Kef. — [4] Disposition qui serait analogue à celle que l'on constate dans l'abside de l'église byzantine située à l'intérieur de la citadelle d'Haïdra.

nombre de coussinets et consoles, découverts dans la même région de l'Afrique septentrionale, en particulier à Tébessa [1]. Le relief est peu accusé et plat, la facture est fort soignée, mais sèche et sans vie [2]. »

Voici la description sommaire de ces consoles : I. longueur 0m77 en haut; largeur et hauteur 0m25. Devant, une feuille d'acanthe; face latérale droite, une colonne et son chapiteau [3]; face latérale gauche, calice et (hostie ?) (fig. 3224); II. mêmes dimensions. Devant, acanthe; face droite, pilier : face gauche, branche et rosace; III. dimensions 0m70 et 0m25. Devant, acanthe ; face latérale gauche, branche et rosaces; face latérale droite, même motif, la branche partant d'en haut.



3223. — Détails des consoles de la crypte de Pomponius Lætus.



3224. — Consoles de Morsott. D'après le *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1901, p. 159.

Les architectes de l'époque romane firent grand usage de la console et l'utilisèrent si bien qu'elle devint un des moyens de construction très usité pendant les XIe et XIIe siècles. En Gaule, les constructeurs barbares conservèrent longtemps l'emploi du bois et gardèrent dans certains détails d'architecture de maçonnerie les formes données jadis à la charpente, seulement ils imitèrent ces formes en pierre. Les plus anciennes consoles affectent toujours la forme d'un bout de poutre ou de solive orné par des profils ou de la sculpture, tels sont les corbeaux de l'église Saint-Menoux, près Moulins (IXe-Xe siècle) [4].

H. Leclercq.

CONSTANCE (Baptistère-mausolée de Sainte-). — En 360, le césar Julien, encore chrétien de nom, perdit sa femme Hélène, fille de l'empereur Constantin, et *Helenæ conjugis defunctæ suprema miserat Romam in suburbano viæ Nomentanæ condenda, ubi uxor quoque Galli quondam, soror eius, sepulta est Constantina* [5]. Cette dernière avait épousé successivement Annibalien, roi du Pont, et le césar Gallus; elle était morte en 354. C'est à cette date qu'il faut faire remonter au moins l'existence d'un *suburbanum viæ Nomentanæ* et la princesse Constantine est celle en l'honneur de laquelle existait une pièce de vers très connue, acrostiche, dont le début est : *Constantina Deum venerans Christoque dicata* et qui se lit dans bon nombre de manuscrits de Prudence sous ce titre : *Versus Constantinæ Constantini filiæ scripti in absida basilicæ quam condidit in honorem sanctæ Agnes* [6]. Ces vers, écrits au nom même de la personne qui les avait dédiés, mais qui cache ses titres d'honneur, parlent de la basilique fondée par elle, *ex opibus nostris*, et en exalte la splendeur : *templorum quod vincit opus terrenaque cuncta*. De telles expressions, alors que les basiliques chrétiennes venaient d'être construites par ordre de l'empereur, ne peuvent sortir que de la bouche d'un membre de la famille impériale, qui puisait ses richesses, *opes*, dans le trésor du souverain. Ce raisonnement prouve la vérité des indications de l'auteur de la copie, qui appelle Constantine fille de Constantin. On aperçoit aussi qu'il doit y avoir une relation entre l'auteur des vers qui décoraient l'abside et le fait historique du transport à Rome du corps de Constantine, femme de Gallus, morte en 364 en Bithynie, pour l'enterrer *in suburbano viæ Nomentanæ*. L'expression *Christoque dicata* ne constitue pas une difficulté, car elle pouvait s'appliquer également à tout fidèle, sans être exclusi-

[1] Ballu, *Le monastère byzantin de Tébessa*, p. 22-25, pl. IV. — [2] S. Gsell, *Note sur quatre consoles chrétiennes trouvées à Morsott*, dans *Bulletin archéol. du Comité des trav. hist.*, 1901, p. 158-160. — [3] Allusion probable à I Tim., III, 15 : « La maison de Dieu, qui est l'Église du Dieu vivant, la colonne et l'appui de la vérité. » — [4] Viollet-le-Duc, *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XIe au XVIe siècle*, 1861, t. IV, p. 307-308. — [5] Ammien Marcellin, *Hist.*, XXI, 1, 5. — [6] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Roma, 1888, t. II, part. 1, p. 44, 45. Prudence a composé une hymne en l'honneur de sainte Agnès, ce qui explique la transcription faite dans plusieurs manuscrits du poème de saint Damase à cette sainte et de la pièce relative à Constantine, toutes deux gravées dans l'église dédiée à sainte Agnès. Sur l'inscription damasienne de sainte Agnès, voir *Dictionn.*, t. I, col. 924, fig. 221.

vement appropriée à une vierge sacrée [1]. Enfin Gallus était grand constructeur de *martyria* [2], ce en quoi il prenait exemple sur sa femme qui, dans sa jeunesse, avait fait ériger en l'honneur de sainte Agnès le monument que nous étudions.

L'inscription métrique de Constantine disparut dès le VIe ou VIIe siècle [3]; un fragment sur marbre fut retrouvé par Baronius [4]; la disparition du marbre original fut causée par les travaux exécutés dans la basilique sous Symmaque (498-511) et Honorius (626-638). Le style du poème est bien celui en faveur au IVe siècle et Cavedoni a même soupçonné que l'auteur pouvait en être Publilius Optatianus Porphyrius, courtisan de Constantin, doué pour ces sortes de puérilités acrostiches [5]. La valeur historique du poème est hors de contestation et témoigne que le mausolée circulaire dit de Sainte-Constance a été le mausolée de Constantine et de ses sœurs. La forme de la construction, semblable à celle du mausolée d'Hélène, la mère de Constantin, qui fut enterrée aussi dans un grandiose sarcophage de porphyre, et pareille à celle d'autres mausolées fameux, a fait attribuer cette rotonde à son tombeau [6].

L'auteur de l'ancienne légende de sainte Agnès s'exprime ainsi : (*Constantia virgo*) *patres et fratres Augustos rogat, ut basilica beatæ Agnes construeretur et sibi illic mausoleum collocari præcepit* [7]; d'autre part, on lit dans la notice de Silvestre, dans le *Liber pontificalis* : (Constantinus) *ex rogatu filiæ suæ* [8] *fecit basilicam sanctæ martyris Agnæ et baptisterium in eodem loco, ubi et baptizata est soror ejus Constantia cum filia Augusti a Silvestrio episcopo* [9]. Ces deux textes semblent parallèles et désigner un même édifice qui aurait été à l'origine baptistère ou mausolée, peut-être l'un et l'autre.

Que ce fût un baptistère, on n'en peut douter d'après cette mention d'un des présents faits par Constantin [10] : *lucerna aurea nixorum XII super fontem. pens. lib. XV.* Cette lampe d'or à douze becs était suspendue sur les fonts et on remarquera que la colonnade supporte un nombre égal de douze arcades. De plus, on sait que le sarcophage de porphyre [11] se trouvait non au centre, mais dans une niche [12].

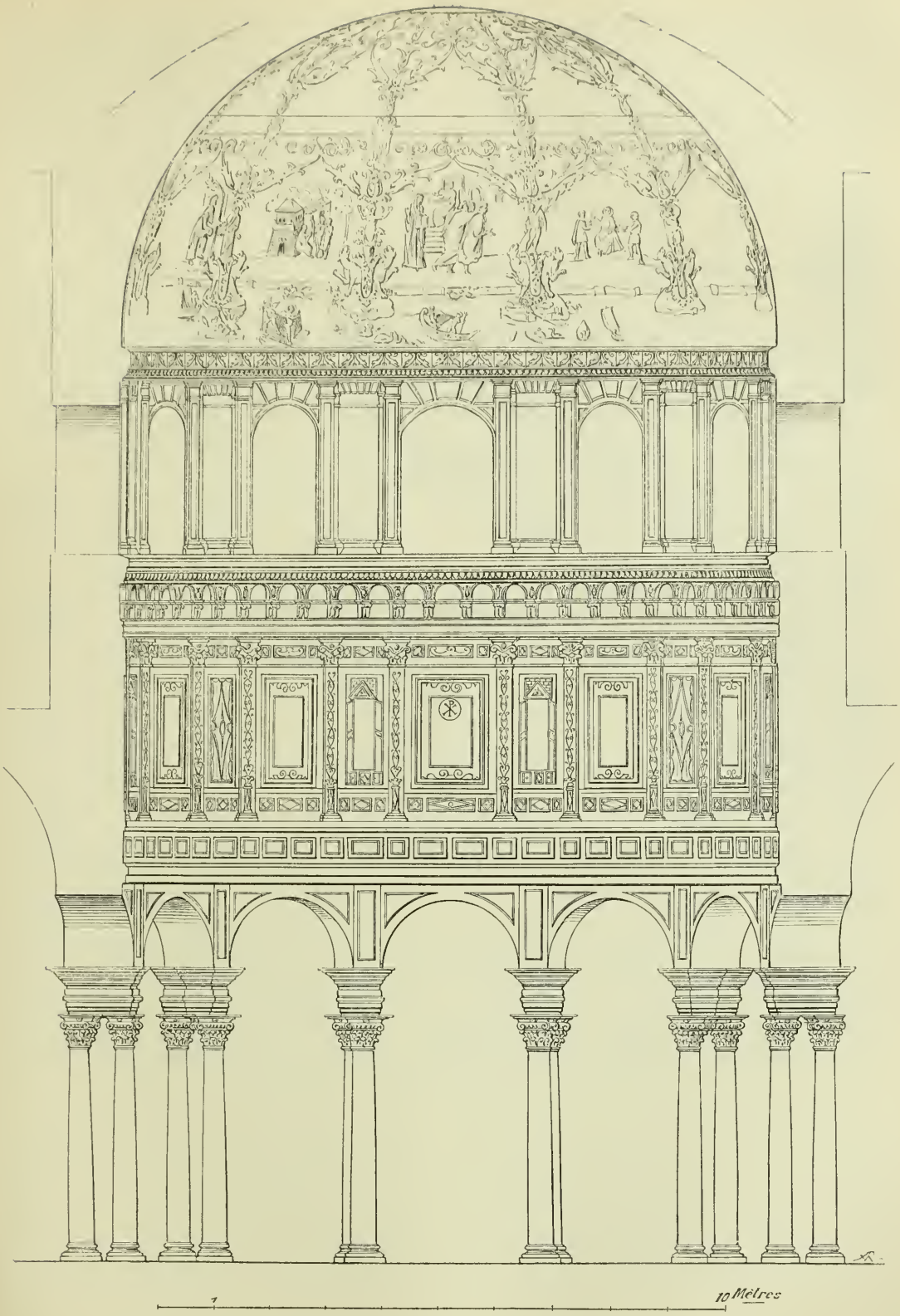
Le P. Garrucci disait que le mosaïste Kibel lui assurait avoir fouillé sous les marches de l'autel occupant actuellement le centre de l'édifice, sous la coupole, à l'occasion de restaurations pratiquées aux mosaïques, et y avoir découvert un espace circulaire profond, plaqué de marbre : *uno scavo rotondo lastricato e rivestito di marmo come appunto sogliono essere i fonti dei battisteri* [13]. A la demande de J.-B. De Rossi, une profonde excavation fut pratiquée derrière l'autel jusqu'à 4 mètres sous le pavement. A un mètre de terre, on a trouvé un petit puits carré destiné à recevoir les eaux [14] qui s'écoulaient par un canal d'environ 30 cent. carrés. Les remblais étaient pleins des fragments d'un plan cimenté, que devait recouvrir à l'origine un dallage de marbre. Nulle trace sur ce point des dalles de marbre vues par Kibel. Il est cependant certain que l'espace sous la coupole était occupé par un *lacus* ou cuve pour les eaux. Ce bassin, avec son émissaire, étant coordonné au canal d'écoulement du toit et des eaux de l'extérieur, ne paraît pas d'une exécution postérieure; il est contemporain de la construction et marque la destination de baptistère, ce que confirme la notice du *Liber pontificalis*. Du reste, la rotonde a pu être à la fois, dès l'origine, un baptistère et un mausolée. En tous cas, dès 354, elle avait cette double destination qu'assurait, en 360, le dépôt des restes d'Hélène; c'était bien ici le mausolée des filles de Constantin.

Constantine, la première ou principale auteur des édifices chrétiens de ce *suburbanum*, a pu venir à Rome en 326, lors de la dernière visite qu'y fit son père; peut-être y fit-elle son séjour jusqu'à son mariage en 335 avec Annibalien. En tous cas, l'époque de la fondation de la basilique et du baptistère-mausolée semble devoir être circonscrite entre 326 et 335. Cette œuvre fut faite *ex opibus*, avec les richesses de Constantin, du vivant de son père, qui dota l'un et l'autre édifice. Si, comme le dit le *Liber pontificalis*, la sœur de Constantin, Constance, femme de Licinius, fut baptisée ici, la construction se placera entre 326-329, puisque Constance mourut entre 329 et 330.

Reste la question de l'éponyme du baptistère-mausolée.

Nous avons mentionné deux filles de Constantin : Constantine et Hélène; or, la légende parle d'une vierge Constance, fille, elle aussi, de Constantin. Les historiens contemporains ignorent cette princesse mentionnée à la suite des actes latins de sainte Agnès par un certain Ambroise [15], actes que cite au VIIe siècle saint Adhelme, lequel fait, de cette Constance, Constantine. Or cette Constantine, loin d'être vierge, fut deux fois mariée. Devant ces difficultés, les uns ont fait de Constance une personne privée [16], ce qui n'est pas vraisemblable, le nom seul de Constantia porté par une personne admise dans un mausolée destiné à deux filles de Constantin ne permettant pas de l'écarter de la famille impériale; d'autres y voient une fille de Constantin [17]; d'autres encore disent que Constance ou Constantine est un seul et même personnage [18]. Ajoutons que Constantine, femme de Gallus, eut une fille dont on ignore le nom [19], qui a fort bien pu s'appeler *Constantia* et, tout naturellement, dut être enterrée dans le mausolée maternel. Petite-fille de Constantin, sa vie se

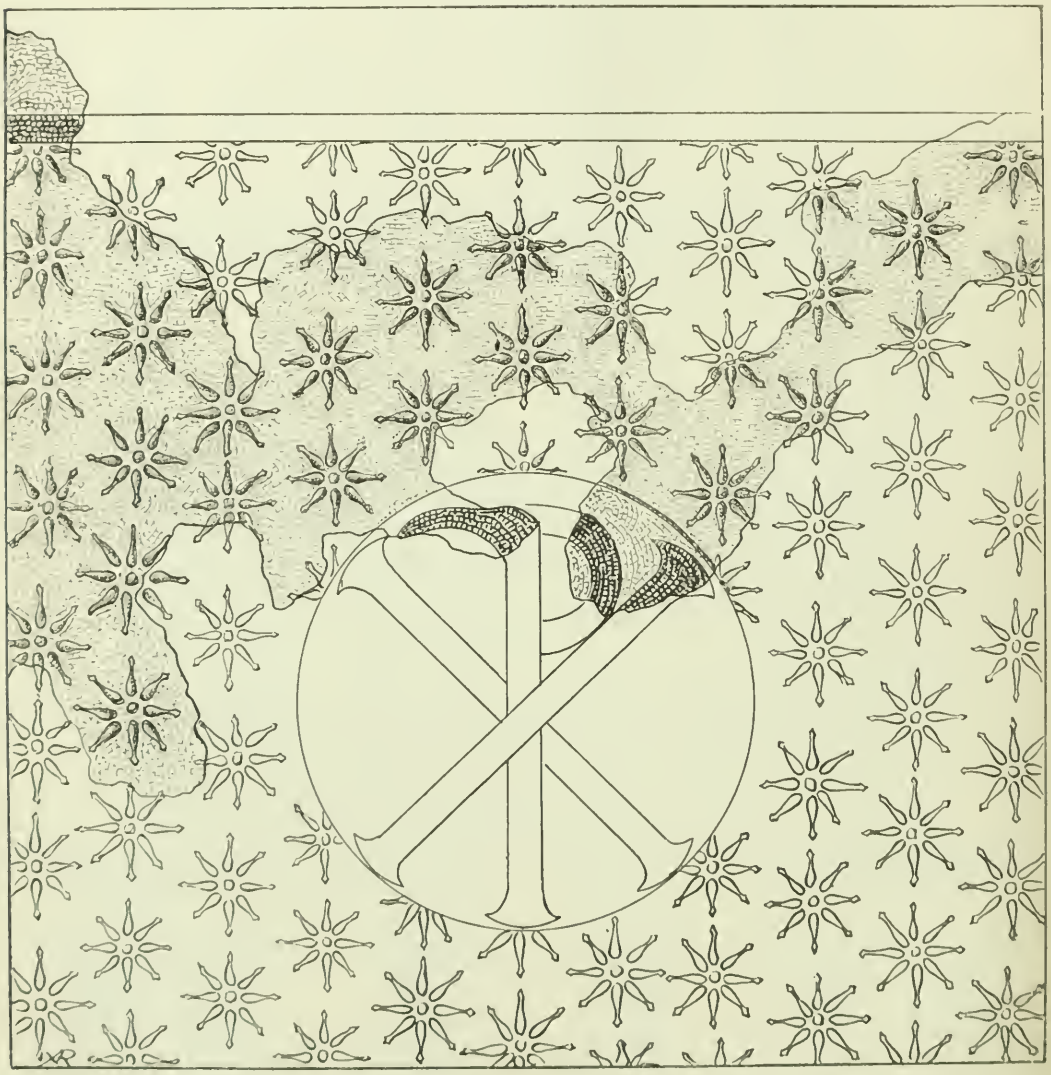
[1] *Ita* Baronius, *Annal. eccles.*, ad ann. 324, édit. de Lucques, t. IV, p. 65; *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, 1884, t. I, p. 197; De Rossi, *Musaici cristiani e saggi dei pavimenti delle chiese di Roma anteriori al secolo XV. Tavole cromo-litografiche con cenni storici e critici*, Roma, 1899, p. 2. — [2] Tillemont, *Hist. des empereurs*, t. IV, p. 487; Bottari, *Scult. e pitture*, t. III, p. 16, ont dit à tort que Gallus était païen. — [3] C'est ce que Rossi a montré en étudiant la mosaïque de l'abside. — [4] Baronius, *Annales*, ad ann. 324, édit. Lucques, t. IV, p. 65 : *huius modo marmoreæ tabulæ vix fragmentum superest stratum in ingressu atrii recens restituti a cardinale Mediceo* (le futur Benoît XI). Cf. Severano, dans ms. Vallic. *G. 16*, fol. 45. — [5] C. Cavedoni, *Disquisizioni critiche sul panegirico di Ottaviano Porfirio*, dans *Opuscoli relig. et letter. di Modena*, t. III; l'attribution à saint Damase (Mazochi, *Kalend. Neapolit.*, p. 740; Arevalo, *Ad Prudent. carm.*, II, p. 1224) est dénuée de toute vraisemblance. — [6] E. Q. Visconti, *Museo Pio Clementino*, édit. de Milan, t. VII, p. 57 sq. Cette opinion a été presque universellement adoptée. — [7] *Acta sanct.*, jun. t. II, p. 353. C'est dans ce texte seulement qu'on trouve la mention expresse du *mausoleum* voisin de la basilique de Sainte-Agnès, et non dans l'histoire d'Ammien Marcellin. — [8] Plus tard on ajouta ici le nom *Constantine*. — [9] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 180. — [10] *Ibid.*, p. CXL sq., a montré l'authenticité absolue de la notice insérée dans le *Liber pontificalis* relativement aux donations de mobilier liturgique par Constantin. Voir *Dictionn.*, t. III, au mot CHANDELIERS, col. 879. — [11] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 961, fig. 243. — [12] Niche carrée s'ouvrant au fond du mur circulaire, en face de l'entrée. — [13] Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, t. I, p. 448; cf. t. IV, p. 8. — [14] Au terme de la notice sur le mausolée, Rossi écrivait que les excavations avaient été continuées, l'existence du bassin baptismal avait été confirmée. — [15] Ce n'est pas l'évêque de Milan. Cf. *Opera*, édit. Paris, 1690, t. II, append., p. 483. — [16] Tillemont, *Hist. des empereurs*, t. IV, p. 624-625; Assemani, *Acta SS. mart. Orient. et Occid.*, t. II, p. 149; Bottari, *op. cit.*; Mazochi, *op. cit.* — [17] Baronius, *Annal. eccles.*, ad ann. 324; *Acta sanct.*, jun. t. VII, p. 33, 140; Du Cange, *Famil. Aug. Byzant.*, p. 51; Visconti, Bartolini, Garrucci. — [18] Valois, *Ad Amm. Marcell.*, XXI, I. — [19] Julien, *Epist. ad Athen.*, Lipsiæ, 1696, t. I, p. 272.



3225. — Mausolée de Sainte-Constance. D'après De Rossi, *I musaici cristiani*, 1873-1879.

passa sans l'éclat qui attire les historiens et peut-être avec ces vertus qui suffisent à attacher les humbles, les pauvres, ceux dont la vénération créa la légende et donna au mausolée sa désignation [1]. Pour nous, la fondatrice du baptistère-mausolée est sans contestation possible Constantine, épouse de Gallus.

L'opinion vulgaire attribue à Alexandre IV, en 1256, la consécration du mausolée comme église Sainte-Constance. Alexandre IV consacra l'autel, non pas au milieu de l'édifice mais devant le grand sarcophage en porphyre occupant la niche en face de l'entrée [2]. Toutefois, bien avant ce pontife, et de temps immémorial, la rotonde était vouée au culte chrétien sous ce même vocable. La Vie d'Innocent III écrite par un contemporain enregistre les sommes destinées par ce pape *pro reparatione basilicæ S. Constantiæ et porticus ecclesiæ S. Agnetis* [3]. Quatre siècles plus tôt, dans la Vie de Nicolas Ier (865) il est déjà question de cette église : *in ecclesia S. Constantiæ juxta sanctæ virginis (Agnetis) basilicam Rhotadus episcopus (Suessionensis) missarum solemnia solemniter celebravit* [4]. Plus tôt encore, un des *Itineraria* du VIIIe siècle note : *ibi quoque* (près de Sainte-Agnès) *singulari ecclesia Constantia Constantini filia requiescit* [5].



3226. — Fragment d'un chrisme constantinien à Sainte-Constance. D'après De Rossi, *I musaici*.

L'édifice est circulaire et se compose d'un portique intérieur soutenu par des colonnes accouplées, surmontées de douze arcades portant un tambour terminé par une vaste coupole, au-dessus de l'autel construit dans le centre de la rotonde au XVIIe siècle. Voir *Dictionn.*, t. I, fig. 234, 237. Le monument était précédé d'un vestibule terminé latéralement par deux absides, comme au baptistère constantinien de Latran. En face du vestibule s'ouvrait une grande cour oblongue présentant une certaine ressemblance avec un cirque

[1] De Rossi, *Musaici*, p. 3, verso. — [2] Bartolini, *S. Agnes*, p. 115. — [3] Mai, *Spicilegium romanum*, t. IV, p. 303. — [4] *Liber pontificalis*, notice de Nicolas Ier. — [5] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 178.

ou un hippodrome [1], et qui a servi de cimetière à l'époque des premiers cimetières chrétiens à ciel ouvert, c'est-à-dire dès la paix de l'Église [2].

Nous avons rappelé ailleurs (voir *Dictionn.*, t. I, col. 917) l'opinion ancienne qui voulait voir dans le baptistère-mausolée un temple païen; il n'y a plus lieu d'y revenir [3]. Nous n'ajouterons rien non plus à la description des mosaïques de la coupole. Voir *Diction.*, t. I, col. 918-952. Les parois intérieures du mur circulaire de périphérie, avec ses douze niches cintrées, et la grande niche rectangulaire en face de l'entrée, étaient ornées de plaques de marbre quand Pompeo Ugonio les décrivit en 1594, mais primitivement ces niches paraissent avoir été décorées de mosaïques, auxquelles on avait substitué plus tard des fresques représentant des saints et des sujets historiques, comme les images de sainte Constance, de sainte Agnès, d'autres encore, le martyre des saints apôtres Pierre et Paul, de saint Sixte et de saint Laurent [4]. C'est dans la seconde niche, à droite de la porte, qu'Ugonio vit les vestiges de mosaïques antérieures au moyen âge [5]; il existe encore des traces de cette décoration dans la niche du sarcophage de porphyre : Armellini a retrouvé, sous l'enduit posé en 1620, une partie de la mosaïque constantinienne [6]. C'est le fond composé de petits cubes blancs, semé d'étoiles foncées; dans le centre, un cercle qui a contenu le monogramme en cubes d'émail doré [7] (fig. 3226).

Selon Panvinio, les douze niches du pourtour — dont la décoration devait s'écarter peu de la niche du fond — auraient contenu des statues [8], d'autres ont renchéri et déclaré que c'étaient les douze apôtres. Mais nous ne connaissons pas à Rome d'emploi positif de statues pareilles au IVe siècle. Peut-être les niches ont-elles été destinées à des candélabres, du moins l'on sait que deux splendides spécimens de ce genre en marbre furent enlevés de Sainte-Constance avec le sarcophage et transportés comme celui-ci au Vatican (fig. 3227). Au XVIIe siècle, on en voyait encore six dans le mausolée [9]. Les parois d'une niche à l'autre, ainsi que le socle inférieur, furent sans doute revêtus de plaques de marbre incrustées en diverses manières, à l'égal de ce qui fut pratiqué dans le tambour de la coupole. Isabelle en a trouvé quelques vestiges [10]. Il est probable que le *signum Christi* se voyait aussi sur les voûtes des niches secondaires pratiquées dans le pourtour de la rotonde.

Ugonio nous offre un témoignage de la plus haute importance au sujet d'une voûte qui surmontait l'autel, en guise de petite coupole [11]. Les apôtres y étaient représentés siégeant à côté de Sauveur. Les figures étaient distribuées en partie sur la paroi qui dominait le sarcophage et en partie sur la paroi opposée. Aux angles, deux femmes debout vêtues de blanc, que l'obscurité ne permit pas de voir assez bien pour dire si elles tenaient la couronne, comme à Sainte-Pudentienne, ou le livre comme à Sainte-Sabine. Sur les parois latérales et à la voûte, l'agneau divin et des brebis [12]. Ces paroles permettent de comprendre le dessin informe qui reproduit un des côtés de la voûte en question, où figure dans le haut un édifice grandiose devant lequel se tient l'agneau, debout au milieu de vases de formes diverses, la tête nimbée [13] (fig. 3228). La pensée est de représenter la Jérusalem céleste et l'Agneau divin dans l'*atrium* du temple, parmi les vases destinés au sacrifice. Une pareille scène convenait parfaitement à cette partie de la voûte surmontant le tombeau, et les deux femmes debout représentaient peut-être les deux princesses enterrées dans le mausolée demandant leur admission dans la société des bienheureux, dans la ville éternelle. Cette petite coupole, interrompant la voûte annulaire, a pu être ajoutée et ornée de mosaïques après qu'en 360 les dépouilles des deux sœurs furent réunies et placées dans le gigantesque sarcophage.

Les douze arcades posées sur des colonnes accouplées soutiennent le tambour divisé en deux zones. La zone supérieure était percée de fenêtres et se terminait par une corniche d'où partait la voûte de la coupole recouverte de mosaïques. La splendide décoration de marbres incrustés, analogue aux autres décorations primitives, est subordonnée à l'existence des fenêtres et prouve que ces dernières entraient dans le plan original de la construction.

[1] Isabelle, *Les édifices circulaires*, pl. 33-35; Kahn, *Ueber den Ursprung und die Entwicklung des christlichen Central- und Kuppelbaus*, p. 51, 52; Nibby, *Analisi della carta dei dintorni di Roma*, t. I, p. 59, affirme que l'on a trouvé dans cet édifice un grand nombre de briques portant le nom de Constantin; mais cela est inexact. Ciampini, *De sacris ædificiis a Constantino constr.*, p. 130, n'en a pas vu un seul exemplaire, quoiqu'il les ait cherchés expressément. Marini, qui a recueilli avec tant de soin toutes les notices concernant les briques avec le timbre de Constantin, *Iscriz. doliare*, n. 146, n'en dit mot. Même silence chez Fea qui avait pourtant assisté aux fouilles pratiquées en 1808 devant le mausolée de Sainte-Constance et dont J.-B. De Rossi possédait les notes autographes. — [2] Armellini, *Il cimitero di S. Agnese*, 1880, p. 18, 380 sq.; Fea, *Varietà di notizie*, Roma, 1820, p. 169, argue des monnaies d'époque constantinienne trouvées dans les tombes. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 394. — [3] Giovanni Rucellai, en 1540, publié par Marcotti, dans *Archivio della Soc. rom. di stor. patria*, 1881, t. IV, p. 575; Giorgio Martini, ms. de la bibl. du duc de Gênes, à Turin, fol. 88; Promis, *Trattato di architettura di Francesco di Giorgio Martini*, p. 105; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1872, p. 33; Lettre d'un certain Grossino, en 1512, cf. Luzio, dans *Archivio della Soc. rom. di stor. patria*, 1886, t. IX, p. 554; Andrea Fulvio, en 1527, *Antiquit. urbis Romæ*, 1527, p. 6; Serlio, *Architett.*, édit. Venez., 1551, l. III, p. XVIII; Palladio, *Architett.*, l. IV, c. XXI; Marliano, *Urbis Romæ topographia*, Romæ, 1564, p. 116; Ciampini, *De sacris ædificiis a Constantino constructis*, 2e édit., p. 160, pl. XXIX, a plutôt reproduit les dessins antérieurs que le véritable état du monument de son temps. — [4] Ugonio donne la description de ces peintures encore colorées de son temps : une peinture représentait la vision de saint François sur l'Alverne. — [5] Müntz, dans la *Revue archéologique*, 1878, juin, p. 360; Rossi, *Musaici*, p. 4 v°. — [6] Armellini, *Il cimitero di S. Agnese*, 1880, p. 364; De Rossi, *Bull. d'archeol. crist.*, 1880, p. 62; *Musaici*, p. 4 v°. — [7] Voir *Dictionn.*, t. I. col. 954-955. — [8] Ugonio parle d'une décoration de *stellulæ nigricantes* sur fond blanc dans une des niches secondaires. Ms. Vatican. *6780*, fol. 268. — [9] Ciampini, *De sacris ædificiis*, p. 134. — [10] *Les édifices circulaires*, p. 81. — [11] Ms. de Ferrare. Cf. Müntz, *op. cit.*, p. 362; De Rossi, *Musaici*, p. 5 v° : *Ubi (est) altare maius et sepulcrum prophyreticum... instar testudinis altius spatium attollitur... Qui locus variis musivis figuris erat ornatus, quæ partim deciderunt, partim vix apparent. In facie supra sepulcrum videntur quidam sedentes, qua fere specie sunt ad S. Pudentianam in abside maiore; et sine dubio hic erat Salvator quantum opinari possum (sed alias cum facibus accedam, locus namque est obscurior). Supra hos sedentes ornatus est quidam ex frondibus contextus inter ceu candelabra quædam. E regione videntur et similes quædam figuræ sedentes; et duæ in angulis oblongæ mulieres alba veste stantes. Circum et in sublimi omnia exoleverunt et corruerunt.* — [12] *Vi e figurato l'agnello col diadema con certe pecorelle sotto, il quale sta dinanzi alla città di Gerusalemme.* Müntz, *op. cit.*, p. 367; De Rossi, *op. cit.*, p. 5. — [13] Dessin d'un anonyme du XVIe siècle conservé au musée de Berlin et publié par de Geymüller. *Documents inédits sur les manuscrits et les œuvres d'architecture de la famille des San Gallo ainsi que sur plusieurs monuments d'Italie*, dans *Mémoires de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1884, t. XLIV, p. 233, fig. III. Cf. Müntz, dans *Bull. di arch. crist.*, 1883, p. 94, 95. Aux dessins déjà indiqués et reproduits dans le *Dictionnaire* nous ajoutons la mention de ceux qu'a figurés et étudiés Fl. Jubaru, *La decorazione bacchica del mausoleo cristiano di Santa Costanza*, dans *L'arte*, 1904, p. 457-468, notamment, p. 460 : le pavement, d'après un ancien dessin.

Les arcades reposent sur une corniche de marbre supportée par les colonnes accouplées. Le dessous de chaque arc était revêtu de simples plaques de marbre blanc veiné dont les points de jonctions se voient dans les dessins d'Antonio de San Gallo l'ancien (fin XVe ou début XVIe siècle). Les espaces entre les arcades, au-dessus du tambour, étaient revêtus de tablettes de marbre séparées par des bandes ou des corniches de

3227. — Candelabre du mausolée de Sainte-Constance. D'après Grisar, *Histoire de Rome et des papes*, t. I, p. 392, fig. 109.

couleur variée. On y voyait aussi d'autres ornements incrustés. Le tambour de la coupole divisé en deux zones était très riche en ornements d'incrustations. La zone inférieure est ainsi décrite par Ugonio : *Sub fenestris circum totus paries supra arcus columnarum est incrustus lapideis tabulis, quibus circumtexti sunt varii ornatus ex multiplici lapide in parva lumina secto... Ut autem videas hæc esse opera christianorum temporum, respice incipiendo numerare a tabula arcus, qui est supra altare, 1^m tabulam in cuius summitate videbis incrustatum hoc signum vario lapide* ⁂. Les exigences de la symétrie suffisent pour nous certifier que ce monogramme ne devait pas se trouver seulement sur la quatrième arcade, qui n'est pas centrale. Il est clair qu'il existait aussi jadis sur les autres tables de marbre et qu'il était répété douze fois, ou si on le préfère six fois, en supposant qu'il alternait avec un autre motif.

Au-dessus de la zone inférieure, se trouvait celle des fenêtres. Une corniche feinte d'*opus sectile marmoreum*, avec mensoles supportant des petites arcades, les séparait. Les intervalles entre les fenêtres offraient une très belle décoration architectonique d'ordre ionien soutenant une autre corniche ornée de dauphins accouplés, enlacés à un trident. San Gallo donne le dessin d'un seul de ces espaces entre deux fenêtres.

3228. — Dessin anonyme du Musée de Berlin. D'après les *Mémoires de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1884, t. XLV, p. 233, fig. 3.

On y voit une statue debout qui, évidemment, n'est qu'une restauration conjecturale. Le dessin à Venise (XVIe siècle, à la biblioth. Marcienne, *cod. Hal., IV 149*, fol. 19) ne donne que de simples compartiments, le dessin de Berlin une vue en perspective. Tout ceci subsista, au moins en partie, jusqu'aux dévastations ordonnées par le cardinal Veralli, en 1620.

Les mosaïques de la coupole et celles de la voûte annulaire, ainsi que les deux mosaïques des absides, tout est de l'époque constantinienne. La différence indéniable qui existe entre les rinceaux, médaillons et scènes champêtres de la voûte annulaire et les deux absides s'explique sans peine. Pour les premières, les artistes se sont inspirés de modèles antiques et les ont reproduits vaille que vaille. Quant aux secondes, ils n'avaient plus devant les yeux que des sujets chrétiens faits par eux avec une inhabileté que l'exécution aura encore aggravée. Cependant ce ne sont pas là des ouvrages byzantins. Les sujets choisis appartiennent à l'art chrétien

du IVe siècle et non à la période byzantine. Celui de l'abside de droite est unique en son genre et ne se voit jamais imité dans les mosaïques à partir du VIe siècle : Moïse recevant de Dieu la loi sur le Sinaï. Celui de l'abside de gauche (voir *Dictionn.*, t. I, fig. 239), créé au IVe siècle probablement pour l'abside de la basilique constantinienne du Vatican, a été répété dans des monuments de différent genre à la même époque et au siècle suivant et plus tard a été altéré et est tombé en désuétude. Tout donc s'accorde pour nous faire reconnaître dans les mosaïques des deux absides des ouvrages totalement différents des produits de l'art byzantin et même de l'art romain au Ve et au VIe siècle. Quoique les scènes soient altérées par les réparations modernes et peut-être encore par suite d'anciennes retouches, elles conservent cependant encore l'empreinte de leur origine contemporaine du baptistère-mausolée, tout entier construit pour les princesses de la famille du premier empereur chrétien ou d'une époque à peine postérieure.

Un dernier point relatif aux mosaïques de la voûte annulaire. Le P. Savio a démontré d'une façon probante l'identification du portrait masculin de la mosaïque, c'est le jeune Annibalien, premier mari de Constantine; l'autre portrait, celui de Constantine.

Ciampini, *Vetera monimenta*, in-fol., Romæ, 1699, t. II; *De sacris ædificiis a Constantino magno constructis synopsis*, in-fol., Romæ, 1693. — Davin, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1880, p. 422 sq. — R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prat, 1873, t. I, p. 447-454; t. IV, pl. 204-207. — De Geymüller, *Documents inédits sur les manuscrits et les œuvres d'architecture de la famille des San Gallo ainsi que plusieurs monuments d'Italie*, dans *Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France*, 1884, t. XLIV. — H. Grisar, *Heidnische und christliche Formen in der konstantinischen Kunst zu Sta Costanza von Rom*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 1905, p. 566-570. — C.-E. Isabelle, *Les édifices circulaires et les dômes, classés par ordre chronologique et considérés sous le rapport de leur disposition, de leurs constructions et de leurs décorations*, in-fol., Paris, 1855, p. 79-85, pl. 33-37. — F. Jubaru, *La decorazione bacchica del mausoleo cristiano di S. Costanza*, dans *L'arte*, 1904, p. 457-468. — C. B. Kuenstle, *Das Mausoleum von Sta Costanza und seine Mosaiken nach De Rossi*, dans *Römische Quartalschrift*, 1890, p. 12-24. — H. Leclercq, *Agnès (Cimet. de Sainte-)*, dans Cabrol et Leclercq, *Dictionn. d'archéol. chrét. et de lit.*, t. I, col. 946-958. — R. Michel, *Die mosaiken von S. Costanza in Rom.*, in-8, Leipzig, 1912. — E. Müntz, *Sainte-Constance de Rome*, dans la *Revue archéologique*, 1875, IIe série, t. XXX, p. 224-230, 273-284; 1878, t. XXXV, p. 353-367; *Notes sur les mosaïques chrétiennes d'Italie*, in-12, Paris 1884; *Mélanges J.-B. De Rossi*, in-8°, Rome, 1892, p. 137-158. — F. Piper, *Mythologie und Symbolik*, in-8°, Weymar, 1847, t. I, p. 211 (bibliographie du sarcophage de Constantine). — J.-B. De Rossi, *Della decorazione interna del mausoleo costantiniano della via Nomentana, appellato di S. Costanza*, dans *Bull. dell' Istit. di corrispond. archeol.*, 1889, p. 79; *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, part. 1, p. 44-45; *Musaici cristiani e saggi dei pavimenti delle chiese di Roma anteriori al secolo XV. Tavole cromolitografiche con cenni storici e critici*, in-fol. atlas, Roma, 1873-1899, *Musaici nel mausoleo appellato di S. Costanza*. — F. Savio, *Costantina, figlia dell'imperatore Costantino Magno e la basilica di S. Agnese a Roma*, dans *Atti dell' Accad. delle scienze di Torino*, 1906-1907, t. XLIX, et tirage à part de 23 p. — A. Schmarsov, *Der Kuppelbau von Santa Costanza in Rom und Lichtgaden altchristlicher Basiliken*, in-8°, Leipzig, 1901. — P. Schmitt, *Die heilige Konstantia, eine Kaisertochter und Ordensstifterin. Zugleich ein Zeitgemälde des IV Jahrhunderts, Deutsche Bearbeitung von* J. H. Schütz, in-12, Paderborn, 1903. — L. Vitet, *Études sur l'histoire de l'art*, in-12, 1864, t. I, p. 204-216-298.

H. Leclercq.

1. CONSTANTIN. — I. Ses parents. II. Sa chronologie. III. Sa biographie. IV. Son iconographie : 1° numismatique; 2° statues; 3° peinture; 4° céramique; 5° camée; 6° bas-relief; 7° mosaïques; 8° médaillon en or; 9° nimbe; 10° diadème; 11° anneaux; 12° fibules. V. Constructions constantiniennes. VI. Évolution religieuse. VII. Politique religieuse. VIII. La vision de Constantin. IX. Conversion de Constantin. X. Le *labarum*. XI. Édit de Milan. XII. Arc de triomphe. XIII. Donation de Constantin. XIV. Constantin et le pape Silvestre. XV. Baptême de Constantin. XVI. Christianisme de Constantin. XVII. Canonisation de Constantin. XVIII. Bibliographie.

I. Ses parents. — Constantin commença son règne le 25 juillet 306. L'année précédente, le vieil empereur Dioclétien avait abdiqué solennellement à Nicomédie et Maximien Hercule l'avait imité à Milan; tous deux conservèrent néanmoins le titre de *Seniores Augusti*, mais tandis qu'ils se retiraient l'un à Salone, l'autre en Lucanie, une nouvelle tétrarchie impériale assumait le gouvernement du monde romain : Constance Chlore et Galère prenaient le titre d'*Augusti*, Sévère II et Maximin Daza le titre de *Cæsares*. Constance Chlore gardait les Gaules et la Bretagne; Galère, le Pont, la Bithynie, la Thrace, la Grèce, la Macédoine, la Moésie, la Pannonie inférieure; Sévère II obtenait tout l'héritage d'Hercule, c'est-à-dire Italie, Rhétie, Pannonie supérieure, Afrique et Espagne; enfin Maximin Daza recevait le diocèse d'Asie, au sud de la chaîne du Taurus, la Syrie, l'Égypte. Dioclétien (Jovius) adoptait Galère et celui-ci Maximin Daza; voilà constituée la dynastie divine des *Jovii*. Hercule adoptait Constance Chlore et celui-ci Sévère II, voilà la dynastie des *Herculii*; dès l'année de son avènement (306), Constantin entrera dans la lignée herculéenne [1] :

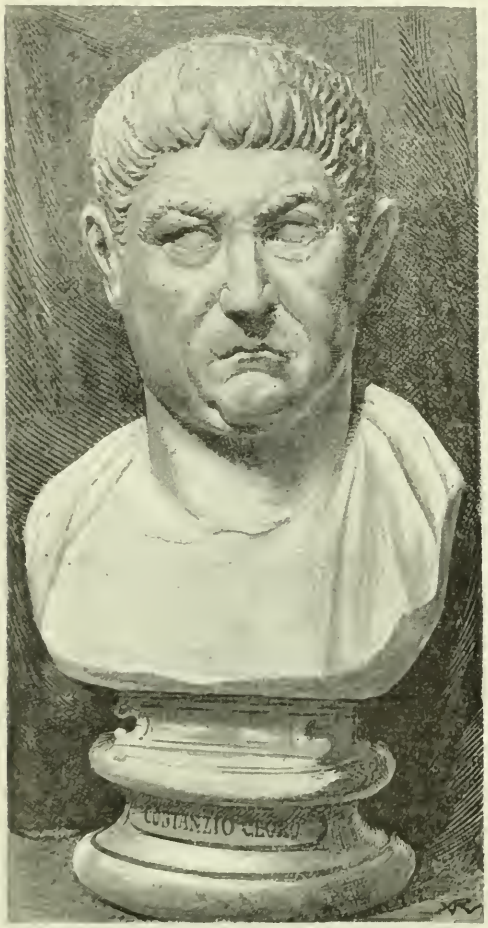
CONSTANTINE CAES VIVAS
HERCVLI CAES VINCAS

Voici Constantin pourvu d'une généalogie en forme et qui le met en posture de prendre rang quelque jour parmi les dieux; chose plus immédiatement réalisable et d'un meilleur augure, il est le propre fils de Constance Chlore qui a pris le 1er mai le titre de premier Auguste (*titulus primi ordinis*). Ce rang parmi les Augustes a une grande importance au point de vue juridique. C'est au premier Auguste à mettre son nom en tête des constitutions et rescrits adressés à tout l'empire. Il a donc une influence décisive sur la législation de l'empire et c'est à cette direction exercée par Constance Chlore que l'on doit attribuer la suspension de la persécution des chrétiens dans tout l'empire, au moment de son élévation au rang de premier Auguste [2].

Constance Chlore était de vieille souche romaine; il naquit dans la Dardanie, province située entre la Macédoine et la Moésie, d'une famille qui remontait, par les femmes, à Claude le Gothique [3]. Son adoption

[1] R. Mowat, *Notice sur quelques bijoux d'or et notamment sur une fibule d'or présentant deux inscriptions dans lesquelles Constantin est désigné comme César herculéen*, dans *Mémoires de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1889, t. XLIX. La lettre H se trouve fréquemment sur les monnaies de Constantin. J. Maurice, *Numismatique constantinienne*, in-8°, Paris, 1908, t. I, p. L. — [2] J. Maurice, *op., cit.*, t. I, p. LI; J. Maurice, *Le diocèse des Espagnes*, dans les *Mém. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1903, p. 142; Hulle, *Die Toleranzerlasse der Diocletianischen-Constantinischen Zeit*, Berlin, 1895, p. 364-365. — [3] Tillemont, *Histoire des empereurs*, t. IV, p. 77.

par Hercule lui valut le nom de Valerius, qu'Hercule tenait lui-même de Dioclétien, et l'établit deuxième empereur de la dynastie herculéenne [1]. Comme on sait que Constance Chlore mourut fort âgé : ἐπειδὴ δὲ πρὸς κύτω λιπαρῶ γῆρα [2], en 306; comme il avait fait la guerre sous Aurélien et Probus, il devait donc avoir la cinquantaine ou même un peu plus, quand il fut élu César en 293, le 1er mars. Il se confina dès lors dans son gouvernement des Gaules; en 296, conquit la Bretagne sur Allectus et l'annexa à ses États, puis il administra



3229. — Buste de Constance Chlore.
D'après Venturi, *Storia dell' arte italiana*, t. I, p. 171, fig. 162.

avec modération, tolérance et sagesse. C'était un vieillard de chétive santé [3], mais de belle allure, au type aristocratique, le nez long et légèrement busqué, séparé du front par une échancrure caractéristique, les sourcils très marqués, la bouche fine (fig. 3229), la tête plus haute que large, le cou moyennement fort, le front large, carré, le visage tranquille et ferme avec la volonté marquée par le menton légèrement proéminent. Lactance rend témoignage de sa douceur et les bustes s'accordent avec les médailles pour ratifier cette indication. Déclaré Auguste le 1er mai 305, Constance Chlore mourut à York, en Bretagne, le 25 juillet 306.

Constance Chlore avait épousé une jeune fille nommée Hélène, d'origine obscure, née à Drépane en Bithynie [4]. Trop infime étant sa condition pour qu'elle pût contracter les *justæ nuptiæ* [5], l'élévation de Constance Chlore, en 293, amena la répudiation d'Hélène [6]. De leur union était né Constantin, qui devait dans la suite élever sa mère à un rang auquel les plus illustres par la naissance ne pourraient même aspirer. Dès le début de son règne, il la déclara *nobilissima femina* et, en 324, *Augusta* [7]. Elle mourut peu de temps après, octogénaire : ἀμφὶ τοὺς ὀγδοήκοντα ἐνιαυτοὺς διαρκέσασα [8], vers la fin de l'année 328 ou 329, ce qui la ferait naître vers 249 et lui donnerait environ trente ans lors de la naissance de Constantin en 279 ou 280. Nous pouvons difficilement juger de ses traits, car ses effigies monétaires sont défectueuses; les rares médaillons frappés à son nom sont de sa période d'extrême vieillesse, de 324 à 329, elle avait alors soixante-quinze à quatre-vingts ans. Ce qui doit avoir peu changé, c'est le nez droit, la tête ronde, une ligne presque droite allant du front à l'extrémité du nez, la bouche mince, le menton proéminent.

Constance et Hélène étaient des ascendants infiniment respectables et Constantin, qui le savait, le soulignait en toute occasion; néanmoins, à la mort de son père, il eut grand soin de revendiquer sa descendance herculéenne pour affirmer ses droits à l'empire [9].

II. Sa chronologie. — Aucun historien n'a pris soin de nous apprendre la date exacte de la naissance de Constantin. Eusèbe dit qu'il régna trente-deux ans moins quelques mois et peu de jours et qu'il vécut environ le double de ce temps : Δυὸ μὲν οὖν πρὸς τοῖς τριάκοντα τῆς βασιλείας ἐνιαυτοῖς, μησί τε καὶ ἡμέραις βραχείαις δέουσιν, ἐπλήρου, τῆς δὲ ζωῆς ἀμφὶ τὸν διπλάσιον χρόνον [10]. Eusèbe prolonge le règne de Constantin jusqu'à la proclamation de ses fils comme Augustes, le 9 septembre 337, bien que l'empereur fût mort le 22 mai, mais pendant ces quatre mois Constantin fut considéré comme régnant encore. C'est donc au total trente et un ans et deux mois de règne effectif : 25 juillet 306-22 mai 337. Eusèbe dit encore que le règne dura un peu plus de trois périodes de dix ans et que la durée de la vie fut du double : χρόνον μὲν βασιλείας τρισὶ δεκάδων περιόδοις τελείαις, καὶ προσέτι λῷον τιμήσας, τούτων δὲ διπλάσιον τοῦ παντὸς βίου τὴν ἐν ἀνθρώποις περιορίσας ζωήν [11]. Eusèbe est un contemporain et il se rapproche plus de la vérité que les historiens postérieurs, qui ont tous pris à tâche de vieillir Constantin. Aurélius Victor lui donne, en mourant, soixante-deux ans [12]; Zonaras [13] et Socrate [14], soixante-cinq; Eutrope [15] et saint Jérôme [16], soixante-six.

C'est encore Eusèbe qui nous instruit que Constantin était κορυδὸς παῖς lorsqu'il assista aux premières persécutions des chrétiens [17], persécutions qui commencèrent, pour les soldats, quelques années avant la persécution

[1] R. Mowat, *Combinaisons secrètes de lettres dans les marques monétaires de l'empire romain*, dans *Revue numismatique*, 1897, p. 3-15. — [2] Eusèbe, *De vita Constantini*, l. I, c. XVIII. — [3] Lactance, *De mortibus persecutorum*, c. XX. — [4] Constantin imposa à cette ville le nom d'Hélénopolis. Cf. Procope, *De ædif.*, V, 2; Eutrope, X, 2; *Excerpta Valesiana*, II, II. — [5] P. Allard, *La persécution de Constantin*, in-8°, Paris, 1900, t. I, p. 90-91. — [6] *Excerpta Valesiana*, I, I; Eutrope, IX, 22; Paul Orose, VII, 25; A. Victor, *De Cæsoribus*, 39. — [7] Sur cette date du rang d'Augusta accordé à sainte Hélène, cf. J. Maurice, *Numismatique constantinienne*, t. I, p. 90. — [8] Eusèbe, *De vita Constantini*, l. III, c. XLVII. — [9] O. Voetter, *Ahnenmünzen Kaiser Constantin des Grossen*, dans *Mittheilungen des Clubs der Münzen und Medaillenfreunde*, Wien, 1895. — [10] Eusèbe, *De vita Constantini*, l. IV, c. LIII. — [11] Eusèbe, *De vita Constantini*, l. I, c. V. — [12] Aur. Victor, *De Cæsaribus*, c. XLI. — [13] Zonaras, *Hist. eccles.*, l. XIII, c. IV. — [14] Socrate, *Hist eccles.*, l. I, c. XXXIX. — [15] Eutrope, *Brev.*, X, 8. — [16] S. Jérôme, *Chronicon*, ad ann. 2353. — [17] Eusèbe, *De vita Constantini*, l. I, c. XIX.

générale de 303 [1]. Vers cette époque, en 302, il accompagna Dioclétien dans une campagne en Palestine : ἤδη δ' ἄρτι ἐκ παιδὸς ἐπὶ τὸν νεανίαν διαβάς [2]. Il n'était donc plus un enfant, mais commençait à être un jeune homme; on peut lui attribuer à cette époque vingt à vingt-deux ans, et la persécution des chrétiens avait commencé quand il avait de quinze à dix-huit ans [3].

Cet âge s'accorde avec les termes employés par les panégyristes et les historiens pour désigner la période de sa vie dans laquelle il se trouvait lorsqu'il prit le sceptre le 25 juillet 306 : *adhuc ævi immaturus* [4], *primo ætatis gradu* [5], *incipiente virtute* [6]. Ces termes s'appliquent bien en effet à un jeune homme de vingt-cinq à vingt-six ans. Constantin serait né vers 280 et mort à cinquante-sept ans [7].

De bonne heure, à l'âge de l'adolescence, le petit prince, encore presque un enfant, séjourne en Orient dans l'armée de Dioclétien ou celle de Galère et y est témoin d'actes de persécution isolés. En 302, il fait campagne en Palestine; son séjour au camp impérial n'est qu'une captivité déguisée. Galère, qui se soucie peu des ménagements, le regarde comme un otage, le traite en conséquence et l'envoie combattre contre les Sarmates [8]. Constantin se signale par divers exploits et court de grands dangers [9], auxquels il échappe ainsi qu'aux embûches de Galère. L'année suivante, Constance Chlore, qui se sent mourir, rappelle son fils auprès de lui. Ce dernier s'échappe de la cour de Galère et arrive à York, après avoir brûlé les étapes [10]. Proclamé *Imperator* par les troupes, il est reconnu comme *Cæsar* par Galère, après un échange de correspondances et d'ambassades [11]. Son élévation est marquée officiellement le 25 juillet [12] :

KAL·AVG·VIII N(*atalis*) D(*ies*) CONSTANTINI

Constantin prend le gouvernement de la Bretagne et des Gaules et, tandis que ses collègues Galère et Maximin Daza recommencent à persécuter les chrétiens [13], lui va faire campagne contre les Allemands et les Francs [14] et en revient victorieux.

Cette année 306 est marquée par une mutation générale dans la tétrarchie impériale : Galère prend le titre de premier Auguste; Sévère II, de César, devient second Auguste; Constantin prend le titre de César, enfin Maxence est proclamé par la populace romaine et les prétoriens César (28 octobre) et, peu après (à la fin de 306 ou au début de 307), il s'arroge le titre d'Auguste [15].

En 307, le 31 mars [16], Constantin épouse, à Trèves, Fausta, fille de Maximien Hercule qui, à cette occasion, confère à son gendre le titre d'Auguste. C'est un lien nouveau avec la dynastie herculéenne, puisque Constance Chlore avait été adopté par Hercule. Ces dynasties divines sont indiquées sur les monnaies [17] et le panégyriste du mariage désigne Maximien et Constantin comme *Imperatores Augusti et Herculei* [18].

Avant son mariage avec Fausta, Constantin avait déjà eu un fils, Crispus, d'une concubine, Minervina [19].

Pendant toute cette année 307, la persécution des chrétiens continue en Orient et, dès l'année suivante, Constantin encore païen se fait le protecteur des chrétiens de son empire : *Suscepto imperio, nihil egit prius quam christianos cultui ac Deo suo reddere* [20].

Maximin Daza sollicitait le titre d'Auguste, Galère ne lui concède que celui, purement honorifique, de *Filius Augustorum*, que Daza refuse et attribue par dérision à Constantin [21]. Cependant, en avril ou mai 309, Daza fait savoir à Galère qu'il a été proclamé Auguste par ses troupes, et Galère, obligé de céder, mais soucieux de ne pas sembler se soumettre à un empereur révolté, reconnaît le même rang impérial à Constantin [22]. Il existe dès lors, quatre Augustes reconnus par Galère : lui-même, Licinius, Maximin Daza et Constantin; en outre, deux Augustes isolés dans leurs États : Maxence en Italie et Alexandre en Afrique [23].

La tolérance notoire de Constantin commence à porter ses fruits. Au printemps de cette année 309, l'Espagne, séparée des États de Maxence par la mer et par les Gaules, commençant à être sérieusement pénétrée par le christianisme, apercevant une garantie de sécurité dans la bienveillance déclarée de Constantin à l'égard des chrétiens, adhère pacifiquement à son gouvernement [24]. Constantin possède dès lors la Bretagne, la Gaule, l'Espagne.

En 310, au printemps, Constantin réprime un soulèvement général des peuples germaniques et, tandis qu'il est vainqueur sur le Rhin, d'où il rapporte pour la deuxième fois le titre de *Germanicus*, son beau-père, Maximien Hercule, soulève les troupes d'Arles et n'aboutit qu'à la fuite, la prison et la mort [25]. Débarrassé, Constantin revient sur le Rhin et y fait construire un pont; 15 et 20 juillet, célébration des *ludi francici;* 25 juillet, *quinquennalia* de Constantin par anticipation d'un an. C'est qu'en effet, les vœux des anniversaires sont à cette époque souhaités solennellement aux empereurs, ou reçus par eux (*suscepta*), un an avant leur accomplissement. On renouvelle en conséquence, deux années de suite, les fêtes des anniversaires : l'année qui précède et l'année même. Maxence, brouillé avec son père Maximien Hercule, se sent touché de tendresse après l'exécution de celui-ci; non content d'émettre des monnaies commémoratives, il se pose en vengeur : *quasi necem patris vindicaturus* [26], et

[1] P. Allard, *Hist. des persécutions*, t. IV, p. 101-149. — [3] Eusèbe, *De vita Constantini*, l. I, c. XIX. — [3] J. Maurice, *Numism. constant.*, t. I, p. 94. — [4] *Nazarii Panegyricus*, Eumène, X, c. XVI. — [5] Firmicus Maternus, I, X. — [6] Eumène, *Paneg.*, VI, c. V. — [7] J. Maurice, *op. cit.*, t. I, p. 95. — [8] *Excerpta Valesiana*, II, 3. — [9] Il provoque un chef sarmate dans un combat particulier. *Excerpta Valesiana*, II, 3; Eumène, *Panegyr.*, VII, III; Zonaras, *Hist. eccles.*, XII, 33. — [10] Eumène, *Panegyr.*, VII, VII,; Lactance, *De mortib. persecut.*, c. XXIV : *At ille, incredibili celeritate usus, pervenit ad patrem jam deficientem, qui ei militibus commendato imperium per manus tradidit.* — [11] Lactance, *De mortib. persecut.*, c. XXV. — [12] *Corp. inscr. lat.*, t. I, p. 346-347 : calendriers de Philocalus et de Polemus Silvius. — [13] Lactance, *op. cit.*, c. XX; H. Hülle, *Die Toleranzerlasse römischer Kaiserzeit für das Christentum bis zum Jahre 313*, in-8°, Berlin, 1895, p. 40. — [14] J. Maurice, *Les campagnes germaniques de Constantin*, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1902, p. 361-368; E. Ferrero, *I titoli di victoria di Constantino*, dans *Accad. di scienz. di Torino*, 1896-1897, t. XXXII. — [15] J. Maurice, *Numism. constant.*, t. I, p. LV-LVI. — [16] *Corp. inscr. lat.*, t. I, p. 397, 405 : calendrier de Philocalus; J Maurice, *op. cit.*, t. I, p. LIX, 95. — [17] J. Maurice, *L'atelier de Lyon*, dans *Mém. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1902, p. 45-56. — [18] Eumène, *Panegyr.*, VI, I. — [19] Tillemont, *Hist. des empereurs*, t. IV, p. 184. — [20] Lactance, *De morlib. persecut.*, c. XXIV. — [21] J. Maurice, *Numism. constant.*, t. I, p. LXIV. — [22] Lactance, *De mortib. persecut.*, c. XXXII : *Maximinius postmodum scribit, quasi nuntians in campo Martio proxime celebrato Augustum se ab exercitu nuncupatum. Recepit ille mœstus ac dolens; et universos quatuor, Imperatores jubet numerari.* — [23] Maxence, fils de Maximien Hercule, avait perdu l'Afrique en 307; les populations de cette province s'étaient données à L. Domitius Alexander, vice-préfet du prétoire. Cf. J. Maurice, *Mémoire sur la révolte d'Alexandre*, dans les *Mém. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1900, p. 1-20. — [24] J. Maurice, *Le diocèse des Espagnes*, dans *Mém. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1903-1905, p. 137-152. Le rôle des chrétiens dans l'adhésion de l'Espagne au gouvernement de Constantin est indiqué par une légende rapportée par Rufin, Socrates, *Hist. eccl.*, l. II, c. VII; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXIV, et confirmé par la persécution sous Hercule. — [25] Maximien Hercule fut mis à mort par ordre de Constantin. — [26] Lactance, *De mortib. persecut.*, c. XLIII.

Constantin fait marteler le nom de Maximien sur les inscriptions, renverser ses statues [1], et condamner sa mémoire.

En 311, édit de tolérance suivi, à quelques jours seulement, de la mort de Galère, dont les États sont partagés entre Maximin Daza et Licinius. Maxence, qui, dès l'année précédente, a affirmé ses prétentions à l'héritage de Constance Chlore, fils adoptif de Maximien Hercule [2], fait ostensiblement ses préparatifs de guerre contre Constantin [3]. Fiançailles de Licinius avec Constantia [4], sœur de Constantin. Le 25 juillet, deuxième célébration des *quinquennalia*.

En 312, le conflit entre Constantin et Maxence est imminent. Constantin visite sa frontière du Rhin pour ne pas être inquiété pendant les hostilités, Maxence concentre tous ses moyens à Rome, où il amène ses troupes d'Afrique. En septembre, Constantin passe les Alpes, pénètre en Italie par Suze, vainqueur à Turin, prend Milan et Vérone. Il marche sur Rome, fait représenter le monogramme du Christ sur le bouclier de ses soldats [5]. Voir *Dictionn.*, t. III, col. 1193, au mot CHRISME. Le songe et la décision qui en fut la suite permettent de placer en 312 la conversion de Constantin; la description du monogramme nous est donnée par Lactance dès 314 ou 315 [6]. Maxence livre bataille au pont Milvius, il est vaincu, précipité dans le Tibre, où il périt (29 octobre); dès le lendemain, Constantin fait son entrée solennelle dans Rome [7].

V KAL·NOV.
EVICTIO TYRANNI
IV KAL·NOV·
ADVENT·DIVI·C·M·XXIV·

Les sénateurs et le peuple viennent à sa rencontre [8]. Le sénat dédie au vainqueur le temple élevé par Maxence à son fils Romulus (voir *Dictionn.*, t. III, au mot CÔME ET DAMIEN), et lui offre en présent sa statue d'or, un bouclier et une couronne [9]; en outre, il lui décerne le titre de premier Auguste : *Titulus primi ordinis*, lui permet de prendre celui de MAXIMVS AVGVSTVS et de légiférer pour tout l'empire : ce privilège inaugure le *Code théodosien* [10]. Le nom de Constantin prend place en tête de ceux des trois Augustes [11]; l'Afrique célèbre sa victoire [12] et passe sous son gouvernement; Cirta, en Numidie, ruinée par Maxence, est rebâtie et reçoit le nom de *Constantina* [13]. Voir *Dictionn.*, t. III, au mot CONSTANTINE. La garde prétorienne est dissoute après la prise de Rome [14].

Le 1er septembre, début de l'indiction dite de Constantinople, usitée dans la *Chronique pascale* et par plusieurs auteurs byzantins [15]; 21 septembre, début de l'indiction impériale ou des Césars; toutes deux datent du mois d'entrée de Constantin en Italie [16].

L'année 313 est signalée par l'événement capital de la paix rendue à l'Église. Dès le mois de janvier, Constantin avait publié toute une législation contre la délation [17] et la confiscation [18] des biens opérée sous Maxence; les chrétiens comptèrent parmi les bénéficiaires des restitutions. Au mois de février, Constantin rencontre Licinius à Milan [19] et, au cours de leurs entretiens, ils décident l'établissement de la liberté religieuse en faveur du christianisme [20] et des sectes ou religions mentionnées dans l'édit : juifs, samaritains, marcionites, montanistes, novatiens, sabelliens. En mars, publication de l'édit de Milan sous la forme des *Litteræ Constantini* [21]. Constantin, désigné comme *Maximus Augustus*, d'accord avec Licinius, légifère pour tout l'empire. Maximin Daza envahit les États de Licinius, il est vaincu à Tzyrallum en Thrace, à dix-huit milles d'Héraclée [22], et Licinius envahit la Bithynie; le 13 juin [23], il étend à tout l'Orient le bénéfice des dispositions de l'édit de Milan [24]. Mort de Dioclétien à Salone (printemps); suicide de Maximin Daza à Tarse en Cilicie (13 juin) [25]. Le 15 avril, rapport d'Anulinus, proconsul d'Afrique, sur les donatistes, favorable aux catholiques et à leur évêque Cécilien; concile de Rome en octobre, qui rejette la plainte des donatistes et confirme Cécilien [26]. De mars à juillet, campagne de Constantin contre les Germains et les Francs.

En 314, conflit entre Constantin et Licinius; tandis que celui-ci fait abattre les statues de son collègue et rival à Æmone en Pannonie [27], Constantin entraîne son armée des Gaules et passe les six premiers mois de l'année au milieu d'elle, à Trèves. Cependant, il affirme ses prétentions et ses droits au gouvernement de tout l'empire en faisant frapper des monnaies commémoratives de Claude le Gothique, de Constance Chlore et de Maximien Hercule, monnaies sur lesquelles n'apparaît plus aucun symbole païen [28]. — Fin de la rédaction du *De mortibus persecutorum* par Lactance [29], pendant l'été. — 1er août, ouverture du concile d'Arles par Constantin [30]. — 7 août, naissance de Constance II, à Arles [31]. — Supplice des impératrices Valéria, veuve de Galère, et Prisca, veuve de Dioclétien, décapitées par ordre de Licinius [32]. En septembre, commence la guerre entre Constantin et Licinius; victoire de Cibales [33]; en novembre, deuxième victoire de Constantin à Mardie [34], entre Philippopolis et Adrianopolis. La paix est conclue sur les bases suivantes : Licinius garde la Thrace, l'Asie et l'Égypte. Constantin acquiert

[1] Lactance, *De mortib. persecut.*, c. XLII; Eusèbe, *De vita Constantini*, l. I, c. XLVII; cf. H. Thédenat, *Milliaires de Constantin contenant plusieurs lignes martelées*, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1885, t. XLVI, p. 71-77; Résellat, *Notice sur une remarquable particularité que présente toute une série de milliaires de Constantin le Grand*, dans *Revue archéologique*, 1883, juillet-septembre, p. 38 sq.; Allmer, *Inscriptions antiques de Vienne*, t. I, n. 13; *Bulletin critique*, t. VI, p. 69-73. — [2] J. Maurice, *Numism. constant.*, t. I, p. LXXV, LXXX, 191-192, 268. — [3] *Ibid.*, t. I, p. 195-197, 279. — [4] Veuve d'Annibalien; sur cette princesse, voir *Dictionn.*, t. III, au mot CONSTANCE. — [5] Lactance, *De mortib. persecut.*, c. XLIV : *commonitus in quiete*. — [6] P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. III, p. 341-342. Le chrisme est frappé dans l'atelier de Siscia, dès 320. J. Maurice, *L'atelier de Siscia*, dans *Numismatic chronicle*, 1900, p. 330, pl. XVI, 1. — [7] *Corp. inscr. lat.*, t. I, p. 397-405 : calendrier de Philocalus. — [8] Eumène, *Panegyr.*, IX, c. XIX. Au sujet de la victoire de Constantin sur Maxence, cf. *Civiltà cattolica*, 1910, t. II, p. 134-141. — [9] Eumène, *Panegyr.*, IX, c. XXV. — [10] O. Seeck, *Die Zeitfolge der Gesetze Constantins*, dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, 1889, p. 179-182. — [11] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 8021, 8060, 8063, 8964. — [12] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 7005, 7010, 18261. — [13] Aur. Victor, *De Cæsaribus*, c. XL. — [14] Zozime, *Histor.*, l. II, c. XVII. — [15] *Chron. pascale*, dans *Monum. Germ. hist.*, t. IX, *Chron. minor*, t. I, p. 231, année 330. — [16] Wilcken, dans *Archiv f. Papyrusforschung*, t. II, p. 135-136. — [17] *Code théodosien*, l. X, tit. X, leg. 1-3. — [18] *Code théodosien*, l. X, tit. VIII, lex 1. — [19] Lactance, *De mortib. persecut.*, c. XLV. — [20] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. X, c. V. — [21] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. X, c. V. — [22] Lactance, *De mortib. persecut.*, c. XLIV. — [23] Lactance, *De mortib. persecut.*, c. XLVIII. — [24] H. Hülle, *Toleranzerlasse römischer Kaiser*, 1895, p. 66. — [25] Lactance, *De mortib. persecut.*, c. XLIX. — [26] Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. I, part. I, p. 272. — [27] *Excerpta Valesiana*, V, XV. — [28] J. Maurice, *Numism. constant.*, t. I, p. XCV, 211, 212, 313, 314, 405-406; O. Voetter, *Münzen Kaisers Constantins*, dans *Mittheilungen d. Clubs d. Münzen Freunde*, Wien, 1895. — [29] P. Monceaux, *Hist. litt. d. l'Afr. chrét.*, t. III, p. 305. — [30] Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I, part. I, p. 78, 92, 216, 275. — [31] *Corp. inscr. lat.*, t. I, p. 269. — [32] Lactance, *De mortib. persecut.*, c. 11; J. Maurice, *Numism. constant.*, t. I, p. XCVI, connut l'étrange *lapsus* de les faire mourir par ordre de Maximin Daza, mort lui-même depuis un an. — [33] *Monum. Germ. hist.*, t. IX, *Chron. min.*, t. I, p. 231. — [34] *Excerpta Valesiana*, V, XVII.

BUSTE DE CONSTANTIN

Cabinet des Médailles (*Bibl. nationale*, n° 309).

IMP. G. DEBERQUE, PARIS.

la Pannonie, l'Illyrie, la Macédoine, la Grèce, la Moésie[1]. Constantin prend le titre de *Gothicus Maximus*. La croix grecque à bras égaux apparaît sur les monnaies après la guerre de 314[2].

En 315, Constantin passe la première partie de l'année dans les provinces nouvellement conquises[3]. Le 21 mars, édit interdisant de marquer au visage les condamnés au cirque et aux mines[4]. Voir *Dictionn.*, t. I, au mot AD METALLA. — 25 juillet, célébration, anticipée d'un an, des *decennalia*[5]. Des fêtes sont célébrées dans tout l'empire, mais Constantin s'abstient des cérémonies païennes[6]. Le sénat païen de Rome fait graver l'inscription de l'arc de triomphe de Constantin comprenant les mots : *instinctu divinitatis*[7].

En 316, 25 juillet, célébration des *decennalia*; octobre ou novembre, lettre adressée de Milan à Eumelius, vicaire d'Afrique, pour régler la querelle des donatistes et imposer le rétablissement de l'évêque catholique Cécilien sur son siège[8].

317, le 1er mars, à Serdica en Moésie, Constantin élève au rang de Césars ses deux fils Crispus et Constantin II, ainsi que Licinius II, en l'absence mais avec le consentement du père de ce dernier[9]. A cette même date, dut apparaître l'étendard chrétien de Constantin, le *labarum*. « C'était un étendard de cavalerie (*vexillum*) dont l'extrémité supérieure de la hampe se terminait par un grand monogramme constantinien entouré d'une couronne d'or et de pierres précieuses et dont le drapeau, formé d'un voile de pourpre carré fixé à une antenne transversale, portait, attachés sur son étoffe, les portraits de Constantin et des deux Césars, ses fils. Cet étendard était porté par des soldats privés de l'empereur[10], faisant partie de la cavalerie de la garde impériale et choisis parmi ceux qui étaient chrétiens[11]. Il fut représenté sur les monnaies, après la conquête de l'Orient par Constantin en 324[12], parce qu'il avait été porté à la tête des troupes, dans cette campagne où l'empereur triompha[13]; mais il existait auparavant, car il fut inauguré lorsqu'il n'y avait que deux fils de Constantin à représenter sur le drapeau[14] et ce dut être au moment où l'on commença à frapper monnaie à leurs noms en Occident, c'est-à-dire en 317[15]. Il ne pouvait pas être présent à la prise de Rome, en 312, parce qu'alors Constantin II n'était pas né[16]. » — 7 août, naissance de Constance II, deuxième fils de Constantin et de Fausta[17].

En 318, séjour à Aquilée pendant la première partie de l'année et promulgations de lois relatives aux coutumes sociales et à la religion. Publication de la première des *Constitutiones* de Sirmond[18]. Cette constitution donne aux chrétiens : 1° le droit de réclamer la juridiction épiscopale; 2° à chacun d'eux le droit de transporter le litige en cours, dans lequel il se trouve partie, devant son évêque. Cette juridiction nouvelle a pour but d'assurer aux chrétiens des juges impartiaux que n'étaient sans doute pas les édiles II[ed] ou IV[ed], ni les autres juges, en majorité païens[19].

En 319, une constitution du 15 mai interdit l'haruspicine privée[20], mais autorise les cérémonies publiques : *Adite ad aras publicas atque delubra et consuetudinis vestræ celebrate solemnia*, c'est la tolérance promise par l'édit de Milan; les types païens se montreront sur les monnaies jusqu'en 322[21], les dédicaces d'autels païens auront lieu jusqu'en 333, 337 et 338[22].

En 320, le 31 janvier, Constantin abolit les peines portées contre le célibat et le veuvage. Constantin relève de l'état d'infériorité où les plaçaient les lois (*imminentibus legum terroribus liberentur*) les chrétiens et, parmi eux, particulièrement les clercs, les prêtres et les diacres[23]. De 320 à 324 vont s'échelonner une série de lois conférant à l'Église catholique la personnalité civile et lui attribuant un rôle officiel dans l'État. Les deux monogrammes ☧ et ☧ font leur apparition entre 320 et 324 dans les ateliers monétaires de Siscia, de Tarragone, de Thessalonique, d'Aquilée[24]. — Naissance de Constant Ier, dernier fils de Constantin. — Concile d'Alexandrie relatif à Arius[25].

En 321, loi relative à la *manumissio* dans les églises[26]. Voir *Dictionn.*, t. I, au mot AFFRANCHISSEMENT. — 20 mai, loi accordant à chacun le droit de tester en faveur de l'Église catholique[27]. — 3 juillet, loi consacrant le repos dominical[28]. — 25 juillet, célébration des *quindecennalia* (révolus) de Constantin. Licinius commence à persécuter ouvertement les chrétiens. Mariage de Crispus.

En 322, fin de l'alliance entre Licinius et Constantin; Licinius active la persécution, interdit les synodes d'évêques[29]. Campagne contre les Sarmates[30].

En 323, campagne contre les Goths et victoire remportée sur eux le 4 février, aux frontières de la Moésie[31]. Constantin prend le titre de *Gothorum victor ac triumphator*[32]. La persécution s'accentue dans les États de Licinius, tandis que, dans les États de Constantin, les dernières dédicaces païennes à des dieux particuliers comme *Soli Invicto Comiti* disparaissent des monnaies[33]. Le 11 novembre, célébration des *quindecennalia* de Licinius, qui deviennent l'occasion d'un redoublement de persécution par suite de l'obligation faite aux chrétiens d'offrir des victimes pour le salut de l'empereur[34]. Comme contre-coup de cette persécution, Constantin défend par rescrit à Helpidius, préfet du prétoire d'Italie, sous menace des peines les plus graves, d'obliger les clercs et en général les catholiques à assister aux sacrifices païens des lustres publics et

[1] Tillemont, *Hist. des empereurs*, t. IV, p. 162. — [2] J. Maurice, *L'atelier de Tarragone*, dans *Revue numismatique*, 1900, p. 288-290. — [3] O. Seeck, *Zeitfolge d. Gesetze Constantins*, dans *Zeits. für Rechtsgeschichte*, t. X, p. 212, 213. — [4] *Cod. théodos.*, l. IX, tit. XL, *De pœnis*, lex 2. — [5] J. Maurice, *Numism. constant.*, t. I, p. C. — [6] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. I, c. XLVIII. — [7] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 1139. — [8] O. Seeck, *op. cit.*, t. X, p. 217; *Die Anfänge des Donatismus*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1889, p. 522-523; L. Duchesne, *Le dossier du donatisme*, dans *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 1890, t. X, p. 620-626. — [9] *Excerpta Valesiana*, V, XIX. — [10] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. II, c. VIII. — [11] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. II, c. VIII. — [12] J. Maurice, *L'atelier monétaire de Constantinople*, dans *Revue numismatique*, 1901, p. 187, pl. V, 7. — [13] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. II, c. VII. — [14] C'est-à-dire avant l'élévation de Constance II, le 8 novembre 324. — [15] Le monogramme constantinien apparut quatre ans plus tard sur les médailles de plusieurs ateliers; antérieurement à l'année 320, le seul événement marquant qui pût être une occasion d'inaugurer le *labarum* fut l'élévation des Césars. — [16] J. Maurice, *Numism. constant.*, t. I, p. CV. — [17] *Corp. inscr. lat.*, t. I, p. 269, 379. — [18] *Constitutiones Sirmondi*, XVII; *Code théodos.*, édit. Haenel, *in fine*. — [19] *Code théodos.*, l. XVI, tit. II, lex 5, interdit aux municipalités d'obliger les chrétiens aux sacrifices païens des lustres. — [20] *Code théodos.*, l. IV, tit. XVI, *De maleficiis et mathematicis*. — [21] J. Maurice, *L'atelier de Sirmium*, dans *Riv. ital. di numism.*, 1904, p. 76-77. — [22] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 22166; *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1898, p. 723. — [23] *Code théodosien*, l. VIII, tit. XVI, lex 1. — [24] J. Maurice, *Ateliers de Siscia*, dans *Numismatic chronicle*, 1900, p. 330-339; *de Tarragone*, dans *Revue numismatique*, 1900, p. 269; *de Thessalonica*, dans *Numismatische Zeitschrift*, 1901, p. 128; *d'Aquilée*, dans *Numism. constant.*, t. I, p. 320-323; O. Vœtter, *Erste christliche Zeichen auf römischen Münzen*, dans *Numismatische Zeitschrift*, 1892, p. 11-76, pl. II, n. 74-75. — [25] Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. I, part. 1, p. 323. — [26] *Code théodosien*, l. IV, tit. VII, lex 1. — [27] *Code théodosien*, l. XVI, tit. II, lex 4. — [28] *Code théodosien*, l. II, tit. VIII, lex 1. — [29] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. I, c. LI. — [30] Zosime, *Hist. rom.*, l. II, c. XXI. — [31] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 6, 159. — [32] *Corp. inscr. lat.*, t. I, p. 386. — [33] J. Maurice, *L'atelier de Sirmium*, dans *Rivista italiana di numismatica*, 1904, p. 76-77. — [34] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. II, c. I; *Hist. eccles.*, l. X, c. VIII.

solennels, sorte de procession païenne accomplie autour des villes, accompagnée de sacrifice de victimes et de repas sacres [1].

En 324, Licinius tergiverse pendant les six premiers mois, tour à tour arrogant et suppliant. Au printemps, les opérations sont commencées, les deux armées sont en marche, celle de Constantin joint l'ennemi à Hadrianopolis [2] (= Andrinople) le 3 juillet; fuite de Licinius [3]. Siège et prise de Byzance par Constantin (juillet-août) [4]. Victoire navale de Crispus et destruction de la flotte de Licinius [5]. Constantin traverse le Bosphore, aborde en Asie, au promontoire de Chrysopolis, et remporte, le 18 septembre, une victoire décisive sur son rival, à Chrysopolis, près de Chalcédoine; Licinius se réfugie à Nicomédie; Constantia, sa femme, obtient de Constantin son frère la vie du vaincu, à condition qu'il abdique le pouvoir et dépose les insignes [6]. La date de ces événements avait été longtemps douteuse; Tillemont [7], Mommsen [8], V. Duruy [9], E. Schwartz [10] s'en tenaient à l'année 323; O. Seeck [11] adoptait, avec Idace, l'année 324, qui est maintenant définitivement démontrée, grâce à un papyrus de Théadelphie, conservé au musée du Caire et commenté par M. P. Jouguet [12]. — Le 8 novembre, Constance II est élevé au rang de César. Tout l'empire est unifié sous le sceptre de Constantin. Byzance reçoit le nom de Constantinople [13], en même temps que Constance II reçoit la pourpre [14]; à cette date se place la *Dédicace de Constantinople*, dont l'inauguration n'aura lieu toutefois que le 11 mai 330. Voir *Dictionn.*, t. II, au mot Byzance.

Le triomphe sur Licinius marque l'apogée du règne. A cette date, Constantin adopte pour lui le diadème impérial formé de grosses pierres ou cabochons alternant avec des feuilles de laurier que l'on voit sur ses médailles. Les monnaies de l'impératrice sainte Hélène, frappées après la guerre de 324, présentent également la tête de l'impératrice ornée d'un diadème, mais ce diadème est formé de deux rangs de perles [15]. Constantin revêt, sans doute pour le couronnement de sainte Hélène, l'élévation de Constance II et la dédicace de Constantinople, le manteau teint de pourpre et recouvert de pierres précieuses qu'il portera au concile de Nicée. Il prend, en même temps qu'il adopte ces symboles de la monarchie orientale, les titres de *Victor ac Triumphator omnium gentium. Rector totius orbis. Ubique Victor*, etc., sur les monnaies et dans leurs inscriptions, et de Νικητής Κωνσταντῖνος μέγιστος, σεβαστός en tête de ses lettres [16] — Mission d'Hosius de Cordoue à Alexandrie pour ramener Arius à l'orthodoxie [17]. — Abolitions des actes de Licinius [18] en décembre.

En 325, mort de Licinius [19]; concile de Nicée [20], célébration anticipée d'un an des *vicennalia* à Nicomédie et dans tout l'empire, Eusèbe de Césarée prononce le panégyrique de l'empereur au banquet offert par Constantin aux Pères de Nicée [21]. En juillet, fermeture du *Serapeum* d'Alexandrie [22]. A Constantinople, construction des églises Sainte-Irène et des Apôtres. Interdiction des combats de gladiateurs [23]. Cette année, on voit apparaître le *labarum* surmonté du monogramme constantinien sur les monnaies frappées à Constantinople; la hampe transperce le serpent et l'inscription SPES PVBLICA au revers (voir col. 1496, fig. 2834).

En 326, Constantin quitte la Thrace et, par Sirmium et Milan, vient à Rome célébrer ses *vicennalia*. Peu après, Crispus est enfermé dans la forteresse de Pola en Istrie [24], puis mis à mort par ordre de son père, qui, bientôt éclairé sur les accusations formulées par Fausta, fait mettre celle-ci à mort [25]. Zozime attribue une bonne part dans la condamnation de Fausta à la vieille impératrice Hélène; on n'est pas en mesure de le contredire formellement, néanmoins son souci de mettre en mauvaise posture les personnages les plus honorés du christianisme permet de garder des doutes; mais en somme, Hélène eût vengé son petit-fils innocent sur sa belle-fille criminelle. Hélène part pour la Palestine où elle fera un séjour de plus de deux ans et d'où elle ne reviendra que peu avant sa mort.

En 327, voyage de sainte Hélène aux lieux saints, constructions d'églises [26]. Voir *Dictionn.*, t. II, au mot Bethléhem. Vive impulsion donnée aux travaux de Constantinople [27]. Drepanum, ville de Bithynie, reçoit le vocable d'Hélénopolis. Constantin autorise les dédicaces des temples païens qui répondent aux désirs des populations, mais interdit le culte païen officiel, notamment celui de l'empereur [28].

En 328, le 7 juin, saint Athanase consacré évêque d'Alexandrie; travaux poussés avec intensité à Constantinople, construction d'un pont de pierre sur le Danube et de la citadelle de *Constantiniana Daphne* de l'autre côté du fleuve.

En 329, mort de l'impératrice sainte Hélène, auprès de laquelle se trouvait Constantin [29]. Aussitôt, ou bien l'année suivante, les restes d'Hélène sont déposés dans l'église des Apôtres, à Constantinople.

En 330, avant le 11 mai, mort de Constantia, veuve de Licinius; en mourant, elle rapproche Constantin

[1] *Code théodosien*, XVI, tit. II, lex 5. — [2] *Excerpta Valesiana*, V, XXIV. — [3] *Excerpta Valesiana*, V, XXIII; O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der Antiken Welt*, t. I, p. 177. — [4] *Excerpta Valesiana*, V, XXV, XXVI, XXVII. — [5] Zozime, *Hist.*, l. II, c. XXVI. — [6] *Excerpta Valesiana*, V, XXVIII. Pour la date du 18 septembre, *Corp. inscr. lat.*, t. I, p. 272, 350; *Consularia Constantinopolitana*, dans *Monum. Germ. hist.*, t. IX, *Chron. minores*, t. I, p. 232. — [7] *Histoire des empereurs*, t. IV, p. 642-644. — [8] *Consularia*, dans *Hermes*, t. XXXII, p. 538 sq. — [9] *Histoire des Romains*, t. VII, p. 119-122. — [10] *Zur Geschichte des Athanasius, Nachrichten v. d. koenigl. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-hist. Klasse*, 1904, p. 542-543. — [11] O. Seeck, dans *Zeitschrift fur Sammgstiftung*, 1889, p. 190; Hermes, t. XXVI, p. 28 sq.; *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, t. I, p. 175-182. — [12] P. Jouguet, *En quelle année fut la guerre entre Constantin et Licinius?* dans *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1906, p. 231-236; cf. E. Pears, *Note on the date of the campaign*, dans *The campaign against paganism*, dans *The English historical review*, 1909, t. XXIV, p. 147. — [13] J. Maurice, *Les origines de Constantinople*, dans *Mémoires du centenaire de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1904, p. 284-289. — [14] *Theophanis Oratio IV*, édit. Dindorf, p. 39. — [15] Théophanes, *Chronographia*, édit. Bonn, p. 24. — [16] L. Duchesne, *Sur l'authenticité des lettres de Constantin*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscriptions*, novembre-décembre 1890; cf. J. Maurice, *Numism. constant.*, t. I, p. CXXX. — [17] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. II, c. LXIII-LXX. — [18] *Code théodosien*, l. XV, tit. XIV, lex 1. — [19] *Excerpta Valesiana*, V, XXIX. — [20] Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. I, part. I, p. 386-632; Flasch, *Constantin der Grosse als erster christlicher Kaiser*, in-8°, Würzburg, 1891, p. 202. — [21] Eusèbe, *Vita Constantini*, procem., et lib. III, XV. — [22] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. IV, c. XXV; Socrates, *Hist. eccles.*, l. I, c. XVIII; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. VIII. — [23] *Code théodosien*, l. XV, tit. XII, lex 1. — [24] Ammien Marcellin, l. XIV, c. XI; Philostorge, *Hist.*, II, IV. — [25] Zozime, *Hist.*, l. II, c. XXIX; Aur. Victor, *Epitome*, XL, 11; cf. O. Seeck, *Die Verwandtenmorde Constantin's des Grossen*, dans *Zeitschrift fur wissensch. Theologie*, 1890, p. 63-77. — [26] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. III, c. XLI-XLIV; *Anonymi Itinerarium a Burdigala usque Hierusalem*, dans *Itinera Hierosolymitana*, édit. Geyer, Vindobonæ, 1899; F. Nau, *Les constructions palestiniennes dues à sainte Hélène, d'après une rédaction du Ve siècle, source de Nicéphore Calliste*, VIII, 29, 30, 32, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1905, p. 162-168. — [27] La *Chronique pascale*, p. 233, place la plupart de ces travaux en 328; en réalité, ils s'espacent sur plusieurs années. — [28] L. Beurlier, *Le culte impérial depuis Auguste jusqu'à Constantin*, in-8°, Paris, 1891. — [29] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. III, c. XLV; Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XVII; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. XVII; Eusèbe, *Vita Constantini*, III, XLVII.

d'un prêtre arien dont l'influence se fera bientôt sentir [1]. — 11 mai, inauguration religieuse de Constantinople. Conciliabule d'Antioche qui dépose l'évêque Eustathe, et l'empereur confirme cette déposition [2].

En 331, fermeture des temples de Vénus à Aphaca, d'Héliopolis en Phénicie, d'Esculape à Égée en Cilicie, des autels païens à Mambré; constructions d'églises en Orient, à Antioche. Schisme d'Antioche.

En 332, victoire sur les Goths. Tentatives pour mettre la paix dans l'Église d'Alexandrie.

En 333, le recours contre la juridiction des évêques est interdit [3], condamnation du philosophe Sopater, accusé de maléfices.

En 334, les travaux de Constantinople sont achevés.

En 335, célébration anticipée des *tricennalia*. Concile de Tyr, présidé par Eusèbe de Césarée, qui prononcera aux fêtes des *tricennalia* à Constantinople le *De laudibus Constantini*. Dédicace de l'église de la Résurrection (*Anastasis*) à Jérusalem, 17 septembre. Partage définitif de l'empire entre les fils et les neveux de Constantin. Le partage est fait sur la base suivante : Constantin II obtient le gouvernement de toutes les parties de l'empire situées à l'occident des Alpes : les Gaules, la Bretagne et l'Espagne [4]. Constance II a en partage l'Orient, c'est-à-dire l'Asie, la Syrie et l'Égypte [5]. Constant Ier reçoit l'Italie, l'Illyrie et l'Afrique; Delmace, la Moésie, la Thrace, la Macédoine; Hannibalien, le Pont, l'Arménie, la Cappadoce. Constantin reste maître suprême et seul législateur; les princes n'exercent que des commandements militaires avec droit de lever les impôts nécessaires à l'exercice de ces commandements.

En 336, célébration des *tricennalia* révolus; mort d'Arius.

En 337, les rapports sont assez tendus entre l'empire et la Perse pour que Constantin se prépare à la guerre contre Sapor, qui lui réclame les cinq provinces enlevées par Narsès à Galère en 297 [6]. Ces préparatifs font réfléchir Sapor, qui envoie une ambassade à Constantinople vers le temps de Pâques, pour conclure un traité d'alliance [7]. Le 3 avril, Constantin célèbre avec solennité les fêtes de Pâques par l'inauguration des deux églises de Sainte-Irène et des Apôtres, cette dernière destinée à devenir le mausolée de l'empereur, de sa famille et de ses successeurs. Vers la fin d'avril, Constantin malade se rend à Hélénopolis en Bithynie [8]; en mai, on le trouve à Ancyre près de Nicomédie, dont l'évêque arien, Eusèbe, lui confère le baptême [9], quelques jours avant sa mort, qui eut lieu le dimanche de la Pentecôte, 22 mai, à Ancyre [10].

Son corps est déposé dans un cercueil d'or, enveloppé lui-même dans la pourpre impériale et transporté à Constantinople [11]. Constance II revient de Mésopotamie, rejoint le convoi funèbre à Nicomédie et l'escorte jusqu'à Constantinople [12]. Le cercueil est déposé, revêtu des ornements impériaux et du diadème, au milieu du palais impérial et reçoit les honneurs de l'adoration ou salutation orientale [13], *salutatio cum genu flexo*, que recevait également l'empereur vivant depuis Galère ou Dioclétien [14]. Il est honoré comme de son vivant par les fonctionnaires présents, par les sénateurs, les grands et la foule du peuple.

Constantin continue à être désigné seul comme Auguste sur les monnaies depuis le 22 mai, jour de sa mort, jusqu'au 9 septembre, jour de la proclamation de ses fils. S'inspirant des méthodes de son père, qui a fait périr Maximien son beau-père, Licinius son beau-frère, Crispus son fils, Fausta sa femme, le nouvel empereur Constance II simplifie la succession impériale et tolère, suggère ou encourage — en tous cas, ne réprime ni n'empêche — le meurtre de Jules Constance [15], frère de l'empereur défunt, de Dalmace César, son neveu, d'Hannibalien, son autre neveu, autant de rivaux ou de copartageants dont il ne sera plus question.

A partir du 9 septembre, trois fils du défunt : Constantin II, Constance II et Constant Ier prennent le titre d'Augustes. Quant au défunt empereur, il est désigné comme : *Divus Constantinus Pater Augustorum*. Ce titre lui est attribué sur les monnaies où il est représenté dans un quadrige qui le transporte au ciel, tandis qu'une main céleste se tend vers lui. Cette apothéose ne comporte plus aucun rite de la consécration païenne [16].

III. Sa biographie. — Il ne saurait être question ici que d'indiquer sommairement la direction de ce sujet. La vie de Constantin a donné prise à la légende. Un lointain anonyme : *De Constantino eiusque matre Helena* [17], semble avoir été le point de départ de tout un groupe de récits dans lesquels on s'en est naturellement donné à l'aise avec l'histoire vraie de la naissance et de la jeunesse de Constantin, comme l'ont fait voir A. Coen [18] et E. Heydenreich [19]. « La tradition de la naissance illégitime de Constantin pourrait être distinguée des aventures romanesques dont l'imagination populaire a orné le récit de sa jeunesse. Elle a quelques attestations assez sérieuses, et plusieurs critiques sont disposés à lui reconnaître un fondement historique. Les autres détails du roman qui se rattachent au fait de la reconnaissance de Constantin par son père, sont d'un caractère nettement fabuleux. Nous sommes loin de savoir à quoi nous en tenir sur l'origine de la légende constantinienne [20]. »

Quant à la Vie de Constantin par Eusèbe de Césarée, c'est le panégyrique d'un personnage dont les grecs s'avisèrent de faire un saint et qu'ils gratifièrent dès lors de louanges passablement hyperboliques. La *Vita Constantini*, encore tempérée dans l'éloge quand elle sortit de la plume d'Eusèbe, semble avoir tenu à

[1] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. III, c. LIV; Rufin, *Hist. eccles.*, I, XI. — [2] F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, in-8°, Paris, 1905, p. 30-39. — [3] *Code théodosien*, l. XVI, édit. Mommsen et Meyer, t. I, part. 2, p. 907-908. — [4] *Excerpta Valesiana*, VI, XXXV; Zozime, *Hist.*, II, XXXIX. — [5] Julien l'Apostat, *Oratio*, I, édit. Teubner, 1875, t. I, p. 23. — [6] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. IV, c. V, VI. — [7] Qui durera peu, la guerre éclatera sous Constance II. — [8] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. IV, c. LXI. — [9] Eusèbe, *op. cit.*, l. IV, c. LXI-LXIII; S. Jérôme, *Chronicon*, ad ann. 2353. — [10] Eusèbe, *op. cit.*, l. IV, c. LXIV. — [11] Eusèbe, *op. cit.*, l. IV, c. LXV-LXVI. L'église des Apôtres fut reconstruite par Justinien en 536, les Turcs n'en ont pas laissé pierre sur pierre. L'édifice constantinien est peu connu, tandis que celui de Justinien a été décrit par Nicolas Mesarites et par Constantin de Rhodes. Constantin avait fait élever des cénotaphes aux douze apôtres, l'empereur fut enterré dans le vestibule. Cf. A. Heisenberg, *Grabeskirche und Apostelkirche, zwei Basiliken Konstantins. I. Die Grabeskirche in Jerusalem. II. Die Apostelkirche in Konstantinopel*, 2 vol. in-4°, Leipzig, 1908. — [12] Julien, *Oratio*, I, édit. Teubner, p. 19, 20. — [13] Voir *Dictionn.*, t. I, au mot Adoratio. — [14] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. IV, c. LXVII. — [15] Père de Gallus et de Julien l'Apostat. — [16] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. IV, c. LXXIII. — [17] Édit. E. Heydenreich, in-12, Lipsiæ, 1879; cf. M. Guidi, *Un* ΒΙΟΣ *di Costantino*, dans *Rendiconti della reale Accademia dei Lincei*, 1907, t. XVI, p. 304-340, 637-662. — [18] A. Coen, *De una leggenda relativa alla nascita e alla gioventu di Costantino Magno*, dans *Archivio della Società romana di storia patria*, 1881-1882, t. IV-V. — [19] E. Heydenreich, *Constantin der Grosse in den Sagen des Mittelalters*, dans *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 1893, t. IX, p. 1-27; *Griechische Berichte über die Jugend Constantins des Grossen*, dans *Griechische Studien Hermann Lipsius... dargebracht*, in-8°, Leipzig, 1894, p. 88-101. — [20] *Anal. bollandiana*, 1895, t. XIV, p. 330. Voir aussi F. Nau, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. X, p. 162-168; D. J. A. Westerhuis, *Origo Constantini imperatoris sive Anonymus Valesii pars prior*, in-8°, Campis, 1906.

s'élever progressivement au diapason environnant. Quoi qu'il en soit, et à s'en tenir au texte de l'ἐγκωμιαστικὸς τετράβιβλος en son état le plus ancien, celui-ci offre plus de garanties que ne le laissaient croire les critiques radicales dont il avait été l'objet [1], et la *Vita Constantini* en quatre livres, l'*Oratio ad sanctum cœtum* que les manuscrits présentent fréquemment comme le cinquième livre, enfin la *Laus Constantini* sont réhabilitées. La question de l'authenticité des documents dont le texte, si vivement controversé, fait partie de la *Vita*, semble bien avoir reçu sa solution définitive. Un examen approfondi de la tradition, de la forme et de la langue de ces pièces conduit à réhabiliter toute cette partie de la *Vita*, que l'on ne lisait plus, depuis quelque temps, qu'avec défiance [2]. »

IV. Son iconographie. — La source la plus abondante pour l'iconographie de Constantin se trouve dans la numismatique, c'est aussi la plus délicate à traiter si l'on veut en tirer un témoignage documentaire; les statues, peintures, mosaïques, étoffes offrent des garanties parfois sujettes au doute, vu les conditions matérielles dans lesquelles elles nous ont été conservées et les attestations un peu vagues qui les appuient.

1° *Numismatique.* — Il a été longtemps admis que les effigies impériales frappées au droit des monnaies de la fin du IIIe et du IVe siècle ne nous offraient pas des portraits réels. Les médaillons de bronze n'étaient pas en meilleure posture, puisqu'on pouvait y constater la diversité des effigies d'un même empereur et la conclusion était qu'une confusion générale règne dans cette question. Suivant Cohen, plusieurs têtes servaient indifféremment à tous les empereurs, un même type pouvait tour à tour et selon les besoins figurer Dioclétien, Maximien Hercule, Constance Chlore, Sévère II, Galère Maximien, Maximin Daza, Maxence, Licinius ou Constantin [3]. Ces confusions se remarquent non seulement sur les monnaies de bronze, mais encore sur celles d'or et d'argent et sur les médaillons. Deux ou plusieurs empereurs ont une effigie unique frappée sous leurs noms respectifs, alors qu'un empereur peut être représenté par plusieurs têtes très différentes sur des médailles portant toutes son nom inscrit dans leurs légendes du droit [4]. Cette confusion n'a pas été, si on peut dire, spontanée, mais réfléchie; ce qui permet d'y retrouver la règle suivie dans ces substitutions. C'est la division de l'empire en diarchie et en tétrarchie par Dioclétien, et l'organisation nouvelle de l'empire qui furent la cause principale de ces substitutions d'effigies. Il était arrivé de tout temps qu'au début d'un règne, on remplaçât le nom d'un empereur sur les coins de son prédécesseur, sans toucher à l'effigie [5], mais à la fin du IIIe et au IVe siècle cette explication, encore qu'elle trouve à s'appliquer, ne suffirait pas, et il faut admettre le fait, tout à fait particulier et capital à l'époque qui nous occupe, de la frappe de monnaies au nom d'un empereur régnant, inscrits autour de l'effigie d'un autre prince, son corégent et son allié [6]. Si l'unité législative était sauvegardée, l'unité administrative était brisée [7]; sauf pendant quelques années, sous Constantin et sous Julien, l'empire compta toujours au IVe siècle plusieurs empereurs, chacun ayant son préfet du prétoire [8], son administration fiscale, ses ateliers monétaires frappant à son effigie. Comme ces empereurs étaient collègues associés [9], chacun d'eux émettait des monnaies à son nom et au nom de ses corégents. Rien de plus facile, nous semble-t-il, de se communiquer d'une chancellerie à l'autre l'effigie indispensable; en réalité, rien de plus compliqué; ce qui fit qu'on prit l'habitude de s'en passer, les ateliers monétaires ne furent pas embarrassés pour si peu et ils attribuèrent à un empereur les effigies déclassées ou encore en service d'autres empereurs. D'où une confusion; en voici une autre : à la nouvelle de la mort d'un empereur ou de sa disparition, les ateliers inscrivaient docilement le nom de son successeur, mais ils utilisaient pour cela les anciens coins, sachant que l'envoi des effigies par la chancellerie demandait du temps et de la patience. Il y a plus : on conservait les coins des empereurs précédents [10] et l'on y inscrivait en légende le nom de l'un des corégents de l'empereur à qui appartenait l'atelier. Cette organisation d'apparence anarchique et qui, pourtant, répondait à certaines règles déterminées et à certaines nécessités pratiques, explique les substitutions d'effigies qui ont empêché de reconnaître les portraits véritables des empereurs du IIIe et du IVe siècle.

Lorsque, le 1er mars 293, fut établie la tétrarchie, les deux Augustes, Dioclétien et Maximien Hercule, reconnurent deux Césars, Galère et Constance Chlore, en même temps chacun d'eux fonda une dynastie divine et adopta un héritier [11]. De nombreux rapports s'établirent entre l'Auguste et le César adopté par lui, rapports administratifs tels que l'échange d'effigies; dès lors, le César fut en mesure de faire frapper dans ses ateliers sa propre effigie et celle de l'Auguste dont il était l'héritier; par réciprocité, les Augustes reçurent dans les ateliers de leur gouvernement l'effigie du César qu'ils avaient adopté. Il arriva donc que les ateliers de Nicomédie, d'Antioche, de Cyzique et d'Alexandrie émirent des frappes aux effigies de Dioclétien et de Galère, les ateliers de Rome, d'Aquilée de Tarragone et de Carthage aux effigies d'Hercule et de Constance Chlore [12]. En 305, fut formée la seconde tétrarchie, composée de Constance Chlore, Galère, Sévère II et Maximin Daza : nouvelles substitutions d'effigies suivant les règles prévues. Il en sera de même désormais à chaque partage nouveau de l'empire, en sorte qu'il est indispensable de connaître l'histoire contemporaine et le classement chronologique, par ateliers, des émissions monétaires pour interpréter telle effigie sortie à

[1] A. Crivellucci, *Della fede storica di Eusebio nella Vita di Costantino*, in-8°, Livorno, 1888, faisait un massacre des documents insérés par Eusèbe; O. Seeck rejeta tous les documents, un peu plus tard, dans *Die Urkunden der Vita Constantini*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1897-1898, t. XVIII, p. 321-345, il les reprit en bloc. Pour l'instant, Eusèbe n'gain de cause. Cf. I. A. Heikel, *Eusebius Werke*, in-8°, Leipzig, 1902, t. I; 1911, t. II : *Kritische Beiträge zu den Constantin Schriften des Eusebius.* — [2] *Anal. boll.*, 1902, t. XXI, p. 125; 1912, t. XXXI, p. 331-332; cf. A. Mancini, dans *Rivista di filologia*, 1905, t. XXXIII, p. 309-360. — [3] H. Cohen, *Description historique des monnaies frappées sous l'empire romain*, in-8°, Paris, 1888, t. VI, p. 191. — [4] J. Maurice, *Numismatique constantinienne*, in-8°, Paris, 1908, t. I, p. I. — [5] E. Babelon, *L'iconographie monétaire de Julien l'Apostat*, dans *Revue de numismatique*, 1903, p. 130 sq. — [6] J. Maurice, *op. cit.*, t. I, p. I. — [7] J. Maurice, *Les émissions monétaires de l'atelier d'Alexandrie*, dans *Numismatic chronicle*, 1902, p. 115-127. — [8] Th. Mommsen, *Die Diocletianische Reichspræfectur*, dans *Hermes*, 1901, p. 204. — [9] Tillemont, *Hist. des empereurs*, t. IV, p. 23. — [10] R. Mowat, *La reconstitution des collections de coins aux Ier et IIe siècles*, dans *Procès verbaux du congrès de numismatique*, 1900, p. 223. — [11] Dioclétien, *Jovius*, fonda la dynastie Jovienne, et Maximien *Herculius* fonda la dynastie herculéenne. Cf. Mowat, *Combinaisons secrètes de lettres dans les marques monétaires de l'empire romain*, dans *Revue numismatique*, 1897, p. 3-15; Voetter, *Herculi und Jovi*, dans *Numismatische Zeitschrift*, Wien, 1901, t. XXXIII, p. 117 sq.; J. Maurice, *L'atelier monétaire de Carthage*, dans la *Revue numismatique*, 1902, p. 203-236; *L'atelier monétaire d'Ostia*, dans *Rivista italiana di numismatica*, 1902. — [12] Sans préjudice, en Occident, de l'effigie de Dioclétien dont les ateliers étaient pourvus depuis le temps où ce prince était seul empereur (17 novembre 284-1er avril 285), mais on la copiait désormais avec tant de négligence que c'était un profil quelconque plus qu'une effigie.

telle époque de tel atelier. « Il faut savoir à quel prince appartenait l'atelier d'où elle est sortie et depuis combien de temps il lui appartenait; enfin de quel autre empereur celui-là avait reçu le pouvoir. Mais si ces questions délicates sont intéressantes à résoudre, l'on peut donner une formule simple pour le choix d'un certain nombre de médailles types sur lesquelles on trouve l'effigie personnelle d'un empereur. Elle se rencontre sur les médailles sorties des ateliers qui lui appartenaient en propre depuis quelques mois tout au moins et frappées à son nom. L'on peut donc réunir facilement un nombre de médaillons suffisant pour avoir un ensemble de portraits de chaque empereur qui permette de se faire une idée exacte de ses traits personnels que l'on retrouvera ensuite sur les médailles frappées dans certains autres ateliers [1]. »

Lorsque Constantin prit le pouvoir à York, le 25 juillet 306, la ville de Londres possédait un atelier monétaire qui commença aussitôt l'émission d'un ensemble très varié de monnaies de Constantin. Tantôt le buste de l'empereur est casqué, tantôt il est lauré; il porte ici le bouclier et la lance, là une Victoire; les types du revers des pièces sont également très différents [2]. En un mot, les ouvriers monétaires ont gravé un grand nombre de coins différents. Pourtant on trouve au droit de toutes les pièces une effigie toujours semblable, et, fait remarquable, l'atelier de Londres est le premier où l'on frappe, dès le milieu de l'année 306, la tête de Constantin imberbe.

Passons vingt ans plus tard dans l'atelier de Constantinople [3], nous y retrouverons, avec quelques petites différences dans le style des artistes et dans les traits de l'empereur vieilli, la même effigie de Constantin qui sera reproduite jusqu'à sa mort, en 337, sur les monnaies et les médaillons. D'ailleurs, ce type se généralise dans tout l'empire après l'achèvement de la conquête du monde par Constantin, en 324; c'est donc bien son effigie véritable. Mais ce qu'il importe de remarquer, c'est que, dans les deux ateliers de Londres et de Constantinople, qui fonctionnèrent en quelque sorte sous les yeux de l'empereur lui-même, on frappa les monnaies à cette effigie, qui est la sienne, pendant toute la durée de son règne [4].

La contre-épreuve peut être tirée de l'examen des monnaies de l'atelier de Rome aux mêmes époques; pour les effigies de Constantin sur les monnaies frappées au début de son règne à Rome, Antioche, Alexandrie, Siscia [5], le type diffère complètement de celui que nous avons reconnu authentique sur les émissions de Londres et de Constantinople. A Rome, en 307, les monnaies de bronze présentent un Constantin barbu et quelque peu hirsute [6], très semblables à celles de Maxence. C'est, en effet, Maxence qui a posé pour Constantin, dont il cherchait l'amitié en 306, au moment de son usurpation. Il a donc commandé une émission au nom de Constantin et une en son nom propre; les unes portent au droit les noms et titres de Maxence, les autres les noms et titres de Constantin, mais toutes sans exception n'ont qu'une effigie unique, une tête dure, barbare, qu'on retrouve dans les émissions des ateliers de Maxence à Ostie et à Carthage [7]. La politesse était faite, mais aux dépens d'un peu plus de confusion.

Voici la description de quelques pièces :

N. 1. *Follis* frappé à Londres de 307 à 309, au droit : IMP CONSTANTINVS P F AVG; au revers : GENIO POP. ROM. Cohen, n. 201; Maurice, pl. VIII, n. 8. (Fig. 3230.)

N. 2. *Follis* du Cabinet de France, n. 9157, frappé à Lyon, pièce émise depuis le 31 mars 307 jusqu'au printemps de l'année 309; au droit : IMP C CONSTANTINVS P F AVG ; au revers : SECVRIT PERPET DDNN Cohen, n. 490; Maurice, pl. VIII, n. 9. (Fig. 3231.)

N. 3. *Follis* du British Museum, frappé à Londres, pièce émise de 309 à 313; au droit : CONSTANTINVS AG (*sic*); au revers : COMITIAVGG N N. Cohen, n. 50; Maurice, pl. VIII, n. 11. (Fig. 3232.)

N. 4. Médaillon d'or du British Museum, de l'atelier d'Ostie (POST), frappé entre le 28 octobre 312 et le mois de juin 313; au droit : IMP CONSTANTINVS PF AVG; au revers : PRINCIPI IVVENTVTIS. Cohen, n. 110; Maurice, pl. VIII, n. 12. (Fig. 3233.)

N. 5. Pièce d'or du British Museum, de l'atelier d'Aquilée (AQ). Pièce frappée à l'occasion de la seconde entrée (*Adventus Divi*) de Constantin à Rome; au droit : CONSTANTINVS PF AVG; au revers : ADVENTVS AVGVSTI N. Cohen, n. 11; Maurice, pl. VII, n. 13. (Fig. 3234.)

N. 6. Médaillon d'or du British Museum, frappé à l'occasion des *vicennalia* de 326 à Thessalonique (SMTS); au droit : buste de Constantin vêtu du manteau impérial portant le sceptre et le globe; au revers : l'empereur en pied, en costume de sénateur, tenant le globe et le sceptre; au droit : DN CONSTANTINVS MAX AVG; au revers : SENATVS. Cohen, n. 502; Maurice, pl. IX, n. 5. (Fig. 3235.)

N. 7. Grand médaillon de bronze du Cabinet de France, n. 664, frappé à Rome (PR); au droit : CONSTANTINVS MAX AVG; au revers : GLORIA SAECVLI VIRTVS CAESS. Cohen, n. 209; Maurice, pl. IX, n. 7 [8]. Au droit : Constantin diadémé à droite, vêtu du paludamentum; au revers : l'empereur assis à gauche sur un siège, contre lequel est appuyée une cuirasse; il a le bas du corps drapé, tient un sceptre et remet à un César debout en face de lui, en habit militaire et portant un trophée, le globe de l'empire surmonté d'un phénix. A ses pieds, une panthère courbée et la tête baissée, dans l'attitude de l'accablement, s'incline devant lui. Ce médaillon a été émis postérieurement à l'année 324, car ce ne fut qu'après la conquête de l'Orient sur Licinius que Constantin adopta le diadème [9]; les traits sont identiques à ceux de l'empereur sur un beau médaillon frappé en 328 à l'occasion de la construction du pont en pierre sur le Danube, nous pouvons donc y voir un portrait de Constantin vers l'âge de quarante-sept ou quarante-huit ans.

[1] J. Maurice, *Numismat. constant.*, t. I, p. 13. — [2] J. Maurice, *L'atelier monétaire de Londres pendant la période constantinienne*, dans *Numismatic chronicle*, 1900, pl. IV. — [3] J. Maurice, *L'atelier monétaire de Constantinople*, dans *Revue numismatique*, 1901, p. 174-175. — [4] J. Maurice, *Iconographie des empereurs sur les monnaies de la fin du IIIe et du IVe siècle*, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1902, t. LXIII, p. 170. — [5] J. Maurice, *L'atelier monétaire d'Antioche pendant la période constantinienne*, dans *Numismatic chronicle*, 1899, p. 208-240; *L'atelier monétaire de Siscia*, dans même revue, 1900, p. 297-362. — [6] J. Maurice, *L'atelier monétaire de Rome pendant la période constantinienne*, dans même revue, 1899, pl. IX, n. 1, 2, 3, 4, — [7] J. Maurice, *L'atelier monétaire de Carthage pendant la période constantinienne*, dans *Revue numismatique*, 1902; *L'atelier monétaire d'Ostie*, dans *Rivista italiana di numismatica*, 1902. — [8] Un dessin de ce médaillon se trouve dans Cohen, *Les monnaies impériales*, 2e édit., t. VII, p. 259; J. Maurice, *Iconographie de Constantin*, dans *Revue numismatique*, juillet 1905; *Médaillon de Constantin le Grand*, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1905, t. LXV, p. 160-164. — [9] O. Seeck, *Zu den Festmünzen Constantins und seiner Familie*, dans *Zeitschrift für Numismatik*, t. XX, p. 24, a montré que les pièces de ce genre étaient généralement émises lors des anniversaires impériaux; celui des *vicennalia* de 326 eut une importance particulière et donna lieu à la frappe d'un très grand nombre de médaillons.

Le type n'a pas changé, mais, comme il est assez naturel, les traits ont durci et marqué en vigueur le visage. (Fig. 3236.)

« Nous savons par les auteurs contemporains de Constantin qu'il était beau et fort, qu'il ressemblait à son père par son front grave, par la sérénité et l'ex-

ἰδέᾳ ὁ μέγας Κωνσταντῖνος μεσήλιξ, εὐρύτερος τοὺς ὤμους καὶ παχὺς τὸν αὐχένα ὅθεν καὶ τραχηλᾶν αὐτὸν ἐπωνόμαζον τὴν χροιὰν ἐρυθρός, τὴν τρίχα τῆς κεφαλῆς οὐδ' ἀστεῖαν οὐδὲ ὄλβιον ἔχων, τὴν δὲ τοῦ γένειου ψιλὴν πως καὶ πρὸς τὸ μηδὲ φύειν πολλαχοῦ τοῦ προσώπου, τὸ δὲ ὄμμα παραπλήσιον λέοντι, χαρίεις καὶ φαιδρότατος [3].

3230 3233 3231

3234 3235 3232

3236

3230-3236. — Monnaies de Constantin.
D'après J. Maurice, *Numismatique constantinienne*, t. I.

pression tranquille des yeux et de la bouche : *eadem in fronte gravitas, eadem in oculis et in ore tranquillitas* [1]. Un excellent portrait d'un auteur byzantin tardif, Cédrenus, nous apprend qu'il avait un regard de lion et qu'il était de grandeur moyenne; ce qui cadre mal avec le port d'armes géantes, *trabalis hasta* [2], dont parlent les panégyristes contemporains. Cédrenus nous apprend encore qu'il était large de carrure, épais de la nuque, d'où lui était venu le sobriquet de τραχηλᾶς; rouge de carnation, il avait la chevelure peu épaisse et courte, le menton imberbe et la barbe très clairsemée sur le visage (en réalité, il ne portait pas la barbe), il avait le nez aquilin, un regard ressemblant à celui du lion, et il était gracieux et de brillantes manières. Ἦν δὲ τῇ

« L'on trouve sur les médailles de Constantin des bustes, des têtes, des représentations en pied de cet empereur, à l'aide desquels on peut se rendre compte de son aspect physique. Il tenait de son père le haut de la figure, la forme du front, de l'orbite, le nez aquilin. L'œil de Constantin paraît mieux fendu et mieux enfoncé que celui de Constance Chlore, son nez est moins échancré à sa racine, mais la même ligne réunit chez tous deux les arcades sourcillières. L'expression calme de la bouche dont parlent les auteurs est la

[1] Eumène, *Panégyrique*, VII, 4, prononcé en 310. — [2] *Ibid.*, X, 29. — [3] Cédrenus, *Historiarum compendium*, édit. Bonn, t. I, p. 472.

même chez tous deux, mais Constantin semble avoir hérité de sa mère, sainte Hélène, le dessin de la bouche et du menton, ainsi que l'épaisseur de la nuque et la forme du crâne.

« Il devait être assez grand, mais très fort; ses traits étaient beaux et imposants, son port gracieux, comme cela se voit sur les médaillons sur lesquels il est représenté en sénateur ou dans la robe de consul. L'on comprend qu'Eusèbe, qui n'est qu'un panégyriste à l'égard de Constantin, dit que, lorsqu'il entra au concile de Nicée, il étonna tout le monde par sa taille, sa beauté et l'aspect robuste de sa force invincible [1]. La majesté impériale devait ajouter pour les spectateurs à sa beauté physique. Néanmoins, la figure de Constantin avec son regard fier, avec la ligne droite de son front et son nez aquilin, avec son menton rond légèrement proéminent, et sa bouche bien dessinée et d'une expression calme, avec ses joues larges et reliées sans lignes dures au cou et au front, est réellement belle [2]. »

2° *Statues.* — Le 29 octobre 312, Constantin entrait à Rome en triomphe et, nous dit Eusèbe, par ses discours comme par ses déclarations, proclama sa croyance chrétienne : φωνῇ τε μεγάλῃ καὶ στήλαις ἅπασιν ἀνθρώποις τὸ σωτήριον ἀνεκήρυττε σημεῖον [3], et au centre de la ville royale il élevait un trophée de victoire. La statue de l'empereur le représentait tenant la lance dont le fer était remplacé par une croix et au-dessous on lisait cette inscription : *Hoc salutari signo quod veræ virtutis argumentum est, vestram urbem tyrannicæ dominationis jugo liberatam servavi : Senatui populoque Romano in libertatem asserto pristinum decus nobilitatis splendoremque restitui* [4]. C'est probablement à cette statue qu'Eusèbe fait allusion dans le discours prononcé à la dédicace de l'église de Tyr [5] : [*Christum*] *Servatorem in edictis suis prædicent; ejusque res præclare gestas et victorias de impiis partas, in media urbe quæ omnium toto orbe civitatum regina est, regalibus apicibus ad perpetuam posteritatem memoriam præscribant.* Et encore dans le *De laudibus Constantini* [6] : *Clara voce et monumentis statuarum erectis, triumphale signum cunctis hominibus prædicavit; in medio urbis regiæ insigne hoc tropæum contra omnes hostes statuens; cunctisque diserte præcipiens, ut hoc salutare signum quod nulla unquam ætas deletura est, imperii Romani, id est orbis totius præsidium agnoscerent.*

D'après ces indications, l'iconographie de Constantin n'avancerait guère; heureusement un monument a été trouvé en 1900 qui semble apporter une précieuse et irrécusable contribution à cette étude : c'est le buste en bronze doré trouvé à Nisch, buste dont le masque parfaitement conservé concorde entièrement avec les traits que nous pouvons relever sur les monnaies et qui, une fois faite la part d'inexpérience de l'artisan, nous paraît offrir une effigie de Constantin.

Le musée de Belgrade s'est rendu acquéreur de cette tête en bronze doré trouvée en Serbie en 1900 et qui paraît bien représenter Constantin (fig. 3237). Ce n'est pas une effigie conventionnelle, mais un portrait véritable et de grandes dimensions, soit qu'il provienne d'une statue, soit, comme le fait supposer la netteté de la section du cou, que cette tête ait été destinée à être posée sur un buste, sans doute de matière différente.

Le travail, dans son ensemble, particulièrement celui des yeux et de la coiffure, est tel qu'on le rencontre au IVe siècle. Le diadème impérial se compose de plaques rectangulaires réunies les unes aux autres par des ornements formés de perles saillantes; tel est le diadème gemmé adopté par Constantin et ses successeurs. Le seul point douteux est de savoir si nous avons ici Constantin ou quelque membre de sa famille.

Malgré les deux statues de Saint-Jean de Latran et de la place du Capitole, qui offrent sur leur plinthe le nom gravé de Constantin, des doutes subsistent; d'abord quant aux statues elles-mêmes, puisque l'interposition de parties modernes entre la statue et la base rend l'appartenance discutable. Cependant ces statues demeurent pour certains le critérium auquel ils soumettent les autres portraits présumés de Constantin [7]; c'est ainsi qu'ils écartent le buste colossal de la collection Campana au Louvre [8], le buste du musée des Offices à Florence. Le champ de l'arbitraire est large, le buste de Belgrade n'en reste pas moins fort curieusement semblable pour les yeux, le nez, la bouche au buste de Florence. Le port de la tête, très relevé, rappelle celui de Constantin, et la découverte d'un buste de ce prince n'a rien que de naturel à Nisch, l'ancienne Naissus, ville natale de Constantin [9].

3237. — Tête de Constantin trouvée à Nisch (Serbie). D'après le *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1901, t. LXII, p. 127.

[1] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. III, c. X. — [2] J. Maurice, *Numismat. constant.*, t. I, p. 98-99; cf. Kenner, *Die vnfwärtssehenden Bildnisse Konstantin's des Grossen und seiner Söhne*, dans *Numismatische Zeitschrift*, Wien, 1880, p. 74-107. — [3] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. I, c. XL. Le sénat offrit donc à l'empereur sa statue comme à une divinité, *divinitati simulacrum;* il laissa faire, mais, pour écarter toute ambiguïté, il fit placer la croix dans sa main. Il n'est pas prouvé que la statue qui porta la croix fut celle offerte par le sénat, mais c'est probable, puisque, de toutes deux, on nous dit qu'elles sont placées dans l'endroit le plus élevé de la ville. — [4] Eusèbe nous a gardé en grec l'inscription, qui était en latin, dit-il. — [5] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. X, c. IV, *P. G.*, t. XX, col. 856. — [6] Eusèbe, *De laudib. Constantini*, c. IX, *P. G.*, t. XX, col. 1365; V. Schultze, *Quellenuntersuchungen zur Vita Constantini des Eusebius*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1894, t. XIV, p. 510. — [7] Bernouilli, *Römischen Ikonographie*, part. II, *Die Bildnisse der römische Kaiser. III. Von Pertinax bis Theodosius*, p. 219. — [8] *Catalogue sommaire des marbres antiques*, n. 1021, salle des Saisons, — [9] E. Michon, *Tête de Constantin du musée de Belgrade*, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 190, t. LXII, p. 125-130.

Sur le grand nombre d'images peintes, sculptées, ciselées, fondues, qui ont dû être faites de Constantin, celle-ci a du moins l'avantage de s'être conservée intacte. Nous pouvons mentionner quelques monuments curieux encore existants.

En 1848, une vente privée faite à Anvers dispersa la collection Gasparoli, accrue par A. Hervy [1]; entre autres pièces s'y voyait un buste de ronde bosse en

3238. — Buste de Constantin (état en 1790, avant la Révolution).
D'après Morand, *Histoire de la Sainte-Chapelle*, 1790, p. 56.

« sardoine », représentant l'empereur Constantin, conservé autrefois au collège des jésuites à Tournon [2]. Ce buste en agate, de 9 centimètres de hauteur, est entré au Cabinet de France. Le nez est brisé, le buste a également souffert et a été restauré en argent doré [3].

Un autre monument, conservé au Cabinet de France, représente Constantin, les yeux levés vers le ciel: buste, tête nue, vêtu du paludamentum sur la cuirasse, hauteur 0m095, avec la monture d'argent doré 0m17 [4]. Ce précieux monument a été conservé au Trésor de la Sainte-Chapelle du Palais jusqu'à la Révolution; il ornait l'extrémité du bâton du chœur du chantre, l'un des principaux dignitaires de ce chapitre. Morand a donné dans l'*Histoire de la Sainte-Chapelle du Palais*, 1790, p. 56, un croquis grâce auquel on peut se rendre compte des mutilations infligées à cette merveille par les révolutionnaires (fig. 3238-3239). C'est un précieux monument d'orfèvrerie du xvᵉ siècle, la draperie de vermeil et les bras d'argent qui ont été adaptés au buste et qui y sont encore fixés remontent également à cette époque. Les attributs ont disparu, la main gauche tenait une croix à deux branches transversales, la main droite une couronne d'épines, « le tout, sans doute, écrivait Morand, pour rappeler saint Louis [5]. » Cet ancien sceptre consulaire échoué au lutrin est sans aucun doute un de ces *scipiones* que le sénat envoyait aux consuls à leur entrée en charge. Les diptyques d'ivoire des ivᵉ et vᵉ siècles nous en montrent des exemples [6]. Celui-ci se compose de plusieurs parties distinctes, mobiles et superposées : 1° un buste d'empereur romain, en sardonyx; un sillon creusé dans l'onyx, autour de la tête, marque la place d'un diadème d'or qui a disparu. L'empereur est vêtu de la cuirasse et du paludamentum; sur la cuirasse, l'égide, dont les imbrications sont reconnaissables; mais au milieu de l'égide, à la place de la tête de Méduse dont la représentation est constante dans l'antiquité, nous voyons gravée en creux une grande croix entourée d'un cercle; 2° au buste d'onyx est adaptée une draperie en vermeil qui continue les plis du paludamentum. Des mains en argent s'élèvent, dans une pose gauche et maladroite, de chaque côté du buste; 3° un piédestal composé d'une zone mobile de bourrelets en argent qui simulent des nuages et adaptée à un socle en vermeil. La partie supérieure de ce socle représente une galerie d'arceaux de style gothique, placée entre deux corniches et formant une sorte d'entablement architectural; au-dessous, en manière de chapiteau, de grandes feuilles d'acanthe élégamment disposées en corbeille; vient ensuite un panneau, aussi en vermeil, sur lequel sont simulés, en relief, des arceaux décoratifs entre lesquels on reconnaît les contours en partie effacés de fleurs de lis; enfin une vis fixait le monument au sommet d'une hampe qui a disparu.

3° *Peinture.* — Eusèbe nous a donné une description d'une peinture : Ὁ μὲν δὴ καὶ ἐν γραφῇ ὑψηλοτάτῳ πίνακι πρὸ τῶν βασιλικῶν προθύρων ἀνακειμένῳ, τοῖς πάντων ὀφθαλμοῖς ὁρᾶσθαι προὔτίθει, τὸ μὲν σωτήριον ὑπερκείμενον τῆς αὐτοῦ κεφαλῆς τῇ γραφῇ παραδούς, τὸν δὲ ἐχθρὸν καὶ πολέμιον Θήρα, τὸν τὴν Ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ δία τῆς τῶν ἀθέων πολιορκήσαντα τυραννίδος κατὰ βυθοῦ φερόμενον ποιήσας ἐν δράκοντος μορφῇ. Δράκοντα γὰρ αὐτὸν καὶ σκολιὸν ὄφιν ἐν προφητῶν Θεοῦ βίβλοις ἀνηγόρευε τὰ λόγια [7]. « Sur une peinture élevée et placée avant le vestibule du palais, on exposa aux regards de tous l'empereur portant la croix sur son front; au-dessous, cet ennemi et adversaire du genre humain qui, par le moyen des tyrans impies, avait combattu l'Église de Dieu, était représenté sous la figure du dragon. Les divins oracles prophétiques l'ont en effet dénommé dragon et serpent. L'empereur lui transperçait le milieu du corps et le poussait dans l'abîme des flots. » Cette peinture était faite à la cire.

[1] J. de Witte, *Découvertes et nouvelles*, dans *Revue archéologique*, 1848-1849, t. v, p. 503. — [2] Ce monument a été édité dans un petit livre fort rare, imprimé en Avignon sous le titre : *Nummi veteres collegii Turnonensis Societatis Jesu*, 1731. Le buste de Constantin est publié au frontispice avec l'indication suivante : *Constantinus Magnus ex achate orientali antiquo pondo i unciarum in Museo collegii Turnonensis Soc. Jesu*, p. 208 : *Thorax Constantini Magni, ex achate orientali, pondo i unciarum.* Ce livre est attribué au P. Passel, S. J. († 1777); Sommervogel n'en fait mention ni dans sa *Bibliothèque* ni dans *Ouvrages anonymes*. — [3] Chabouillet, *Catalogue général et raisonné des camées et pierres gravées de la Bibliothèque impériale*, in-12, Paris, 1857, p. 55, n. 288; E. Babelon, *Guide illustré au Cabinet des médailles et antiques*, in-12, Paris, 1900, p. 186, n. 310; A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. i, p. 545, fig. 158. — [4] Chabouillet, *op. cit.*, p. 55, n. 287; E. Babelon, *op. cit.*, p. 186, n. 309; Venturi, *op. cit.*, t. i, p. 549, fig. 159. — [5] Sur les mutilations infligées à l'époque révolutionnaire, voir Babelon, *op. cit.*, p. 187, 189, en corrigeant ce qui est dit de Louis XVI, qui n'était pas encore prisonnier au Temple quand il put sauver cette œuvre d'art ainsi que le « grand camée ». — [6] Babelon, *op. cit.*, p. 189-190; la hauteur totale de ce qui reste après les mutilations subies est de 0m31. — [7] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. III, c. III.

La description donnée par Eusèbe paraît être celle d'une peinture à deux registres. Sur le registre supérieur on voyait Constantin et ses fils, rangés probablement comme le sont les personnages des mosaïques de Ravenne. Constantin portait le signe de la croix sur son casque. Au-dessous, un dragon, percé d'un trait par le milieu du corps, est précipité dans les abîmes de la mer [1]. Ce dragon est l'ennemi du genre humain qui a combattu contre l'Église par la tyrannie des princes impies et que Constantin a vaincu. Il n'y a là rien qui rappelle le groupe du cavalier et de l'anguipède [2] : Constantin n'est pas à cheval; il ne forme pas un groupe avec le dragon, qui n'est pas signalé comme un animal à tête humaine et qui n'est pas écrasé par les pieds d'un cheval. Il est à remarquer que l'expression du prophète, à laquelle fait allusion Eusèbe : δράκοντα τὸν ἐν τῇ θαλάσσῃ et qui est d'Ezéchiel [3], s'applique, non au démon, mais au pharaon d'Égypte. C'est donc la vue de la peinture et l'interprétation qu'il lui attribue qui ont amené Eusèbe à se souvenir d'un passage auquel il donne un sens qui n'est pas le sens littéral [4].

3240. — Bol de terre. D'après une photographie.

4° *Céramique.* — Le plus important spécimen de la céramique chrétienne est un bol de terre jaunâtre recouvert d'une sorte de glacis vitreux faisant partie des collections du British Museum [5] (fig. 3240).

Le sujet est incisé sur la pâte; à l'intérieur de la coupe, on voit le Christ assis, la main droite tendue et ouverte, tandis que la gauche tenait probablement un rouleau ou un livre. La tête porte le nimbe crucifère et, malgré la haute antiquité du monument, c'est le type de Jésus barbu et chevelu qui a été représenté. Son vêtement se compose d'une riche tunique brodée et d'un manteau jeté sur l'épaule gauche, manteau dont l'extrémité reparaît en effleurant l'épaule droite. Le champ est traversé par trois traits horizontaux, au-dessus desquels sont attachés deux médaillons aux effigies de Constantin et de Fausta. La légende, quoique incomplète, peut-être suppléée pour les parties manquantes : [† *Flav.*|VAL·COSTANTINVS·PIVS·AVGVSTVS·TVM·FLAV·MAX·FAVST*a* [*Augusta*]. Ce bol est donc antérieur à la condamnation à mort de Fausta, en 329. Ce qui offre le dessin du Christ, des médaillons et le libellé de l'inscription a été rempli d'une pâte blanche et le reste a été recouvert, non sans maladresse, à l'aide d'un vernis vitrifié, en sorte que les parties sur lesquelles la couche est plus épaisse ont pris une teinte verdâtre; partout se voient des bouillons. Un séjour prolongé dans le sol a amené des modifications chimiques dans la terre cuite et dans le vernis, en sorte que le dessin n'est visible que si l'on mouille le plat au préalable.

Le dessous du bol présente une sorte de damier aux cases inégales dont le creux est rempli alternativement d'une barbotine blanche et d'un léger vernis bleuté. Le pied est couvert d'un dessin rayonnant en relief relevé par un glacis jaune vif.

Tout semble inviter à attribuer à ce plat une origine égyptienne : la figure du Christ, la pose du manteau et, pour autant qu'on en peut juger, la qualité de la matière première.

5° *Camée.* — La couverture en or du *codex Adæ* [6] enferme un célèbre camée où sont sculptées cinq têtes et deux aigles; d'après M. Hettner, il date des années 321 à 327 et représente Constantin et Fausta, Crispus, Constant et Constantin II.

6° *Bas-relief.* — Sur l'arc de Constantin, allocution de Constantin et largesse [7].

7° *Mosaïques.* — Nous avons étudié déjà les statues de Constantin qui se voient au portail d'un certain nombre d'églises (voir *Dictionn.*, t. II, au mot CAVALIERS); une légende rapportait que, vainqueur de Licinius à Cibales, Constantin avait fait passer son cheval sur le corps d'un des généraux vaincus. Les papiers de Peyrese, conservés à la Bibliothèque nationale, fonds latin, ms. *8957*, contiennent, parmi

[1] Ce type se retrouve sur les monnaies, le dragon est transpercé par la hampe d'un labarum surmonté du monogramme chrétien, avec cette légende : SPES PVBLICA. — [2] C'était l'interprétation présentée par R. Mowat, *Monuments se rattachant à la série du cavalier foulant l'anguipède*, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1897, t. LVIII p. 119. — [3] Ezech., XIII, 1. — [4] E. Bearlier, *Observations sur une peinture du palais de Constantin mentionnée par Eusèbe*, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1897, t. LVIII, p. 175; V. Schultze, *Quellenuntersuchungen zur Vita Constantini des Eusebius*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1891, t. XIV, p. 516-518. — [5] J. Strzygowski, *Orient oder Rom*, in-8°, Leipzig, 1901, p. 61; O. M. Dalton, *Catalog of early christian antiquities in the British Museum*, in-4°, London, 1901, p. 160, n. 916, pl. XXXIII; A. de Waal, *Altchristliche Thonschüsseln*, dans *Römische Quartalschrift*, 1904, t. XVIII, p. 318-319; *Byzantinische Zeitschrift*, 1901, p. 731; C. M. Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archæologie*, in-8°, Paderborn, 1905, p. 401, fig. 148; H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne depuis les origines jusqu'au VIIIe siècle*, in-8°, Paris, 1907, t. II, p. 549-550, fig. 366. — [6] Bibliothèque de la ville de Trèves. S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, 1893, p. 420. Sur ce manuscrit, cf. *Dictionn.*, t. III, col. 706. — [7] G. Wilpert, *Un capitolo di storia del vestiario*, dans *L'arte*, 1898, p. 89, fig. 1 *a*; p. 91, fig. 3 *a*; voir *Dictionn.*, t. II, col. 1822, fig. 2000.

les notes relatives aux antiquités de Riez, les passages suivants [1] :

Rex Constantinus leprosus, virque benignus,
Est factus sanus, sacro baptismate tactus.

Quant à l'image du grand Constantin qui paraissoit à la mosaïque dans la vieille église de Riez sur un cheval foulant des pieds la figure d'un home, elle est toute brisée depuis que vous l'avez veüe. Pas moins je me suis peiné d'en ramasser fidèlement les deux vers qui estoient autour de cette image que j'ay descrits au bas de ces inscriptions. »

Nous ne revenons pas sur la mosaïque du *triclinium* du Latran représentant Constantin et le pape Silvestre en réplique à Charlemagne et le pape Léon III. Voir *Dictionn.*, t. III, col. 661-674. Elle a d'ailleurs disparu. Plus regrettable est la disparition de mosaïques contemporaines de Constantin et qu'Eusèbe nous fait connaître : *In ipsa vero regia juxta quasdam januas, in imaginibus ad ipsum vestibuli fastigium positis depictus est stans, defixis quidem in cœlum oculis, manibus autem expansis precantis in modum* [2], et tandis qu'il adoptait cette attitude hiératique, l'empereur interdisait de dédier ses statues dans les temples d'idoles [3].

L'anthologie grecque [4] décrit une mosaïque de l'église de Saint-Polyeucte, à Constantinople, monument des environs de l'an 500; elle représentait, a-t-on dit, le baptême de Constantin d'après le récit d'Eusèbe. Voici les vers qui décrivent ce monument.

Ἐνθ' ἕνα καὶ γραφίδων ἱερῶν ὑπὲρ ἄντυγος αὐλῆς
ἔστιν ἰδεῖν μέγα θαῦμα, πολύφρονα Κωνσταντῖνον,
πῶς προφυγὼν εἴδωλα, θεημάχον ἔσθεσε λύσσην,
καὶ Τριάδος φάος εὗρεν ἐν ὕδασι γυῖα καθήρας.

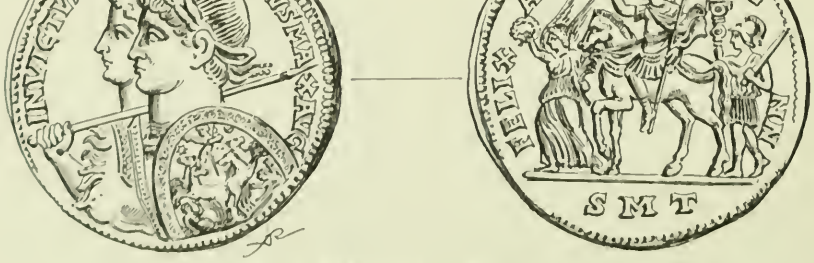
L. Duchesne [5] avait d'abord admis qu'il s'agissait du baptême de Constantin; depuis [6], il s'est rangé à l'opinion qu'il s'agit de quelque composition où était figuré le triomphe du christianisme sur l'idolâtrie et la persécution, épisode dans lequel Constantin tenait naturellement le rôle principal.

chevaux, le buste de l'Océan qui émerge des eaux, les bras étendus et des nageoires à la place des mains; la Terre assise sur le sol, tenant une plante et ayant à ses côtés une grappe de raisin. Au pourtour du champ, un grènetis et cette légende : INVICTVS CONSTANTINVS MAX AVG [7] (fig. 3211).

Au revers, FELIX ADVENTVS AVGG NN. Constantin sur un cheval passant vers la gauche, précédé de la Victoire et suivi d'un légionnaire. L'empereur lauré, cuirassé, le paludamentum flottant sur ses épaules, lève et étend la main droite, la paume en avant; de la main gauche abaissée, il porte la *hasta pura*. La Victoire tient, de la main droite levée, une couronne et, de la main gauche baissée, une palme. Le légionnaire, casqué et cuirassé, porte de la main droite une enseigne et de la gauche sa lance appuyée transversalement contre son bras. Grènetis autour du champ. Atelier de Tarragone : SMT [8].

Ce médaillon est d'une conservation irréprochable, il fait partie du cabinet de M. Carlos de Beistegui, à Paris; il mesure 40 millimètres et pèse 39gr78. C'est le plus grand et le plus lourd de tous les médaillons d'or du règne de Constantin [9]. Il a été trouvé en Transylvanie. « Il est à peine besoin d'insister sur la beauté exceptionnelle de cette pièce. La gravure du coin monétaire a été exécutée avec un souci du détail qui dénote à la fois la conscience et l'habileté professionnelle de l'artiste, tout en reflétant, bien entendu, les caractères généraux de sécheresse qui stigmatisent l'art décadent du IVe siècle. Le buste de Constantin a une noblesse et une fierté d'attitude qui frappent au premier coup d'œil; on a donné au Soleil, avec intention, un profil et des traits sensiblement apparentés à ceux de l'empereur [10]. »

Vu ses dimensions exceptionnelles et son caractère insolite, ce monument doit se rapporter à un épisode important de la carrière publique de Constantin. L'*Adventus Augg NN* ne peut se rapporter à aucune des trois entrées triomphales à Rome, où Constantin était seul [11], mais il rappelle un petit bronze de 22 millimètres



3211. — Médaillon en or de Constantin.

8° *Médaillon en or.* — Buste de Constantin tourné à gauche et accosté au buste du Soleil. L'empereur est lauré et cuirassé, le baudrier jeté sur l'épaule droite, la lance dans la main droite, le bouclier au bras gauche. Sur ce bouclier, le quadrige du Soleil, cantonné du croissant de la lune et d'une étoile. Sous les pieds des

frappé à Londres avec cette légende au revers : ADVENTVS AVGG NN [12], lequel se rapporte à un événement du début de 313 et peut avoir fait allusion à la conférence de Milan entre Licinius et Constantin février 313; conférence qui amena la promulgation de l'édit de pacification. C'est, sans aucun doute, au même évé-

[1] R. Mowat, *Mosaïque de Riez offrant l'image de Constantin*, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1885, t. XLVI, p. 68-71; une lettre de Peiresc à Jérôme-Aléandre fait allusion au même monument; cf. Millin, *Annales encyclopédiques*, 1817, t. III, p. 197; *Revue archéologique*, 1877, t. XXXIII, p. 11. — [2] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. IV, c. XV. — [3] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. IV, c. XVI. — [4] Édit. Didot, t. I, p. 3. — [5] *Étude sur le Liber pontificalis*, 1877, p. 172. — [6] *Le Liber pontificalis*, 1886, p. CXVI. — [7] E. Babelon, *Un nouveau médaillon en or de Constantin le Grand*, dans *Mélanges Boissier*, 1903, p. 49-55. — [8] *Sacra moneta Tarragonæ*. — [9] Le médaillon signalé par Cohen, *Méd. imp.*, t. VI, p. 281, n. 480, a été volé et fondu en 1831. — [10] E. Babelon, *op. cit.*, p. 51. — [11] 28 octobre 312, 18 juillet 315, 21 juillet 326. — [12] J. Maurice, dans *Numismatic chronicle*, 1900, p. 121, n. XV.

nement que se rapporte notre médaillon, puisqu'il n'y a pas une seule autre circonstance en tout son règne où Constantin se soit rencontré avec un Auguste. C'est là une circonstance qui ajoute un intérêt singulier, puisqu'en un certain sens ce médaillon commémore la paix de l'Église et coïncide avec le début d'une ère nouvelle dans l'histoire du monde [1].

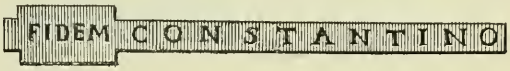
9° *Nimbe.* — Une particularité se rencontre sur les médailles de Constantin frappées de 324 à 336; l'empereur porte le nimbe (fig. 3242-3243) et l'on s'est

3242-3243. — Buste de Constantin nimbé, atelier de Tarragone. D'après J. Maurice, *Numismatique constantinienne*, t. II, pl. VII, n. 19-20.

empressé de tirer de cette circonstance des conclusions qu'elle ne comporte pas. Le nimbe avait indiqué, par exemple, sous Trajan et sous Antonin, la divinité de l'empereur et c'était déjà une interprétation forcée d'une destination primitivement utilitaire [2]. Cette interprétation était toutefois assez arbitraire et n'obtint que beaucoup plus tard l'accueil qui lui fut fait sur les médailles et les mosaïques byzantines, où le nimbe est devenu l'attribut authentique de la sainteté. Voir au mot NIMBE. Au IVe siècle, la signification du nimbe se réduisait à n'être qu'un insigne ou un emblème de la dignité impériale, c'est pourquoi on le trouve exclusivement réservé à l'empereur et à l'impératrice. Quant à y voir dès lors une signification chrétienne, il n'y a pas même matière à discussion, puisque Fausta n'a jamais été chrétienne.

10° *Diadème.* — Une innovation de Constantin, plus importante à certains égards, fut l'adoption du diadème. En 324, l'empereur donna son nom à la nouvelle capitale de l'empire, conféra la pourpre à son fils Constance II et adopta le diadème pour sa mère l'impératrice sainte Hélène et pour lui [3]; en 325 ou en 326, lors de la célébration des *decennalia* des Césars, il leur fit attribuer le bandeau royal, désigné comme diadème dans les descriptions monétaires, bien qu'il se compose en réalité du bandeau plat, tandis que le diadème de sainte Hélène est généralement orné d'un et parfois de deux rangs de perles avec un gros cabochon central. Celui de Constantin est formé de pierres précieuses alternant ou non avec des feuilles de laurier [4]. Les deux Licinius, le père et le fils, détrônés en 324, n'ont jamais porté le diadème [5].

11° *Anneaux.* — C'est encore à Constantin que se rapporte un remarquable groupe de bagues en or portant l'inscription FIDEM CONSTANTINO, le premier mot gravé sur le chaton, le deuxième sur le pourtour de l'anneau. Le diamètre du jonc montre que ces anneaux étaient portés par des hommes; le nombre et l'identité rigoureuse de ces objets, dont on connaît plus d'une douzaine d'exemplaires, ne permettent guère de douter que ces bijoux ont été distribués à des personnages du même rang dans une circonstance déterminée. Cette circonstance serait la suivante : le jour de la prestation du serment militaire, en présence des enseignes ornées de ses images, ces anneaux auront été distribués par Constantin aux centurions et aux options de ses légions [6], soit à l'occasion de l'avènement de l'empereur, soit lors de la grande réorganisation de l'armée. C'est à titre de *donativum* que ces anneaux auront été distribués. Une observation vient à l'appui de cette origine militaire, c'est que la plupart de ces bagues ont été découvertes dans des contrées qui, à l'époque romaine, ont possédé des garnisons légionnaires, comme la Bretagne, la Germanie, la Pannonie, ou dans des villes qui, comme Amiens, ont été, au moment de certaines expéditions, des points importants de concentration militaire [7] (fig. 3244).



3244. — Anneau à la légende *Fidem Constantino.* D'après la *Revue archéologique*, 1886, 3e série, t. VII, p. 88.

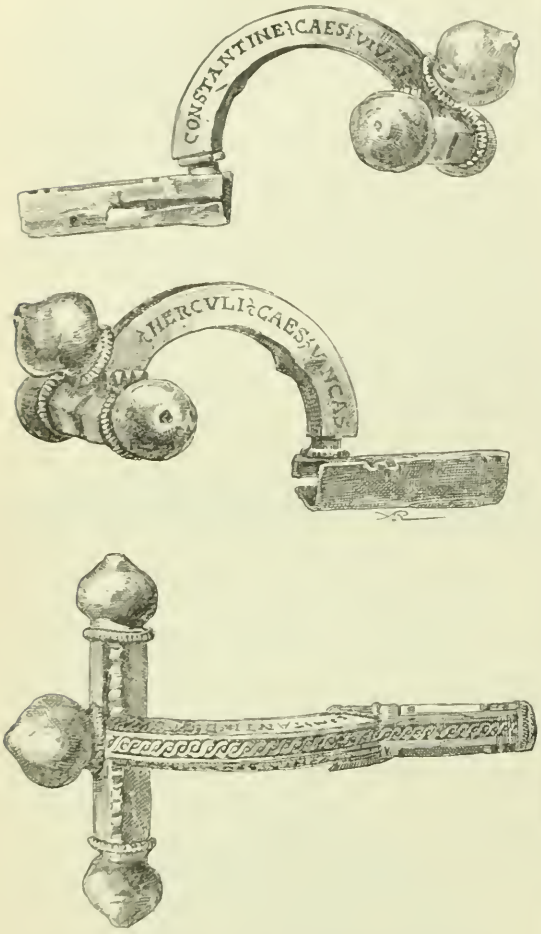
12° *Fibules.* — A défaut des monuments célèbres par leurs dimensions ou par leur richesse, ces humbles débris nous apportent un contingent de faits qui montrent comment l'histoire est tributaire de l'archéologie. Nous avons dit déjà que Constantin, ainsi que le prouve la présence de la lettre H sur le champ du revers de ses monnaies, était un prince de la dynastie herculéenne; il ne se contenta pas de revendiquer cette adoption à l'heure où il le jugea profitable, il porta quelque temps le surnom d'Herculeus. C'est ce que prouve une curieuse fibule d'or conservée au musée de Turin, sur laquelle on peut lire, de chaque côté de l'arc, ces deux inscriptions [8] (fig. 3245) :

CONSTANTINE Ψ CAES Ψ VIVAS Ψ
HERCVLI Ψ CAES Ψ VINCAS

Cette double sentence exclamative, conçue suivant la formule habituelle des devises apposées sur des bijoux offerts comme cadeaux [9], nous apprend que la fibule a été adressée en présent à un prince alternativement désigné par le nom de Constantin César ou celui de César Herculien, s'appliquant à Constantin qui devint *Herculius Cæsar* depuis le jour de la mort de

[1] E. Babelon, *op. cit.*, p. 54, en induit que l'empereur ne s'est pas converti en octobre 312, comme le dit Eusèbe, puisqu'en février 313, un atelier monétaire le figure sur une pièce d'apparat avec l'attirail païen. Cet argument est loin d'être décisif, et les monnayeurs de Tarragone avaient pu entendre dire que l'empereur était chrétien depuis peu : l'événement n'était pas de nature à leur faire renoncer à une matrice soignée, digne de leur attirer des éloges et qui ne faisait, somme toute, que reproduire un type officiellement approuvé dont ils ne soupçonnaient pas l'incompatibilité avec les circonstances nouvelles; voir en outre col. 2661, note 1. — [2] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrétienne*, 1907, t. I, p. 172, fig. 55, 56. — [3] J. Maurice, *L'atelier monétaire de Constantinople*, dans *Revue numismatique*, 1901, p. 174-176; *Numism. constant.*, t. I, p. 473. — [4] J. Maurice, *L'atelier monétaire de Londres*, dans *Numismatic chronicle*, 1900, pl. V, n. 15; *L'atelier monétaire d'Antioche*, dans même revue, 1899, p. 234; O. Seeck, *Zu den Festmünzen Constantins und seiner Familie*, dans *Zeitschrift für Numismatik*, t. XXI, p. 21-22, 27, remarque que les têtes de Césars portant le bandeau et le visage élevé vers le ciel se rapportent aux émissions frappées pour leurs *decennalia* en 326 et pour leurs *tricennalia* en 336. — [5] O. Seeck, *op. cit.*, p. 28; J. Maurice, *Numism. constant.*, t. I, p. 473. — [6] R. Mowat, *Notice sur quelques bijoux d'or au nom de Constantin*, dans *Mém. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1889, t. L, p. 331-336. — [7] Héron de Villefosse, *Bague d'or à la légende Fidem Constantino*, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1891, t. LII, p. 183-184. — [8] R. Mowat, *Notice sur quelques bijoux d'or au nom de Constantin*, dans *Mémoires de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1889, t. L, p. 321-330; J. Maurice, *Numism. constant.*, t. I, p. 347. — [9] R. Mowat, *Note sur des bijoux antiques ornés de devises, à propos d'une fibule de l'époque ostrogothe*, dans *Mém. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1889, t. XLIX.

son père (25 juillet 306) jusqu'au jour de son avènement à l'empire, après le meurtre de Sévère (31 mars 307). C'est dans cet intervalle que la fibule d'or du musée de Turin a dû être gravée. L'acclamation *vivas*



3215. — Fibule d'or au nom de Constantin.
D'après les *Mémoires de la Soc. nat. des antiquaires de France*, 1889, t. L, p. 322-323.

est toujours applicable, l'acclamation *vincas*, à supposer qu'elle soit autre chose qu'un souhait vague et général, peut faire allusion à la campagne de Constantin contre les Alamans et les Francs, campagne au retour de laquelle il célébra sa victoire par des jeux magnifiques, dans le cirque de Trèves, où il fit exposer aux bêtes les deux rois barbares prisonniers, Ascaric et Regaise.

V. Constructions. — En 1693, Ciampini a consacré un volume in-folio à l'étude des constructions constantiniennes [1]. Il est loin d'être complet, tel surtout que l'exigerait aujourd'hui le progrès accompli dans l'histoire des méthodes techniques, des influences orientales et de la distinction des styles. Quelques textes ont été discutés avec une rigueur alors inconnue [2], quelques vestiges ont été dégagés et l'on peut entrevoir l'intérêt et la difficulté d'une étude reprise dans de nouvelles conditions scientifiques sur Constantin constructeur. Ce n'est pas dans les limites d'un paragraphe que nous pouvons l'effleurer. Déjà nous avons eu l'occasion d'en parler à propos de Bethléhem et de Byzance (voir ces mots); plusieurs autres occasions se présenteront au cours de ce *Dictionnaire*. Voir Jérusalem, Latran, Rome, etc. C'est d'ailleurs à Jérusalem, plus qu'à Constantinople et à Rome, qu'on peut étudier l'intention et l'œuvre monumentale de Constantin constructeur d'églises. Il ne semble pas contestable que, dans ces deux dernières villes, on fut guidé par la préoccupation de reproduire les sanctuaires de Jérusalem et de Bethléhem, afin de pouvoir célébrer dans les capitales de l'empire les fêtes solennelles d'une manière semblable à celle qui se pratiquait en Terre-Sainte, manière que nous connaissons en détail par la *Peregrinatio ad loca sacra* d'Éthéria. La basilique de Sainte-Croix portait le nom officiel de *Hierusalem*; elle fut bâtie par Constantin en mémoire de la Croix et du lieu du supplice de Jésus; un grand morceau de la vraie croix y fut déposé : nous y trouvons donc, peut-être même dans la disposition de l'édifice, le pendant de l'église de la Croix sur le Golgotha à Jérusalem. La basilique de Sainte-Marie-Majeure, appelée *ad Præsepe*, tenait en quelque sorte la place de l'église de la Nativité de Bethléhem. La *statio* solennelle, le jour de la nativité du Sauveur, avait lieu dans cette église, tout comme les habitants de Jérusalem se rendaient en procession à Bethléhem le jour de l'Épiphanie, auquel jour en Orient on célébrait la nativité. La basilique du Saint-Sépulcre, l'*Anastasis*, avait, elle aussi, sa réplique à Rome [3]; l'occasion toute naturelle d'étudier ces constructions se présentera donc quand nous rencontrerons leurs archétypes (voir Jérusalem); pour Constantinople, nous n'y reviendrons pas. Voir Byzance, t. II, col. 1375 [4].

Des basiliques constantiniennes s'élèvent au mont des Oliviers [5], au Saint-Sépulcre [6], à Bethléhem [7], à Antioche [8], à Nicomédie [9] et dans un grand nombre d'autres villes dans tout l'empire [10]; à Constantinople, les églises des Saints-Apôtres [11] et du Sauveur [12], l'église de Sainte-Sophie, celle de Saint-Étienne située sur l'Hippodrome, celle de Sainte-Irène dans l'ancienne Byzance, et combien d'autres; en même temps les sanctuaires païens commençaient à péricliter, les uns désaffectés, les autres démolis ou abandonnés, faisaient place à des constructions nouvelles; une basilique remplaça les autels païens dressés au pied du chêne de Mambré, célèbre par la vision d'Abraham [13]; le temple de Vénus faisait place à l'église du Saint-Sépulcre, le *Serapeum* d'Alexandrie fut fermé en 325, le temple d'Aphaca en Phénicie détruit en raison de

[1] J. Ciampini, *De sacris ædificiis à Constantino Magno constructis, synopsis historica*, in-fol., Romæ, 1693. — [2] L. Parmentier, *Lettre de Constantin au sujet de la construction de l'église du Saint-Sépulcre à Jérusalem*, dans *Revue archéologique*, 1909, t. XIV, p. 42-51; *Revue biblique*, 1907, t. XVI, p. 587-607 (Vestiges des édifices constantiniens au Saint-Sépulcre); Germer-Durand, dans *Échos d'Orient*, 1903-1904; H. Vincent dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 26 mai 1911. — [3] H. Grisar, dans *Civiltà cattolica*, 1895, t. III, p. 719-730; t. IV, p. 467-475; *Histoire de Rome et des papes au moyen âge. I. Rome depuis la fin du monde antique*, trad. E. Ledos, in-8°, Rome, 1906, t. I, — [4] J. Maurice, *Les origines de Constantinople. Les dates de la dédicace et de l'inauguration, les travaux d'édification de la nouvelle capitale de Constantin*, dans *Recueil du centenaire de la Société nationale des antiquaires de France*, 1904, p. 281-290; Th. Preger, *Scriptores originum Constantinopolitarum*, in-8°, Leipzig, 1901. — [5] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. III, c. XLIV. — [6] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. III, c. XXVIII. — [7] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. III, c. XLII, XLIII. — [8] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. III, c. L. — [9] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. III, c. L. — [10] Pour l'Afrique, cf. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 236 sq. — [11] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. III, c. XLVIII. — [12] Codinus, *De origin. Const.*, édit. Bonn, p. 18. — [13] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. III, c. L.

l'immoralité du culte qu'on y célébrait [1], également celui d'Esculape, à Ægea, en Cilicie [2]. En 326, une loi recommande la restauration des édifices publics, mais elle en excepte les temples [3]; il n'en faudrait pas conclure, comme on l'a fait hâtivement et contre l'évidence, que le christianisme à peine victorieux a entrepris la destruction des œuvres d'art antique [4]; les particuliers, même les fonctionnaires, gardèrent le droit d'élever des autels païens [5]. La pénurie d'architectes (voir ce mot) est une des particularités de ce temps; on s'explique d'ailleurs que l'offre ne couvrit pas la demande dans une telle fièvre de construction dont nous ne faisons qu'entrevoir peu à peu l'énormité et les dispositions [6]. Tout cela s'élève avec une précipitation fébrile [7], les évêques réclament des fonds aux gouverneurs des provinces et au préfet du prétoire; les fonctionnaires chargés des travaux publics sont débordés. Mais sous peine de l'être, nous aussi, par la simple énumération des monuments constantiniens, nous nous en tenons là.

Un aspect curieux et inséparable des constructions, c'est l'aménagement et l'ornementation. Sur l'aménagement des basiliques et des baptistères, leur somptueux mobilier liturgique, nous avons eu déjà l'occasion de dire quel inestimable document est la notice du pape Silvestre insérée au *Liber pontificalis*. Voir au mot CHARTES, col. 877. Sur l'ornementation, nous rappellerons ce que nous avons dit de la renaissance artistique qui coïncida avec l'époque constantinienne [8]. A la considérer dans ses méthodes, cette renaissance n'est guère autre chose ni mieux qu'un arrêt dans la décadence et un effort sincère vers le retour aux bonnes traditions de l'art augustal; mais cet effort, il y avait du mérite à le tenter, et une œuvre comme la mosaïque de l'abside de Sainte-Pudentienne, pour exceptionnelle qu'elle soit, nous donne le droit de juger avec bienveillance l'œuvre des décorateurs employés dans les églises et les palais édifiés par Constantin.

VI. ÉVOLUTION RELIGIEUSE. — La numismatique constantinienne offre une intéressante progression qui se développe parallèlement à la chronologie qu'on peut tracer au moyen des lois et des actes officiels de l'empereur; on y voit l'expulsion systématique des symboles païens et la substitution des symboles chrétiens [9].

En 306, l'année de l'avènement de Constantin, les émissions monétaires de ses ateliers célèbrent l'empereur défunt Constance Chlore au moyen de tous les symboles de la consécration païenne : le temple, le bûcher, le char sur le bûcher, l'autel allumé, l'aigle enfin [10]. En 309, les ateliers des Gaules frappent, à l'effigie de Constantin des pièces présentant au droit son buste et au revers son buste également, mais sous les traits de Mars ou du Soleil, avec une dédicace à ces dieux [11]; en Espagne, il est associé au Soleil, qui est lui même *Comes Constantini Augusti* [12]. En 311, Constantin ne laisse pas frapper, dans ses ateliers des Gaules, de Bretagne et d'Espagne, les monnaies de consécration païenne de Galère dédiées *Divo Galerio Valerio Maximiano* et émises dans les États de ses collègues Licinius, Maximin Daza et Maxence [13].

En 313, un magnifique médaillon en or, frappé à Tarragone [14], célèbre l'arrivée des empereurs à Milan, où sera rendu l'édit de pacification religieuse; néanmoins, ce médaillon présente au droit les bustes réunis de Constantin et du Soleil, car l'empereur, tout en se faisant chrétien, n'a pas entendu se dépouiller des avantages du nom, du titre et de l'autorité juridique du *pontifex maximus* [15]. Par contre, les monnaies d'Orient, dédiées au génie de l'empereur et représentant le simulacre de son culte : un génie versant une libation sur un autel allumé, voient disparaître la dédicace : *Genio Augusti, Imperatoris* ou *Cæsaris* [16]. En 314 ou peu après, se montre la « croix grecque » sur les monnaies de Tarragone (*nummi centenionales*) portant encore la légende SOLI INVICTO COMITI [17]. En 318, les monnaies dont le témoignage concorde avec celui des lois empruntent leurs types monétaires à trois sources : 1° à l'antique symbolisme romain, telle la Louve; 2° au symbolisme païen, bustes du Soleil, de Mars, de Jupiter; 3° au symbolisme chrétien ou impérial : tels le *labarum*, les effigies en prière, les étendards, les portes du camp, etc., etc. [18]. Ce n'est qu'en 322, lors des préparatifs de la guerre contre Licinius, que légendes et types païens disparaîtront complètement des monnaies [19]; à partir de 324, cette disparition sera définitive. Pendant ce laps de temps, la chancellerie de Constantin opère progressivement la transformation des flans monétaires. Les dédicaces au Soleil, à Jupiter et à Mars et les images de ces divinités sont remplacées par les légendes : *Beata Tranquillitas*; *Virtus Exercit(us)* ou *Augustorum* ou *Cæsarum*, ou par les chiffres des vœux adressés au prince, ou encore par des types d'un symbolisme dépourvu de signification religieuse : l'autel surmonté du globe impérial, les captifs assis au pied de l'étendard, la porte du camp[20]. Les Victoires elles-mêmes sont devenues des abstractions et on ne leur adresse pas de culte : VICTORIAE LAETAE PRINC[*ipis*] PERP[*etuæ*] [21]. Seule, la dédicace ROMAE AETERNAE rappelle — comme le feront à partir de 330, sur les pièces de Rome [22], les Dioscures et la Louve — les anciennes traditions romaines. Mais

[1] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. III, c. LVIII; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXII; l. IV, c. XXII. — [2] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. III, c. LVI; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. V. — [3] *Code théodosien*, l. XV, tit. I, lex 3. — [4] Cette thèse fausse a été réfutée par C. G. Heyne, dans *Mém. de l'Acad. de Gœttingue*, t. XI, p. 3; t. XII, p. 373, et par P. Allard, *L'art païen sous les empereurs chrétiens*, in-12, Paris, 1879; cf. *Revue critique*, 1879, part. II, p. 187-189. — [5] Dédicaces aux déesses mères, *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 21626, 12272; Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. II, p. 42; P. Monceaux, *Hist. littér. de l'Afrique chrétienne*, t. III, p. 47; le culte mithriaque eut une recrudescence. — [6] J. Ebersolt, *Le grand palais de Constantinople et le livre des cérémonies*, in-8°, Paris, 1910. — [7] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. II, c. XLVI. — [8] H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. II, p. 205-220. — [9] A. Visconti, *Dissertazione sopra la cristianità di Costantino Magno dimostrata co' monumenti e con le medaglie e sopra il nimbo usato ne' ritratti di esso imperatore*, dans *Dissertazioni dell' Accad. romana di archeol.*, t. VI, p. 207-228; Madden, *Christian emblems on the coins of Constantine I the Great, his family and his successors*, dans *The numismatic chronicle*, 1877, t. LXVI, p. 41 sq. — [10] J. Maurice, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1901, p. 341; *Numismatique constantinienne*, 1908, t. I, p. LIV. — [11] J. Maurice, *L'atelier monétaire de Lyon*, dans *Mém. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1902-1904, p. 66-68; *Numism. constant.*, t. I, p. LXIX. — [12] J. Maurice, *L'atelier monétaire de Tarragone*, dans *Revue numism.*, 1900, p. 282; *Numism. constant.*, t. I, p. LXIX. — [13] J. Maurice, *Numism. constant.*, p. 392-40, p. LXXIX. — [14] E. Babelon, *Un médaillon d'or de Constantin le Grand*, dans *Mélanges Boissier*, in-8°, Paris, 1903, p. 49-55. — [15] Les empereurs retiendront ce titre jusqu'à Gratien. Dédicaces à Constantin : *Numini Majestatique ejus*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1904, p. 180. — [16] J. Maurice, *Numism. constant.*, t. I, p. XCII. — [17] J. Maurice, *L'atelier monétaire de Tarragone*, dans *Revue numismatique*, 1900, p. 288-290. — [18] J. Maurice, *Numism. constant.*, t. I, p. CX. — [19] J. Maurice, *L'atelier monétaire de Sirmium*, dans *Rivista ital. di numism.*, 1904, p. 76-77. — [20] J. Maurice, *L'atel. monét. d'Aquilée; L'atel. monét. de Trèves; L'atel. monét. de Lyon, de Thessalonique, de Tarragone*; cf. *Numism. constant.*, t. I, p. CXIV. — [21] J. Maurice, *Numism. constant.*, t. I, p. 426-433. — [22] *Ibid.*, t. I, p. 226.

l'atelier de Sirmium, plus rapproché de la frontière ennemie, conserve plus longtemps que les autres et le dernier de tous la légende *Soli invicto Comiti* [1]. Les deux monogrammes chrétiens ☧ ☧ sont inscrits de 320 à 321 sur les monnaies de plusieurs ateliers de Constantin. Le premier se trouve sur celles de Siscia, de Tarragone, de Thessalonique, d'Aquilée; le second sur celles de Siscia [2].

En 325, le *labarum* surmonté du chrisme constantinien paraît sur les monnaies frappées à Constantinople avec l'inscription SPES PVBLICA (voir *Dictionn.*, t. III, col. 1496 fig. 2831); en 326, Constantin et ses fils commencent à être représentés les yeux levés au ciel, dans l'attitude de la prière, et Eusèbe nous apprend que c'est une pensée chrétienne qui a inspiré le choix de cette attitude (fig. 3246) [3].

3246. — Constantin, les yeux levés au ciel, atelier Siscia.
D'après Maurice, *Numismatique constantinienne*, t. II, pl. X, n. 24.

En cette même année, on voit apparaître un nouvel attribut, l'*Acacia* ou sachet plein de cendres, ayant un sens symbolique et chrétien, il rappelle la sollicitude de l'empereur pour le bonheur de ses sujets et fait ressouvenir le prince de la fragilité de son trône et de sa puissance pour l'inciter à vivre ΑΚΑΚΙΑ, « sans mal, sans crime. »

Un des plus significatifs parmi les médaillons que nous étudions est celui frappé à Constantinople, en 324, et qui représente au revers la transmission du pouvoir de Constantin à ses fils. Un des jeunes Césars, vêtu en « prince de la jeunesse, » s'approche de l'empereur qui lui confie le globe de l'empire. La légende VIRTVS CAESS montre que la transmission se fait à tous les Césars. Sur le globe est posé un phénix, symbole de la renaissance de Constantin en la personne de ses fils. Un passage d'Eusèbe [4] dit en substance que, contrairement au phénix, qui est μονογενής et renaît unique de ses cendres, après s'être immolé sur un bûcher d'aromates, le Sauveur remplit le monde de ses fruits multiples, comme le froment dont le grain donne à lui seul tout un épi. Constantin, empereur trois fois heureux, renaît de même en ses fils; ils ont leurs images honorées en tous pays, il se succède en quelque sorte à lui-même jusque dans l'identité de son nom. Ainsi, entre le Sauveur et l'empereur, il existe un caractère commun à eux et au phénix, la renaissance de soi-même. La médaille de 324 veut exprimer cette idée. Voici un mythe païen, celui du phénix, en train de se muer en symbole chrétien. Il y a autre chose. Aux pieds de Constantin, on voit une panthère en fâcheuse posture. La panthère est l'animal essentiel du cortège dionysiaque, dont elle fait partie en tant qu'animal ardent et bondissant ainsi qu'une Ménade. Oppien assure que la panthère est une Ménade métamorphosée et qu'elle a été nourrice de Bacchus. Ce dieu porte fréquemment une peau de panthère, enfin les écrits du IVe et du Ve siècle, tels que le traité de la *Mathesis* de Firmicus Maternus [5] et les *Dionysiaques* de Nonnus [6], nous montrent l'importante persistance de ce culte.

« D'autre part, il est à remarquer que Constantin, pendant les années qui suivirent le concile de Nicée, fit représenter sur les monnaies le paganisme vaincu sous une autre forme, celle du dragon percé par l'extrémité inférieure de la hampe du *labarum* [7]. C'est l'époque où fut frappé notre médaillon. Constantin avait adopté au début de son règne, comme le sien propre, le culte du Soleil ou d'Apollon [8]. Après sa conversion au christianisme, en 312 [9], et la défaite de Licinius, en 314, il continua de faire inscrire couramment sur les monnaies la légende SOLI INVICTO COMITI, et ce fut sur les pièces présentant cette légende que parut pour la première fois à Tarragone un symbole chrétien, la croix grecque [10], mais la légende SOLI COMITI AVG. N., avec la représentation du Soleil couronnant Constantin, se montrera plus tard, jusqu'en 320 et 321, sur les monnaies des ateliers de Sirmium, Siscia et Aquilée, qui appartenaient à Constantin [11]. Mais, lorsque Licinius commença en 321 sa dernière persécution des chrétiens [12], suivie d'une guerre avec l'empereur d'Occident en 324, tous les symboles solaires disparurent des monnaies de Constantin. Toutefois cet empereur ne devait pas choisir, pour représenter la défaite du paganisme, le culte qu'il avait adopté au début de son règne, celui du Soleil.

« Il n'en était pas de même de celui de Bacchus, dont l'humiliation par le christianisme pouvait représenter la victoire de Constantin sur le paganisme, en raison du syncrétisme des cultes de Bacchus et du Soleil à cette époque [13]. Cette victoire pouvait marcher de pair avec le triomphe du *labarum* ou de l'empereur sur le dragon de l'abîme dont l'idée était empruntée aux prophéties bibliques [14]; et c'est après l'année du concile de Nicée que parurent ces représentations allégoriques sur les monnaies. Celle de la panthère sur notre médaillon ne laisse pas de doute sur le sens qu'il faut lui attribuer. Cet animal se trouve dans l'attitude de tous les vaincus sur les médailles et monuments figurés de cette époque [15]. »

En 335, le monogramme constantinien apparaît sur les flans monétaires d'Arles; en 336, les *triccennalia* de Constantin donnent lieu à l'émission de séries de pièces d'or où les têtes des empereurs sont représentées dans l'attitude de la prière.

En 337, après la mort de l'empereur, des monnaies lui attribuent encore le titre de *Divus Pater Augustorum*, mais au lieu de l'apothéose païenne, le défunt est représenté sur un quadrige qui le transporte au

[1] J. Maurice, *L'atelier monétaire de Sirmium*, dans *Rivista ital. di numismatica*, 1901, p. 74-76. — [2] *Numism. chron.*, 1900, p. 330-339; *Rev. numism.*, 1900, p. 269; *Numismat. Zeitschrift*, 1901, p. 128; *Numism. constantin.*, t. I, p. CXX, 320-323; O. Voetter, *Erste christliche Zeichen auf romischen Munzen*, dans *Numism. Zeitschrift*, 1892, p. 11-76, pl. II, n. 74-75. — [3] J. Maurice, *Numism. constant.*, t. I, p. CXXXVIII; Eusèbe, *Vita Constantini*, l. IV, c. XV. — [4] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. IV, c. LXXXII. — [5] Paru sous Constance II. — [6] Début du V siècle. — [7] J. Maurice, *L'atelier monétaire de Constantinople*, dans *Rev. numism.*, 1901, p. 190; Madden, *op. cit.*, 1877, p. 271-272. — [8] J. Maurice, *L'atelier monétaire de Lyon*, dans *Mem. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1902, p. 65-67. — [9] J. Maurice, *Les monogrammes chrétiens des monnaies de Constantin*, dans *Bull. de la Soc. des antiq. de France*, 1903, p. 310-313. — [10] J. Maurice, *L'atelier monétaire de Tarragone*, dans *Rev. num.*, 1900, p. 288. — [11] J. Maurice, *L'atelier monétaire de Sirmium*, dans *Riv. ital. di numism.*, 1904, p. 76. — [12] O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antik. Welt*, t. I, p. 171. — [13] De Witte, dans *Mem. de la Soc. des antiq. de France*, t. X, p. 331. — [14] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. IV c. III. — [15] J. Maurice *Médaillon de Constantin le Grand*, dans *Bull. de la Soc. des antiq. de France*, 1905, t. LXV, p. 163-164.

ciel, tandis qu'une main céleste se tend vers lui. Il n'y a plus trace en tout ceci de la consécration païenne. Eusèbe ne manque pas de décrire ce type de médailles [1]. En même temps, la croix grecque apparaît sur les monnaies de Lyon et de Trèves et le monogramme constantinien sur celles de Lyon [2].

Cette lente mais incessante progression, nous pouvons la retrouver ailleurs que sur les monuments; les discours des *Panegyrici latini* retracent eux aussi l'évolution religieuse du règne [3].

Cinq discours de la collection des *Panegyrici latini* ont été prononcés sous le règne de Constantin [4]; trois d'entre eux sont antérieurs à la conversion et célèbrent particulièrement les divinités d'Hercule et d'Apollon (307 et 310); peu après la conversion (312), deux autres discours de 313 et 321 expriment des croyances néoplatoniciennes, et le discours de 311 marque la transition entre le paganisme intégral et le paganisme édulcoré, compatible avec l'édit de Milan. Entre le premier et le deuxième panégyrique, un événement s'était produit de nature à dérouter la plus intrépide louange. En 307, Constantin et son beau-père descendaient du dieu Hercule, vers qui remontaient tous les hommages et dont le culte prenait une nouvelle renaissance [5]; en 310, Constantin avait condamné à mort son beau-père et renié son ascendance herculéenne [6], pour revendiquer la descendance, par les femmes, de Claude II le Gothique. Hercule déchu fit place à Apollon solaire, divinité tutélaire d'Aurélien et de son inséparable prédécesseur Claude le Gothique [7]. Le Soleil et Apollon étaient deux aspects d'une divinité unique à l'époque de Claude II [8]; sous Constantin, ils furent représentés par le type du Soleil entouré de la dédicace : SOLI INVICTO COMITI; mais, dans le discours de 310, Apollon est encore nommé et la restauration de ses temples escomptée à bref délai : *Vidisti enim, credo, Constantine, Apollinem tuum, comitante victoria, coronas tibi laureas offerentem* [9]. On peut voir dans le choix du Soleil comme divinité tutélaire par Constantin, avant sa conversion, moins l'expression d'une croyance religieuse que celle d'une revendication dynastique, ce qui explique la persistance exceptionnelle et sans cela inexplicable du type du Soleil sur quelques monnaies sorties des ateliers de Constantin jusqu'à la conquête de l'Orient en 324, alors que les images des autres dieux païens avaient depuis longtemps déjà disparu du revers de ses monnaies [10].

En 313, alors que la conversion de l'empereur est, depuis une année, un fait accompli, le panégyriste, qui ne peut ignorer cet événement et les mesures officielles qui en ont été la conséquence, ne laisse pas cependant d'invoquer une divinité païenne, un esprit divin qui a dirigé l'empereur au cours de sa campagne victorieuse de 312 et lui a permis de se mettre en marche *contra haruspicum monita* [11]. Mais ce dédain de l'haruspicine ne lui est reconnu comme un droit par l'auteur qu'en raison de sa divinité et parce qu'il n'est en rien soumis à la destinée commune, aussi Constantin est venu chercher en Italie *promissam divinitus victoriam* [12]. Il a agi dans des circonstances difficiles, *divino monitus instinctu*. On retrouve dans ces expressions les termes mêmes de l'inscription de l'arc de triomphe de Constantin, dans laquelle le sénat païen de Rome déclarait qu'il avait vaincu *instinctu divinitatis*. On peut reconnaître dans ce récit du panégyriste la version païenne de ce que l'on disait dans l'entourage de l'empereur [13] pour combattre l'explication chrétienne de son succès de 312.

Un tel discours fait honneur à la tolérance de Constantin, encore qu'il n'eût qu'à y recueillir des louanges presque excessives [14]; mais il est remarquable qu'il n'y est pas question d'Apollon et du Soleil plus que d'Hercule. En 321, ces païens attardés sont, à leur insu peut-être, tenus à une nouvelle concession; leur interprète mentionne encore les esprits intermédiaires entre la divinité suprême et les hommes; bien plus, il leur accorde un rôle très actif et admet que ce sont leurs armées célestes qui sont venues au secours de Constantin [15]. Les habitants des Gaules les avaient tous vus passer et crier : *Constantinum petimus, Constantino imus auxilio* [16].

Constantin laissait dire les rhéteurs et poursuivait son œuvre politique, contrarié sourdement par sa chancellerie, soucieuse d'atténuer l'expression trop bienveillante des dispositions ordonnées par l'empereur. Là se trouve l'explication des deux courants d'influences contraires qui se manifestent à partir de 312. D'une part, la conception personnelle et la volonté souveraine de l'empereur [17] assurant une législation chrétienne et favorisant le développement de l'Église; d'autre part, l'influence traditionnelle du conseil du prince, de sa chancellerie, encore remplis de païens, de son administration, soucieuse d'entraver l'exécution de la volonté impériale par esprit d'opposition et souci d'indépendance bureaucratique à l'égard du pouvoir central, qu'il importe de ne pas laisser s'affranchir de sa jalouse interprète et collaboratrice.

Mais il y a plus, ou plutôt, il y a autre chose, car il semble bien que, « antérieurement et concurremment » au progrès et au triomphe du christianisme, il s'était formé dans la religion romaine une tendance au monothéisme qui se sentait menacée par la position prise par Constantin [18].

Lactance en témoigne quand il parle de ces polythéistes qui s'adressent à un Dieu supérieur ou unique : *Nam et cum jurant, et cum optant, et cum gratias agunt, non Jovem aut deos multos, sed deum nominant, adeo veritas ipsa cogente natura etiam ab invitis pectoribus erumpit* [19]. C'est une diversion, un raffinement plus encore qu'une croyance, car, le péril passé,

[1] Eusèbe, *De vita Constantini*, l. IV, c. LXXIII. — [2] J. Maurice, *Numism. constant.*, t. I, p. CLXXVI. — [3] J. Maurice, *Les discours des Panegyrici latini et l'évolution religieuse sous le règne de Constantin*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1909, p. 165-179; R. Pichon, *La politique de Constantin d'après les Panegirici latini*, dans même recueil, 1906, p. 289-297. — [4] Ce sont les n. VI, VII, VIII, IX, X, du recueil de Bœhrens, prononcés en 307, 310, 311, 313, 321. — [5] R. Pichon, *Les derniers écrivains profanes*, in-8°, Paris, 1906, p. 100-101. — [6] O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, t. I, p. 103-107. — [7] Homo, *Essai sur le règne de l'empereur Aurélien*, in-8°, Paris, 1904, p. 180-191; J. Toutain, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de Fr.*, 1904, p. 159. — [8] Fr. Cumont, *La théologie solaire du paganisme romain*, dans *Mém. présentés à l'Acad. par divers savants étrangers*, t. XII. — [9] *Panegyr.*, VII, c. XI. — [10] J. Maurice, *L'atelier monétaire de Sirmium*, dans *Rivista ital. di numism.*, 1904, p. 75. — [11] *Panegyr.*, IX, c. II. — [12] *Ibid.*, IX, c. III. Sur les rapports de Constantin avec les haruspices, cf. M.-A. Kugener, *Constantin et l'art fulgural des haruspices*, dans *Revue de l'instruction publique en Belgique*, 1913, t. LVI, p. 183-189. — [13] J. Maurice, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1909, p. 171. — [14] *Panegyr.*, IX, c. III, XI, XIX, XX, XXV. — [15] *Panegyr.*, X, c. XIV. — [16] *Panegyr.*, X, c. XIV. C'était bien, toutefois, une conception païenne, car ces esprits marchaient embrigadés derrière un dieu, lequel était Constance Chlore en personne. — [17] Il agit directement quand il prend pour interprètes de sa pensée ou de sa volonté des hommes tels qu'Osius de Cordoue. — [18] P. Batiffol, *La conversion de Constantin et la tendance au monothéisme dans la religion romaine*, dans *Bull. d'anc. litt. et d'arch. chrét.*, 1913, t. III, p. 132. — [19] Lactance, *Divin. inst.*, l. II, c. I, VII, édit. Brandt, p. 96.

le Dieu unique est confondu avec la foule de ses collègues : *tum alacres ad deorum templa concurrunt, his libant, his sacrificant, hos coronant*[1]. Aussi ne faut-il pas trop se hâter de voir un dessein réfléchi dans ce recours à un *deus* de si facile composition.

Ce qui est plus significatif, c'est la tendance raisonnée et consciente du syncrétisme du temps des Sévères à substituer à la spécialisation des dieux et déesses et à leur individualité une conception plus large du *numen* abritant sous son anonymat la divinité diffuse et essentielle. Les cultes orientaux, d'autant plus compréhensifs qu'ils sont plus volontairement vagues, insinuent et propagent l'idée de cette divinité mystérieuse et qui, à beaucoup de ses adeptes, apparaît comme une divinité *globale*, absorbant toutes les autres et assimilant sans l'anéantir cette poussière de dieux qui compose le personnel grec et romain. Un texte d'Apulée semble des plus clairs quand il qualifie Isis *summa numinum* et *deorum dearumque facies uniformis;* elle est la déesse *cuius numen unicum, multiformi specie, ritu vario, nomine multijugo, totus veneratur orbis*[2]. Philostrate n'entend pas du tout expulser ou dégrader les dieux traditionnels, il ne voit aucune contradiction entre l'hommage qu'on leur rend et l'adoration du Dieu supérieur, créateur du monde et ordonnateur de l'univers[3].

Mais ce Dieu supérieur n'est, en son fond, qu'une entité administrative à laquelle les esprits romains épris d'ordre et de discipline délèguent une dignité hiérarchique suprême, afin qu'elle impose dans le personnel mythologique la suprématie romaine; de même qu'en politique, les princes tributaires se soumettent de bonne grâce à la majesté augustale. Jupiter Capitolin tient le rôle d'Auguste, rôle prééminent, protecteur et même policier parmi ces dieux sans nombre et parfois trop indépendants que la religion romaine veut discipliner. Mais Jupiter Capitolin lui-même va s'éclipser. Sa prééminence est marquée souvent par l'épithète d'*æternus*, épithète qui lui est commune avec le Soleil. Or, au temps d'Alexandre-Sévère, on relève les dédicaces, non plus *Soli æterno*, mais *deo Æterno*[4]. C'est une évolution graduelle qui se poursuit au bénéfice d'une divinité innommée[5] et, semble-t-il, unique[6]. On a, de l'an 338, une dédicace africaine : *Æterno numini præstanti propitio sacrum*[7], qui représenterait assez bien le terme dernier de cette dévotion païenne à l'Éternel. Ce *deus Æternus* est un culte dont il n'y a pas trace dans l'épigraphie grecque : on le rencontre à Rome, en Italie, en Afrique, en Espagne, en Gaule, dans les provinces du Danube. La plus ancienne dédicace au *deus Æternus* est de la femme d'un affranchi d'Auguste, procurateur de Numidie[8]; raison suffisante pour ne pas faire du *deus Æternus* une expression du syncrétisme du temps des Sévères. Les dévots du *deus Æternus* sont « fonctionnaires, officiers, soldats, affranchis, employés subalternes de l'administration procuratorienne, vétérans fixés après leur retraite autour de leur dernière garnison, colons amenés ou venus spontanément des autres parties de l'empire[9]. » M. Toutain, à qui nous empruntons cette statistique, observe que « les hauts fonctionnaires, les officiers supérieurs et leur entourage immédiat » y tiennent une grande place, que ce culte paraît procéder du centre de l'empire.

C'est de ce milieu éclairé, dévot à sa manière, que partait l'opposition timide et tenace à l'empereur Constantin que nous avons signalée.

VII. Politique religieuse. — L'histoire de la politique religieuse du règne de Constantin a suivi les mêmes phases que la croyance intime de l'empereur[10]. Attaché pendant sa jeunesse au culte du Soleil, culte héréditaire dans sa famille[11], il s'en détache en octobre 312 et quelques mois plus tard décrète la liberté religieuse pour le monde romain tout entier; chrétien orthodoxe de 312 à 330, il tient avec une sincérité méritoire sa promesse de liberté religieuse, pratiquant la tolérance, tout en prenant les mesures légales destinées à assurer et à hâter le triomphe définitif du christianisme; il se montre rigoureux à l'égard des dissidents, donatistes ou autres, impartial à l'égard des partisans du paganisme qui continuent à encombrer l'administration sur laquelle ils influent dans une direction opposée à celle de l'empereur; incliné vers l'arianisme à partir de 330 jusqu'à sa mort, il s'engage dans le conflit religieux, favorise les hérétiques, tracasse et persécute les orthodoxes et lègue à ses héritiers une situation religieuse fort compromise, encore plus embrouillée et qu'ils travailleront d'ailleurs à aggraver avec un plein succès.

L'édit de Milan[12] reconnaissait la corporation chrétienne comme personne civile[13], reconnaissance que s'étaient toujours gardés d'accorder les empereurs païens[14] dans leurs édits de tolérance. De plus, l'Église chrétienne possédait désormais le droit de se diviser en églises particulières, *conventiculi*, capables de posséder, puisque les restitutions de biens confisqués devaient se faire *christianis, id est corpori et conventiculis eorum*. De ces mesures libérales, ils ne profiteraient pas seuls, mais les païens et les autres groupes religieux bénéficieraient eux aussi, car les deux empereurs entendaient donner *christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset*, et, craignant de n'être pas compris, d'être mal compris ou d'être désobéi par les gouverneurs de province encore païens pour la plupart, Constantin insiste pour que cette liberté s'étende à la *religio* et à l'*observantia*[15] : *Intelligit, dicatio tua, etiam aliis, religionis suæ vel observantiæ potestatem similiter apertam et liberam pro quiete temporis nostri esse concessam*. Aucune exception n'est faite, ce sont tous les païens et tous les chrétiens qui jouiront de cette liberté : *Ut nulli omnino facultatem abnegandam putaremus qui, vel observationi christianorum, vel ei religioni mentem suam dederat, quam ipse sibi aptissimam esse sentiret*. De cette liberté et de cette tolérance qui vont faire le fond de la politique religieuse de Constantin, nous avons un premier témoignage dans le médaillon

Lactance, *Divin. inst.*, l. II, c. I, VII, édit. Brandt, p. 96-97. — [2] Apulée, *Métamorph.*, XI, 5, édit. Helm, p. 269. — [3] J. Réville, *La religion à Rome sous les Sévères*, in-8°, Paris, 1886, p. 226. — [4] F. Cumont, *Jupiter summus exsuperantissimus*, dans *Archiv fur Religionswissenschaft*, 1906, t. IX, p. 323-336, a étudié une série de dédicaces ainsi formulées et en conclut que l'épithète *exsuperantissimus* n'est pas antérieure au milieu du IIe siècle et paraît être d'origine orientale. — [5] *Corp. inscr. lat.*, t. II, n. 259; t. III, n. 604. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 8923, 9704, 14551, etc. — [7] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 796. — [8] *Ibid.*, t. VIII, n. 14551. — [9] Batiffol, *op. cit.*, p. 135; J. Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain*, 1911, t. II, p. 247. — [10] C. Carussal, *La politica religiosa di Costantino il Grande e la proprietà della Chiesa*, dans *Archivio storico della Soc. rom. di storia patria*, 1901, t. XXIV, p. 95-157; J. Maurice, *Numismatique constantinienne*, in-8°, Paris, 1911, t. II, p. XLIX-XCIII. — [11] Toute cette question du détachement progressif de Constantin à l'égard d'Apollon est bien exposée dans J. Maurice, *op. cit.*, t. II, p. XI-XLVIII. — [12] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. IX, c. IX, XII, XV, le désigne sous les noms plus précis de νόμος, πρόγραμμα. — [13] *Persona*, désigné sous le titre de *Corpus christianorum*, dans Lactance, *De mortib. persec.*, c. XLVIII. — [14] H. Hölle, *Die Toleranzerlasse romischer Kaiser fur das Christentum bis zum Jahre 313*, in-8°, Berlin, 1895, p. 94-95. — [15] Dans le langage juridique, *religio* c'est la croyance, *observantia* c'est le culte. Cf. *Code théodosien*, l. XVI, tit. V, leg. 12, 13, 14, 15.

d'or décrit plus haut [1] et frappé à l'occasion de l'édit de Milan. L'empereur chrétien, le pacificateur religieux, le restaurateur des églises et du patrimoine chrétien, le constructeur des basiliques est représenté accolé au buste du dieu Solaire et qualifié d'*Invictus*, terme emprunté au langage des religions astrologiques de l'Orient.

Sans doute la conversion de l'empereur fut, pour un grand nombre, la preuve décisive de la vérité d'une religion qui les laissait fort indifférents, d'où le mouvement de conversions marqué à partir de 312; mais il faut se garder de croire que tous les païens et tous les fonctionnaires se montrassent avides de faveur au point de sacrifier leurs vieilles croyances; beaucoup tinrent bon, s'obstinèrent dans une religion qui avait résisté à bien d'autres assauts; après les fantaisies d'Hélagabale, celles de Constantin leur paraissaient anodines; d'ailleurs il demeurait chef de la vieille religion romaine, *pontifex maximus* [2]; au fond, pensaient-ils, rien n'était changé, pourquoi eussent-ils changé eux-mêmes ?

La dernière persécution, acharnée, interminable, sanglante, avait dépeuplé de chrétiens les hautes sphères de l'administration [3] livrées aux mains des païens; les curies étaient également en majorité païennes et le mauvais vouloir de tout ce personnel était si évident que Constantin, ne pouvant le casser, sous peine de laisser vaquer le pouvoir judiciaire et administratif, s'avisa d'un subterfuge; il accorda la juridiction civile aux évêques et créa à l'Église une situation juridique de tous points égale à celle du paganisme. C'était là moins un privilège qu'une nécessité.

En pareille circonstance, Constantin se comportait en politique habile quand il affirmait très haut sa croyance personnelle et montrait par ses actes sa volonté de maintenir la liberté de chacun. Il aidait de tout son pouvoir, dans les limites de la justice, au développement du christianisme, excluant les hérétiques, exaltant par une magnificence inconnue jusque-là les édifices et les cérémonies du culte auparavant humilié et proscrit. Une protection si hautement manifestée devait, on le pense bien, stimuler l'ardeur des fidèles à reconquérir les places dont ils avaient été chassés ou exclus jadis, à affirmer leur croyance, au détriment peut-être du bon ordre en quelques lieux, mais pour le plus grand avantage de la société et la plus grande satisfaction des archéologues futurs [4]. En 314, le concile d'Arles autorisait les fidèles à rentrer dans l'administration; on peut croire qu'ils ne se firent pas prier.

Prenant très au sérieux son titre de *pontifex maximus* qu'il traduit volontiers par celui d' « évêque des païens », Constantin accorde à cette catégorie de sujets la même protection, sinon la même sympathie qu'aux chrétiens. De même qu'il veille au bon ordre dans le christianisme et pourchasse les dissidents donatistes, de même il défend les consultations privées des haruspices dans les maisons particulières. Le grand constructeur de basiliques, qui a pris un plaisir particulier aux pompes majestueuses de la dédicace de Tyr, est le même homme qui autorise et stimule les cérémonies et les rites païens en public : *adite ad aras publicas et consuetudinis vestræ celebrate solemnia* [5]. Cependant le terrain qu'on gagne sur les païens, on ne le conquiert que pied à pied; nous en avons de frappants exemples. Les monétaires de Tarragone et de Londres souffrent de voir sur les monnaies l'autel païen de la Victoire et ils insèrent une ✝ ou bien CRP (*Crux perpetua*); dans certaines villes dont la curie est demeurée païenne, les fidèles s'ingénient à libeller sur leurs sarcophages des inscriptions suffisamment énigmatiques pour n'être pas compromettantes. Cette situation se retrouve identique du petit au grand. Constantin, malgré son autorité suprême, est en opposition formelle, en conflit aigu avec son administration et il ne l'emporte pas toujours. En 321, l'empereur veut consacrer le dimanche au repos, afin que les chrétiens aient la liberté de pratiquer leur culte [6]; les notaires de la chancellerie, qui rédigent les lois sous la direction des membres du conseil du prince, déforment la pensée et donnent un aspect païen à la loi. Il est indigne, font-ils dire à Constantin, de voir consacrer à des procès le jour du Soleil, renommé pour la vénération et le respect qu'il inspire [7]. Eusèbe reconnaît cette contradiction, aussi écrit-il : ἦν καὶ φωτὸς εἶναι καὶ ἡλίου ἐπώνυμον συμβαίνει [8]; et une loi de 388 parlera du *Solis die quem dominicum rite dixere majores* [9].

Toutes les interdictions, toutes les entraves qui pesaient sur les fidèles étaient, l'une après l'autre, successivement levées (voir Affranchissement, Célibat, Droit d'asile, etc.), et affirmaient la parité des droits sous la forme la plus impressionnante, la décision positive et le fait concret. La vieille religion d'État n'était ni abolie, ni entravée, ni supplantée, elle était *limitée*, et l'Église chrétienne jouissait des mêmes capacités et exerçait les mêmes droits.

En 324, la victoire sur Licinius, à la suite d'une guerre qui fut en partie une guerre de religion, pouvait faire dévier la politique de Constantin; il affirma plus qu'auparavant son christianisme, écarta le titre d'*Invictus*, de provenance païenne et de saveur mythologique, pour celui de Νικητής [10], stimula ses sujets à se convertir au christianisme et ordonna que personne ne fût contraint à ce changement. L'orgueil d'un triomphe qui lui donnait l'empire du monde ne troublait pas un seul instant l'esprit pratique et lucide qui avait voulu les dispositions libérales de l'édit de Milan. Il condamna le culte d'Apollon, mais parce que ce culte avait provoqué ou servi de prétexte à la persécution de Dioclétien

L'assemblée de Nicée, la construction de Constantinople ne font pas dévier Constantin de sa ligne. Il est plus que jamais le protecteur attitré du christianisme, il multiplie les manifestations et continue à ménager les consciences. A Constantinople, des églises, des croix s'élèvent un peu partout, une statue d'Apollon est adaptée pour figurer l'empereur, les images de Zeus de Dodone, de Pallas de Lindos, des Muses de l'Hélicon sont converties en motifs de décoration, mais cela n'empêche pas de restaurer les temples païens de l'ancienne Byzance et de construire un nouveau temple païen, celui de la Tyché de Rome. Ces contradictions apparentes ne s'expliquent que si l'on distingue encore une fois l'influence des fonctionnaires, prépondérante de 324 à 330, et païenne, de

[1] Voir col. 2647 fig. 3241.— [2] Et ce sacerdoce était l'indispensable condition pour qu'une religion d'État pût subsister.— [3] Leur expulsion des fonctions publiques avait été réclamée et poursuivie par Galère. Cf. Lactance, *De mortib. persec.*, c. x, xiv.— [4] Un des plus jolis exemples de ces conflits imperceptibles est celui-ci, signalé par J. Maurice, *Numismatique constantinienne*, t. ii, p. lviii. A l'atelier monétaire de Tarragone, la chancellerie envoyait le type à frapper au revers des monnaies, il était franchement païen : *Soli invicto Comiti*; les officiers monétaires, vexés, ne pouvant modifier cette formule, s'avisaient de faire choix comme marque monétaire d'une croix, dans le champ du revers. Le tour était joué et l'administration battue sur son propre terrain. — [5] *Code théodosien*, l. IX, tit. xvi, lex 12. — [6] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. IV, c. xviii.— [7] *Code théodosien*, l. II, tit. viii, lex 1 : *Sicut indignissimum videbatur diem Solis veneratione sui celebrem altercantibus jurgiis et noxiis partium contentionibus occupari.*— [8] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. IV, c. xviii.— [9] *Code théodosien*, l. II, tit. viii, lex 18.— [10] Sur les actes personnels de Constantin, *Invictus* avait disparu dès 317.

l'influence de l'empereur, prépondérante de 330 à 335, et chrétienne. Avant 330 et la dédicace de sa capitale, Constantin a laissé faire l'administration, obstinément attachée au vieux culte ; en 330, Constantin prend possession, pousse les travaux, installe sa cour, transforme le sénat, réforme la police de sa ville. Ce fut alors qu'il dut interdire toute cérémonie des cultes païens [1].

A partir de 330, la politique religieuse de Constantin alla s'accentuant. Ce fut alors que l'empereur dut défendre formellement de sacrifier aux dieux dans les circonstances officielles et que les fonctionnaires furent obligés de s'abstenir de toutes les cérémonies des cultes païens. L'État renonçait peu à peu à son association avec l'ancienne religion, mais il le faisait progressivement et desserrait ses liens à mesure qu'il sentait s'affaiblir son ancienne associée.

VIII. La vision de Constantin. — Voici ce que nous en savons :

Premier témoignage. — Lactance écrit dans son *De mortibus persecutorum*, chap. XLIV [2], que Constantin, arrivé au pont Milvius et sur le point de livrer bataille à Maxence, eut le songe suivant : « Il reçut l'ordre, pendant son sommeil, de faire graver le signe céleste de Dieu sur les boucliers et de livrer bataille. Docile à cet ordre, il fit représenter un ☧ redressé ayant le sommet de la tige arrondi et grava ainsi le Christ sur les boucliers. Munie de ce signe, l'armée prit ses armes. »

Deuxième témoignage. — Eusèbe, dans sa *Vita Constantini*, l. I, chap. XXVII sq. [3], rapporte les réflexions auxquelles se livra Constantin après la déclaration de guerre faite à Maxence : « Comprenant que, pour déjouer les maléfices et les opérations magiques que le tyran cultivait avec passion, un secours supérieur aux forces militaires lui était indispensable, il appela Dieu à son aide... Il commença alors à se demander à quel Dieu il devait s'adresser. Au cours de cette laborieuse recherche, il lui vint à la pensée que tous ceux de ses prédécesseurs sur le trône impérial qui avaient mis leur confiance dans la multitude des dieux... avaient fini misérablement et qu'aucun de ces dieux n'avait pu les soustraire à la ruine envoyée par le ciel. Seul son père (Constance Chlore), qui, au lieu de marcher dans la voie des autres empereurs, avait condamné leurs errements et adoré pendant toute sa vie le Dieu unique de l'univers, avait été protégé par ce Dieu, maintenu par lui sur le trône impérial et comblé de tous les biens... Il résolut de n'adorer que le Dieu de son père. Il se mit donc à l'implorer, le priant de se faire connaître à lui et de lui tendre une main secourable. En réponse aux prières de l'empereur, Dieu fit apparaître un signe admirable. Si ce récit venait d'une autre source on aurait peine à le croire. Mais c'est l'empereur lui-même qui, longtemps après, à l'époque où je devins son familier, me l'a raconté, et il m'en a affirmé par serment la vérité. Comment, dès lors, refuser d'y croire ? D'ailleurs les événements ont confirmé le témoignage de l'empereur. Il affirma donc qu'un jour, après midi, au moment où le soleil s'inclinait vers l'horizon, une croix faite de lumière apparut dans le ciel au-dessus de l'astre, avec cette inscription : *Triomphe par ceci*. Cette vision lui causa un profond étonnement, à lui ainsi qu'à tous les soldats qui le suivaient (je ne sais où c'était) et qui furent témoins du prodige. Il se demanda, me disait-il, ce que cela signifiait. Pendant qu'il était absorbé dans ses méditations, la nuit survint. Alors le Christ de Dieu lui apparut, pendant son sommeil, avec le même signe qui s'était montré dans le ciel. Il lui ordonna de faire une image militaire semblable au signe céleste et de la porter dans les combats, où elle serait un gage de protection. Lui, se levant en toute hâte, fit part de ce prodige à ses amis. Puis il appela des orfèvres, leur fit une description de l'image et leur donna ordre d'en faire une semblable avec de l'or et des pierres précieuses (suit la description de l'étendard appelé *labarum*). »

Troisième témoignage. — Nazarius, rhéteur païen, s'exprime ainsi dans son *Panégyrique* [4] de Constantin : « Toutes les Gaules parlent de ces armées qui ont apparu, manifestement envoyées par la divinité. Bien que les choses célestes ne tombent pas ordinairement sous le regard grossier des hommes, ces êtres qui se faisaient vos auxiliaires se laissèrent voir et entendre. Puis, quand ils eurent proclamé votre valeur, ils échappèrent aux regards des mortels... Leurs boucliers étaient étincelants et leurs armes célestes projetaient des lueurs terribles. »

Quatrième témoignage. — Un rhéteur inconnu a prononcé un panégyrique [5] dans lequel il dit : « Quel Dieu, quelle majesté vous a révélé que le temps était venu de délivrer vous-même Rome ? Vous avez pris cette détermination à l'encontre de presque tous vos officiers qui, non contents de murmurer tout bas, exprimaient tout haut leurs craintes. Vous l'avez prise contre l'avis des hommes, contre l'avis des haruspices... Dites, je vous prie, d'où vous est venu ce dessein, sinon d'une inspiration divine ? »

Ces témoignages sont tous contemporains et datent respectivement de 337-340, 321, 313 ; si les deux derniers ne sont pas dénués de valeur, ils n'en viennent pas moins beaucoup après ceux d'Eusèbe et de Lactance dont la précision semble laisser peu de chose à désirer. Cependant on a nié que tout ceci fût autre chose qu'une imposture de Constantin ou d'Eusèbe, ou des deux compères mis d'accord pour nous berner [6] ; ce point de vue n'est plus soutenable aujourd'hui. Le fait de la conversion et de la sincérité de la conversion de Constantin est acquis. Reste à savoir ce qui a motivé cette conversion [7]. D'après le récit d'Eusèbe, il faut admettre deux faits distincts, mais concordants, survenus l'un pendant le sommeil, l'autre pendant la veille.

Le songe est attesté par Lactance et par Eusèbe, l'apparition n'est attestée que par Eusèbe, sur le dire de Constantin. Le songe ne peut soulever difficulté ; soit spontanément, soit par le retentissement d'un ébranlement donné à l'imagination pendant la journée précédente, Constantin, préoccupé de l'issue de la guerre et des moyens de se rendre favorable le Dieu des chrétiens, a vu celui-ci combinant son intervention avec le symbole vu la veille. Reste à savoir le degré de réalité de cette vision symbolique aperçue au moment où le soleil s'inclinait à l'horizon ? Cette vision, dont le sens est déterminé par une inscription, c'est, pour l'appeler par son nom, un miracle associé si étroitement à l'histoire que c'est l'histoire même qui repose sur le miracle.

Est-il suffisamment attesté ? Il est regrettable que Lactance ait gardé le silence. On a essayé de tirer parti de ce silence et de découvrir dans l'épithète *céleste* dont se sert Lactance une allusion à la croix lumineuse — *ut caeleste signum Dei notaret in scutis* ; — mieux

[1] J. Maurice, *Numismatique constantinienne*, 1911, t. II, p. LXXIX sq. — [2] Lactance, *De mortibus persecutorum*, c. XLIV. — [3] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. I, c. XXVII. — [4] *Panegyrici*, X, XIV, *P. L.*, t. VIII, col. 592. — [5] *Ibid.*, IX, II, IV, *P. L.*, t. VIII, col. 655. — [6] V. Duruy, *Histoire des Romains*, t. VII, p. 125 sq. ; cf. Turmel, *La vision de Constantin*, dans la *Revue du clergé français*, 1906, t. XLVIII, p. 518-522. — [7] G. Gaggia, *La conversione e la religione di Costantino*, dans *Scuola cattolica*, 1913, mai-juin ; P. Batiffol, *Les étapes de la conversion de Constantin*, dans *Bull. d'anc. litt. et d'archéol. chrét.*, 1913, p. 178-188.

vant y renoncer tout de suite. Lactance parle ici du monogramme, c'est-à-dire : X et P superposés, voilà ce qu'il appelle « signe céleste »; or ce qui a fait l'objet de la vision de Constantin, ce n'est pas le monogramme, c'est la croix et la devise explicative. Eusèbe parle tantôt d'une croix, tantôt d'un signe semblable à celui qui s'était montré dans le ciel et qui devient le monogramme du *labarum*. Il reste que Lactance aura ignoré, ou bien aura voulu taire un fait qui se serait produit devant toute l'armée; il a préféré à un prodige éclatant un simple rêve. Son silence est grave et autorise au moins un doute sur la réalité du fait de l'apparition d'une croix lumineuse.

Ce silence s'expliquerait-il par la défiance que lui inspiraient des racontars qu'il n'a pu manquer de connaître, racontars dont le panégyriste Nazarius se faisait, en 321, le narrateur empressé ? A entendre celui-ci, des apparitions célestes avaient signalé l'itinéraire de Constantin, tandis qu'il traversait la Gaule pour aller combattre Maxence. Ces phénomènes frappèrent l'imagination des populations et de l'armée. Nazarius, tout païen qu'il fût, accueillait ces phénomènes sans nous dire en quoi ils consistaient; Lactance, chrétien et apologiste, les tenant sans doute pour naturels, n'y fait pas même allusion, lui cependant qui recueille le souvenir d'un songe.

Nous avons donc à étudier deux apparitions : la première, celle de nuit, incontestable et d'ordre purement naturel; la deuxième, celle de jour, dont le caractère miraculeux n'est pas niable, à condition que la réalité historique en soit indubitablement établie. Le récit d'Eusèbe reproduit une confidence de Constantin, recueillie « longtemps après » l'événement, c'est-à-dire que l'incident de 312 n'aura pu être narré avant 325, époque du concile de Nicée, et, à supposer que la narration ait été faite alors, elle n'a pas été consignée par écrit avant 337. Ces délais ne sont pas des garanties d'exactitude. Enfin on peut se demander si le récit d'Eusèbe se rattache par quelque lien aux prodiges rappelés par Nazarius.

On ne peut s'abstenir de trouver étrange et suspect qu'un prodige extraordinaire survenu à la vue et en présence de toute une armée ne soit connu que par l'unique témoignage du général en chef. Parmi tant de milliers d'hommes qui auraient vu ce qu'avait vu Constantin, aucun n'a consigné par écrit ni raconté ce prodige. Tout ce qu'on peut apporter de vraisemblances en faveur de la sincérité de Constantin et de la réalité de la vision est assurément ingénieux, digne d'attention, mais ne s'impose pas à nous avec la rigueur d'une certitude indiscutable [1]. Les réflexions qui préparent la conversion de Constantin semblent peu surnaturelles. Une récapitulation des infortunes qui avaient accablé ses prédécesseurs ébranlait sa confiance et plus encore sa foi aux divinités impuissantes à secourir efficacement leurs adorateurs. Puisque toute cette racaille olympienne ne pouvait rien, Constantin se tournerait du côté d'une divinité dont les partisans disaient merveille, il éprouverait le dieu des chrétiens pour lequel son père s'était montré bienveillant [2]. Tout ceci, a-t-on fait remarquer, est fort intéressé; le suppliant d'occasion est un habile homme qui évite même de nommer le Christ, lui laissant le soin de se manifester s'il tient à conquérir une recrue de l'importance d'un Auguste. C'est très exact, mais entre cette psychologie et le fait positif attesté par un témoignage, unique il est vrai, il y a une distance qu'on ne peut réduire. Le serment dont Constantin renforçait le récit fait par lui à Eusèbe ne doit pas être mis en doute, mais ce récit venu après tant d'années, consigné plus d'un quart de siècle après l'événement, offrant, comme on l'a vu, une confusion entre la croix et le chrisme, ce récit est-il exactement celui que Constantin fit à Eusèbe, et de quoi se composait-il quand Constantin en coordonna les principaux traits ?

Constantin était né, avait grandi jusqu'à l'adolescence dans un milieu fort respectable, mais d'une singulière tiédeur ou, si on préfère, d'un rare éclectisme. Constance Chlore était un esprit éclairé et honnête qui, sans rompre avec le polythéisme officiel, s'était élevé jusqu'au concept monothéiste. C'était au point de contact et une raison de sympathie avec les chrétiens, à l'égard desquels il fut tolérant toujours, mais sans jamais s'affilier à eux. Eusèbe nous apprend que Constance Chlore s'entourait volontiers d'évêques et de prêtres, d'où on peut induire que Constantin se familiarisa de bonne heure avec eux et connut quelque chose de leur doctrine. Le séjour forcé de Constantin à la cour de Dioclétien et de Galère, les premiers actes de la persécution sanglante accomplis sous ses yeux joints à la connaissance des sentiments qu'on lui portait et de l'avenir qu'on lui préparait n'étaient pas faits pour le détourner de ces évêques qu'il avait appris, jeune enfant, à fréquenter et à estimer. Quoique traité avec d'apparents égards, Constantin se sentait et se jugeait un otage aux mains de l'empereur, une telle pensée ne le disposait pas à la bienveillance; aussi la vue des premières victimes l'indigna. Dès lors il dut se sentir plus bienveillant encore à l'égard de ces chrétiens vexés par son propre ennemi et, bien qu'il fût païen zélé, élevant des temples, leur envoyant des présents, dévot surtout à Apollon, sa sympathie alla aux persécutés. S'il fallait ajouter foi à un panégyrique prononcé en sa présence — et on ne voit pas trop la raison de s'y refuser — Constantin était tout disposé à se croire en rapports personnels avec sa divinité préférée. Un jour qu'il priait dans un temple, Apollon, son Apollon (*Apollo tuus*), lui apparut et lui annonça la victoire [3]. Faut-il y voir comme un prélude de la vision lumineuse ? et doit-on soupçonner que ce genre d'incidents ne déplaisait pas à celui qu'on en faisait le héros, comme quand le panégyrique de Nazarius parle d'une troupe céleste planant au-dessus des légions et criant : « Nous cherchons Constantin, nous allons au secours de Constantin [4]. »

Mais ces panégyriques appartiennent à la première partie du règne, à cette période où les prospérités n'ont pas encore troublé la modération de Constantin, où il laisse dire les flatteurs et ne semble pas fournir matière à leurs historiettes. Dans son entourage intime vit le vieux Lactance, précepteur du jeune Crispus, et le récit de Lactance, nous l'avons vu, ne mentionne qu'un rêve, sans plus; or, ce récit, n'a-t-il pas dû le tenir de l'empereur lui-même ou de son entourage immédiat? C'est avec la même réserve que s'exprime Eusèbe dans son *Histoire ecclésiastique* composée peu après 313. Il se borne à nous dire que Constantin a vaincu Maxence par le secours de Dieu et qu'avant la bataille « il a pieusement appelé à son aide le Dieu du ciel et son fils Jésus-Christ, » qui l'ont rendu victorieux [5]. A cette date rapprochée, aucune

[1] P. Allard, *La persécution de Dioclétien*, in-8°, Paris, 1908, t. II, p. 223-233; A. de Broglie, *L'Église et l'empire romain au IVe siècle*, in-12, Paris, 1877, t. I, p. 212-218. — [2] Constance Chlore, au dire d'Eusèbe, *Vita Constantini*, I, XVII, « consacra au Dieu unique ses enfants, sa femme, ses serviteurs et tout son palais, en sorte que la foule qui le remplissait ne différait pas de celle qui fréquente les églises. » Constantin dit de son côté que son père invoquait en toute occasion τὸν πατέρα θεόν, terme vague qui n'implique nullement la profession de christianisme. On invoquait le *divus Pater* sans cesser d'être païen. Cf. Batiffol, *op. cit.*, p. 179. — [3] *Panegyr.*, VII, XXI. — [4] *Panegyr.*, X, XIV. — [5] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. IX, c. IX.

allusion à la vision; ce n'est qu'après la mort de Constantin qu'Eusèbe rédige le récit qu'on a lu, complet, circonstancié, contredisant sur certains points le récit de Lactance. Dans ses dernières années Constantin se montrait moins sobre de détails et peut-être son entourage ne s'interdisait-il pas de renchérir un peu. Mais il reste, quoi qu'on fasse, un texte formel d'Eusèbe rapportant un récit circonstancié de Constantin qu'on ne peut arguer de faux ni même d'exagération évidente. Tout au plus doit-on regretter que l'affirmation sous serment de l'empereur ne soit pas appuyée du récit d'un autre témoin de l'événement miraculeux [1].

Lactance nous dit que le rêve eut lieu quand Constantin était aux portes de Rome [2]; Eusèbe ne précise pas le moment de la vision et du rêve, mais il ressort de son récit que cet épisode se place au début de l'expédition, avant l'entrée en Italie, par conséquent en Gaule. On a tenté de préciser et les traditions locales sont intervenues avec entrain, on nous dispensera de nous égarer à leur suite [3].

IX. Conversion de Constantin. — Il n'y a plus guère de doutes sur la date de cet événement; mais encore faut-il en dire quelques mots. Avant tout et pour déblayer, écartons le récit de Zosime, au dire duquel Constantin, après avoir fait mourir son fils aîné Crispus et sa femme Fausta, en 326, en éprouva du remords et consulta les pontifes sur le moyen d'expier ces crimes; les pontifes ne connaissaient rien qui pût effacer d'aussi coupables actions. « Il y avait alors, continue Zosime, un Égyptien venu d'Espagne où il s'était insinué auprès des dames de la cour. Cet Égyptien assura l'empereur qu'il n'existait point de faute qui ne pût être pardonnée par les sacrements de la religion chrétienne. Constantin accueillit cette parole avec joie et s'empressa de renoncer au culte de ses pères pour embrasser l'impiété nouvelle [4]. » Que le double drame de 326 ait pesé à la conscience de l'empereur et provoqué de sa part des expiations et des libéralités en faveur des chrétiens, on le croira sans peine, mais, à cette date, la conversion officielle de Constantin est depuis longtemps un fait accompli. Des actes irrécusables ne laissent pas même la possibilité de discuter ce point de fait.

C'est au mois d'octobre 312, au cours des opérations contre Maxence, que Constantin adopte un insigne nouveau en témoignage de sa foi : le *labarum*, et le fait représenter sur les boucliers de ses soldats avant la bataille du pont Milvius (27 octobre). Le récit d'Eusèbe et les données précises qui l'appuient se trouvent confirmés par la présence du chrisme sur les flans monétaires de l'atelier de Siscia en 317 et par le discours d'Eusèbe pour la dédicace de la basilique de Tyr en 311 [5], enfin par un ensemble de mesures et de décisions favorables aux chrétiens qui remplissent l'année 313 et même les derniers mois de l'année 312. Dès ce moment, les actes gracieux se succèdent presque sans interruption [6] : c'est une lettre à l'évêque de Carthage qui lui annonce que l'empereur met à la disposition des prêtres « de la très sainte Église catholique » des sommes considérables; c'est un décret adressé au gouverneur d'Afrique, l'avertissant de faire restituer sans aucun délai tous les biens confisqués pendant la persécution; puis un autre décret exempte les clercs de toutes les charges publiques, « parce qu'il est reconnu que la religion catholique est celle qui sait le mieux honorer la divinité et que, si on l'observe et qu'on la respecte, elle pourra faire le bonheur de l'empire [7]. » Remarquons que cette exemption est doublement un privilège, puisqu'elle s'adresse aux seuls prêtres de l' « Église catholique [de Carthage] dont Cæcilianus est le chef. » La même année, une loi insérée au Code théodosien, l. XVI, tit. II, lex 1, montre que Constantin distingue déjà des hérétiques parmi les catholiques et il écrit au pape Melchiade en le faisant juge des querelles qui divisent catholiques et donatistes : « Vous n'ignorez pas, lui dit-il, que mon respect pour la sainte Église est si grand que je n'y voudrais voir aucune division et aucun schisme [8]. » Vers le même temps, il écrit encore ces mots significatifs à un correspondant à qui il parle à cœur ouvert « parce qu'il sait qu'il est, lui aussi, un adorateur du Dieu suprême [9]. » Et ce qui enlève jusqu'à l'ombre d'un doute sur ce Dieu suprême, le Dieu des chrétiens, c'est qu'au même moment, répondant à la requête des donatistes qui en appelaient à l'empereur de la décision des conciles, Constantin s'exprime ainsi : « Ils veulent que je sois leur juge, moi qui attends le jugement du Christ : *meum judicium postulant, qui judicium Christi exspecto* [10]! Voici une profession de foi manifeste. Le médaillon d'or à la double effigie de Constantin et du Soleil, frappé en 313 pour commémorer la conférence tenue en février à Milan, ne peut donc, comme on l'a pensé [11], témoigner du paganisme de Constantin à cette date; pas plus que les monnaies qui le représentent avec le Soleil et la légende *Soli invicto Comiti*, ce médaillon ne saurait infirmer la limite chronologique fondée sur les textes catégoriques que nous venons de rappeler. La superstition de Constantin pour le Soleil est connue, elle ne fut guère ébranlée par sa conversion au christianisme [12]. Beaucoup plus tard, vers 330 ou pendant les années suivantes, Constantin fait élever dans sa nouvelle capitale à Constantinople sa propre statue sur une colonne de porphyre [13]; il était représenté dans le personnage d'Hélios, la tête rayonnante. Une autre statue dorée de Constantin figurait dans la pompe du cirque, elle portait dans la main droite une Tychè, et c'est à Tychè que fut consacrée Constantinople, suivant les rites païens et à la date fixée par les astrologues.

La date de la conversion ne peut faire de doute, le mobile nous est connu : en une heure critique, Constantin se met en tête d'avoir tous les atouts dans son jeu dont il écarte les divinités païennes trop évidemment caduques. Son père, toujours heureux, protégeait ces chrétiens dont les persécuteurs ont fini misérablement; c'est un premier signe. Préoccupé de ce grave problème de faire adhésion publique au Dieu des chrétiens, Constantin, à la suite d'un rêve et d'une vision, se décide pour l'affirmative. Reste à savoir le degré de sincérité de cette conversion.

On a épilogué sans fin sur ce sujet qui s'y prêtait sans peine; on a prêté à Constantin des sentiments d'une délicatesse admirable, une tendresse mystique, un

[1] G. Boissier, *La fin du paganisme*, in-8°, Paris, 1891, t. I, p. 11-47; de Broglie, *Deux portraits de Constantin*, dans le *Correspondant*, 25 octobre 1888; dans *Histoire et diplomatie*, in-12, Paris, 1889, p. 217, sq. — [2] La localisation au Monte Mario paraissait à J.-B. De Rossi « impossible à soutenir et sans fondement sérieux. *Lettre du 28 mai 1891*, dans J.-P. Desroches, *Le labarum, Étude critique et archéologique*, in-8°, 1891, p. 511. — [3] Voir J. P. Desroches, *op. cit.*, p. 301-499; Cuinet, *Le labarum*, dans la *Revue du clergé français*, 1898, t. XIII, p. 6-22. — [4] Tillemont a très bien démêlé ici le souvenir d'Osius de Cordoue, conseiller intime de Constantin, envoyé à Alexandrie au début de l'hérésie arienne. Zosime, II, XXIX. — [5] V. Schultze, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. VII, p. 348. — [6] *Code théodosien*, l. XVI, tit. II, lex 1, note de Godefroy; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 26 sq. — [7] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. X, c. VII. — [8] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. X, c. V. — [9] *P. L.*, t. VIII, col. 483. — [10] Optat de Milève, *Gesta purg. Cæcil.* — [11] E. Babelon, dans *Mélanges Boissier*, 1904, p. 49-55. — [12] Preger, dans *Hermes*, 1901, t. XXXVI, p. 336-342, 457-469. — [13] Brisée par un ouragan, le 5 avril 1106.

souci touchant de la gloire, de la puissance et de la paix de cette Église à laquelle il voulait s'agréger; et aussi on lui a découvert des calculs politiques d'une pénétration, d'une impassibilité dignes des hommes d'État les plus avisés. La vérité ne semble se trouver dans aucune de ces explications. Constantin n'était pas un caractère renfermé, il parlait volontiers, aimait à écrire, répandait ses idées dans les lois, les lettres, les discours qu'il prodigua pendant tout son règne. Il n'était probablement ni très profond, ni très perfide, c'était un ambitieux et un impulsif. Tout son gouvernement le montre assez et quant au bonheur qui accompagne et sanctionne la plupart de ses entreprises, il plaide en faveur d'une véritable capacité. Mais pour nous en tenir au point de vue intime, Constantin ne fut ni un désabusé, ni un sceptique, il fut exactement l'opposé. Son intérêt bien entendu — et sur ce point sa vie entière nous le montre passé maître — ne devait pas l'amener au christianisme. Au lendemain d'une persécution prolongée et ruineuse, les fidèles étaient gens dignes d'estime sans doute, mais peu nombreux et de mince ressource. Systématiquement tenus à l'écart du gouvernement, ils n'avaient jamais donné leur mesure, et ces héros ne seraient-ils pas, à l'épreuve, de purs utopistes? S'allier à eux n'était-ce pas tenter l'inconnu, compromettre par une démarche hasardeuse une partie déjà mal engagée, froisser à la veille d'une bataille décisive l'énorme majorité que constituait dans l'empire la population païenne, l'alarmer par la perspective des représailles que les persécutés voudraient peut-être tirer du retour de fortune qui s'offrait à eux. Mettre les chrétiens de son côté était habile, mais de piètre effet pour l'instant et c'était en vue de l'instant tout proche que se décidait Constantin. Comment s'expliquer « qu'un politique si avisé ait volontairement couru ce danger dans un de ces moments critiques où, de peur de complications fâcheuses, on ménage ordinairement tout le monde ? Quel intérêt pouvait-il trouver à soulever les haines du parti païen, qui était de beaucoup le plus fort, et surtout en face de Rome qui a toujours passé pour la forteresse du paganisme [1]? »

Il n'y avait pas intérêt, il y avait conviction. Constantin n'avait jamais été et ne fut jamais un indifférent. Sa religion était d'un alliage fort médiocre et sa conversion tout imprégnée d'un calcul très positif; mais il gardait de son enfance, de son éducation, de son expérience le sentiment vif d'une divinité avec laquelle il composait, ce qui était encore une manière de s'y soumettre. De crédule il devenait croyant et, parce qu'il tenait de son origine et de ses ascendances païennes un fond de superstition, il était disposé à soumettre sa croyance naissante à un rêve ou à une vision plus qu'au raisonnement. Eusèbe nous le montre anxieux, sollicitant le secours divin, implorant déjà ce Dieu qu'il n'adore pas encore, et ce fut ainsi qu'un superstitieux inquiet, en quête d'un protecteur puissant, fut amené à s'adresser au Dieu des chrétiens. Sa décision prise, en véritable païen qui croit surtout à l'efficacité des pratiques, il fit fabriquer un étendard orné du monogramme du Christ. Est-ce à dire qu'il était pleinement conquis dès lors à la religion nouvelle ? Qui pourrait le dire? N'attendait-il pas, pour se déclarer et se livrer entièrement, le résultat de la bataille ? Il est fort possible que, s'il n'avait pas été le plus fort, les boucliers au monogramme n'eussent pas fait long service et qu'il n'eût jamais, par la suite, été question du *labarum*. La victoire en décida, et le Dieu des armées donna la victoire.

X. Le labarum. — Un texte d'Eusèbe et des monuments numismatiques nous font connaître le *labarum*. Au dire d'Eusèbe, il consistait en une lance ou hampe longue, couverte d'or, coupée par une antenne formant une croix avec elle. A la partie supérieure de cette haste était fixée une couronne d'or revêtue de pierres précieuses. Dans ce cercle, se trouvait placé le monogramme formé des deux premières lettres du nom du Christ, X et P, s'entrecoupant. De l'antenne transversale pendait un voile de pourpre revêtu de pierres précieuses, le drapeau de l'étendard; ce voile était entrelacé de fils d'or [2]. Entre cette description et le type monétaire, nous observons quelques différences. La couronne gemmée qui enveloppait le monogramme ne se retrouve pas, ce qui n'a rien de très surprenant puisqu'on laissait toujours à l'administration monétaire une certaine latitude dans l'interprétation des types officiels. Sur les monnaies, de même que sur une peinture du palais impérial [3], le pied de la hampe s'enfonçait dans le corps d'un serpent. Au-dessous du monogramme, une antenne transversale peut, avec quelque bonne volonté, servir à figurer la croix. A cette antenne est suspendu le voile de pourpre, carré, timbré de trois médaillons aux effigies de Constantin et de ses deux fils: τὴν τοῦ θεοφιλοῦς βασιλέως εἰκόνα χρυσῆν μέχρι στέρνων, τῶν τ' αὐτοῦ παίδων ὁμοίως ἔφερε [4].

Après avoir adopté le *labarum* comme étendard, l'empereur le fit graver sur son casque [5], et ce détail, qui nous est transmis par Eusèbe, se trouve confirmé par les flans monétaires sortis de l'atelier de Siscia en 317 : ἃ δὴ κατὰ τοῦ κράνους φέρειν εἴωθε κἀν τοῖς μετὰ ταῦτα χρόνοις ὁ βασιλεύς. Ce fut à l'occasion de l'élévation des Césars que fut créé le *labarum*, que nous trouvons sur les pièces frappées à Siscia de 317 à 320, sous la forme ⁂ et ⁂, inscrit sur la bande qui partage le casque en deux parties (fig. 3247); parfois le monogramme ⁂ remplace les étoiles placées de chaque côté de cette bande sur le casque. Ce fut Constantin lui-même qui adopta les deux monogrammes chrétiens depuis longtemps en circulation (voir Chrisme) ; d'abord il fit graver le type X et I, cette dernière lettre un peu renflée à son extrémité supérieure [6], puis il se ravisa et en 317 fit choix du monogramme composé de X et P. Le récit d'Eusèbe est donc exact quand il dit que l'empereur porta ce monogramme sur son casque après l'avoir adopté sur son étendard; mais Eusèbe se trompe quand il écrit que l'adoption de cet étendard remonte à l'an 312; c'est 317 qu'il faut lire. Il y a un fait décisif à cet égard; c'est le présence de deux Césars avec Constantin sur le *labarum* [7].

3247. — Monnaie de Constantin avec le monogramme ⁂ gravé sur le casque. D'aprés J. Maurice, *op. cit.*, t. II, pl. x, n. 4.

[1] G. Boissier, *La fin du paganisme*, t. I, p. 35. — [2] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. I, c. XXXI. — [3] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. III, c. III. — [4] En 317, quand le *labarum* fut adopté, Constantin n'avait que deux fils. Cf. J. Maurice, *Numismatique constantinienne*, 1908, t. I, p. CV-CVIII. — [5] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. I, c. XXXI. — [6] Tel était le type représenté par l'ordre de Constantin sur le bouclier de ses soldats en octobre 312. — [7] Décisif, puisque Constantin II n'était pas né en 312 et les Césars, fils de Constantin le Grand, ne purent être représentés sur le *labarum* qu'après leur reconnaissance dans l'empire d'Occident en 317, le 1er mars.

En outre, le *labarum* ne peut être représenté au revers des monnaies qu'après la défaite de Licinius en 324.

C'est donc à l'année 317 que se rapporte l'adoption du *labarum;* à l'occasion des fêtes célébrées à cette date, Constantin aura fait porter en tête de ses troupes à Sirmium le nouvel étendard qui, s'il n'avait pas assisté à la défaite de Maxence, avait conduit l'armée

3248. — Monnaies constantiniennes au labarum, atelier d'Arles. D'après J. Maurice, *op. cit.*, t. II, pl. VI.

à la victoire contre Licinius. Sur cet étendard, seules pouvaient prendre place des effigies d'empereurs [1]. Tantôt c'étaient des médaillons superposés sur les *signa*, tantôt des images brodées ou des médaillons fixés sur le drapeau d'un *vexillum* [2] et le beau camée de Licinius nous montre son étendard semblable,

3249. — Monnaie au labarum. D'après J. Maurice, *op. cit.*, t. II, pl. XV, n. 7.

quant au voile et aux effigies impériales, à l'étendard de Constantin. La véritable innovation de ce dernier consista à surmonter la hampe du monogramme du Christ [3] et à donner à cet étendard toute la splendeur possible. La garde du *labarum*, étendard particulier de l'empereur, était confiée à des soldats privés de l'empereur, *bucellarii* ou, comme les nomme Eusèbe, ὑπασπισταί, corps de cavalerie d'élite entretenu aux frais de l'empereur [4], trié avec soin de manière à fournir cinquante hommes aussi beaux que braves, auxquels était confiée la garde du *labarum*, tous chrétiens et « d'une piété éprouvée depuis leur conversion. » Lors de la campagne d'Orient, en 324, l'empereur envoyait le *labarum* et sa garde sur les points menacés et le prestige qui s'attachait à cette petite troupe était tel que plus d'une fois sa vue seule rendit courage à l'armée et épouvanta l'ennemi [5].

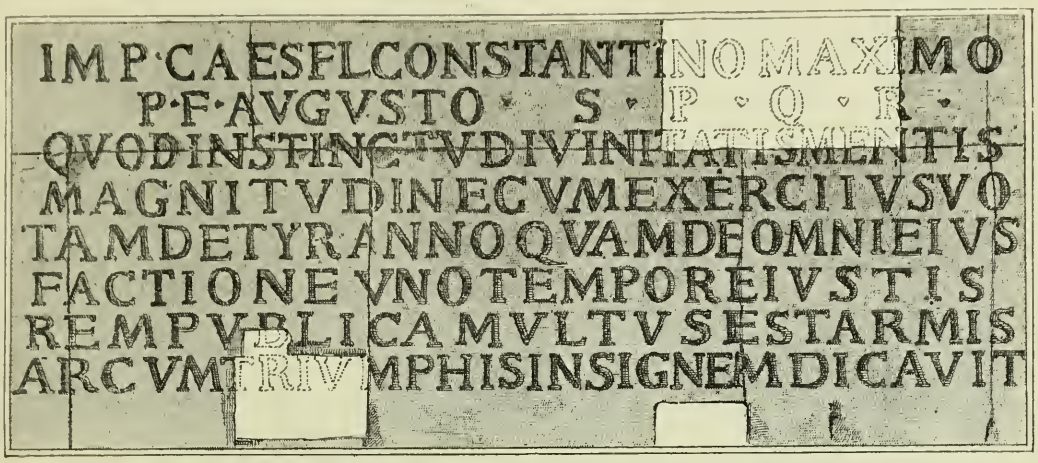
Après la déroute de Licinius, fin de 324, l'empire fut réuni tout entier dans les mains de Constantin, dispensé dès lors de ménagements. Jusque-là, en effet, il n'eût pu songer à faire circuler chez son collègue païen et persécuteur des monnaies frappées au type d'un étendard confessionnel; or les monnaies devaient circuler d'un empire à l'autre. En 325, l'année de Nicée, on vit beaucoup de réformes et beaucoup d'innovations [6], la frappe des monnaies au *labarum* pourrait être du nombre de ces dernières, en tout cas elle ne peut être plus ancienne que 325, elle a probablement été imposée par l'empereur lui-même, glorieux du triomphe récent de son étendard particulier. Le légende SPES PVBLIC[*a*] [7] était une réminiscence de la numismatique impériale païenne et l'association de la légende ancienne au type du *labarum* témoignait de la récente et complète révolution religieuse (fig. 3248-3249).

XI. Édit de Milan. — Victorieux, Constantin ne marchanda pas sa reconnaissance. L'année même de la défaite de Maxence (312), il publia un édit qui mettait fin à la persécution et rendait aux chrétiens la liberté de leur culte. Ce premier édit ne nous est pas parvenu et Constantin nous apprend que les quelques restrictions qu'il contenait lui parurent bientôt injustes et indignes de lui. Dès le mois de février 313, à Milan, où il se rencontrait avec Licinius, son allié et bientôt son beau-frère, il lui faisait signer l'édit fameux qui inaugurait la tolérance religieuse. Le texte nous en a été conservé en latin par Lactance, dans le *De mortibus persecutorum*, en grec par Eusèbe dans l'*Histoire ecclésiastique*, et ces deux textes ne diffèrent entre eux que par d'insignifiants détails. Après un préambule qui ne s'écarte pas du style pompeux ordinaire à la chancellerie impériale [8], viennent les prescriptions concernant les chrétiens : « Nous décrétons que les lieux où les chrétiens avaient coutume de se réunir, s'ils ont été confisqués, soit par le fisc ou par quelque autre, leur soient restitués sans aucun rachat, et même sans aucune répétition de la plus-value, immédiatement, sans aucune restriction; et ceux qui ont reçu ces biens en don doivent les restituer sur-le-champ aux chrétiens. Ceux qui les ont acquis ou reçus des premiers donateurs, s'ils veulent obtenir quelque indemnité de notre clémence, qu'ils s'adressent au préfet qui a juridiction dans la province, et notre bienveillance tiendra compte de leurs pertes. Les biens eux-mêmes doivent être remis sans délai au corps des chrétiens, et comme ces mêmes chrétiens ont, à notre connaissance, perdu non seulement leurs lieux de réunion habituels, mais même des propriétés appartenant non aux individus, mais à leur corporation, vous ordonnerez de même, sans aucune hésitation, que ces biens-là soient rendus à chaque corps et chaque réunion de chrétiens..., observant, pour le rachat du prix et pour l'indemnité, les égards indiqués ci-dessus... en raison de quoi, comme nous l'avons déjà dit, la bienveillance divine, que nous avons déjà éprouvée en plusieurs occasions, demeure envers vous ferme et stable à jamais. »

Évidemment ces dispositions étaient très avantageuses, mais l'édit de Milan était plus et mieux qu'un édit de restitution comme celui de Galien [9]; c'était

[1] Avant Dioclétien et quand il n'y avait qu'un seul empereur, on attachait sur les enseignes des images de *Divi* avec celle du prince. Cf. von Domaszewski, *Die Fahne im römischen Heere*, dans *Abhandlungen des archæol. epigr. Seminares der Universität*, Wien, 1885, p. 69-72. — [2] Voir, par exemple, le beau camée du *Cabinet de France* représentant le triomphe de Licinius, dans E. Babelon, *Guide illustré au cabinet des médailles et antiques de la Bibliothèque nationale*, p. 122, n. 308. — [3] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. II, c. XVI, montre bien que c'est le monogramme qui constitue le *labarum*. — [4] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. II, c. VIII; cf. Mommsen, *Das römische Militärwesen seit Diocletian*, dans *Hermès*, t. XXIV, p. 233-239; Ch. Lecrivain, *Les soldats privés au bas-empire*, dans *Mélanges d'archéol. et hist.*, 1890, t. X, p. 267. — [5] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. II, c. XVI. — [6] Notamment les types d'effigies avec le visage tourné vers le ciel. — [7] La lettre A, qui se lit dans le champ à gauche, n'est pas la terminaison du mot *publica*, c'est une lettre d'officine monétaire. — [8] Lactance, *De mortibus persecutorum*, c. XLVIII; Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. X, c. V; la traduction dans A. de Broglie *L'Église et l'empire romain au IVe siècle*, in-12, Paris, 1877, t. I, p. 241; G. Boissier, *La fin du paganisme*, t. I, p. 50. — [9] On avait vu déjà rendre un édit de pacification, celui de Galère, lorsqu'il était devenu manifeste que la persécution avait manqué son but. Mais dans ce dernier édit, l'empereur, loin de proclamer la tolérance, déclarait la persécution légitime et ne dissimulait pas son regret qu'elle eût été impuissante. C'était moins un pardon qu'un sursis, en aucune façon ce n'était un droit proclamé.

un édit de tolérance et de liberté dans toute la force du terme et Constantin, qui voulait inculquer profondément cette idée, nouvelle alors et dont un grand nombre ne pourraient manquer de se scandaliser, répétait jusqu'à cinq fois et presque dans les mêmes termes « qu'il accordait aux chrétiens et à tous les autres la liberté de pratiquer leur religion. » La concession est absolue, sans réticences, à chacun de suivre la religion qui a ses préférences, *quam quisque delegerit, quam ipse sibi aptissimam esse sentiret*, c'est désormais une



3250. — Inscription de l'arc de Constantin. D'après *Bull. di archeol. cristiana*, 1863, p. 58.

liberté entière et sans réserves, *liberam atque absolutam colendæ religionis suæ facultatem*. C'est un système nouveau conforme à la sagesse et à la raison, *hoc consilio salubri et rectissima ratione ineundum esse credidimus*. Ces considérations générales étaient plus grosses de conséquences pour l'avenir que les dispositions réparatrices de l'édit.

« Quelles sont les considérations sur lesquelles s'appuie Constantin pour légitimer la résolution qu'il a prise, et pourquoi lui semble-t-il *bon et sage* qu'on ne gêne les croyances de personne ? C'est ce qui vaut la peine d'être remarqué. Il n'a garde d'invoquer, comme nous le ferions aujourd'hui, des principes philosophiques; il ne s'autorise pas non plus, ce qui serait très naturel, de l'intérêt de l'État et ne présente pas la tolérance comme un expédient utile pour faire vivre en paix des cultes différents. Ses motifs, si nous les prenons à la lettre, ont un caractère tout religieux. Il veut qu'on respecte tous les dieux, de peur de s'en faire des ennemis; il espère que, si aucun d'eux n'a lieu d'être mécontent, ils s'uniront ensemble pour assurer le bonheur d'un empire qui les traite si bien. « C'est le moyen, dit-il, que la Divinité qui est dans « le ciel favorise les princes et tous ceux qui vivent « sous leur domination, » *quo quidem Divinitas in sede cælesti nobis atque omnibus qui sub potestate nostra sunt, placata ac propitia possit existere;* et ici le texte grec est plus explicite et fait mieux comprendre la pensée de Constantin : au lieu du terme vague de *Divinitas*, il dit : « Tout ce qu'il y a de divinité et de « puissance céleste, » ὅ τι ποτέ ἐστι θειότης καὶ οὐρανίου πράγματος. A ne considérer que cette formule, qui se reproduit trois fois, presque dans les mêmes termes, il ne faudrait pas regarder l'auteur de l'édit comme un philosophe qui rend aux hommes l'exercice d'un droit ou comme un politique qui ne songe qu'à la paix de ses États; ce serait plutôt un dévot qui croit accomplir un acte pieux et se concilier tous les dieux en tolérant tous les cultes [1]. »

Ce principe de tolérance était l'affirmation la plus éclatante du triomphe du christianisme [2]. Si le texte de l'édit nous réserve la surprise de voir faire une place aux dieux des divers cultes à la suite du Dieu des chrétiens, peut-être en faut-il chercher l'explication dans l'instruction religieuse à peine ébauchée de Constantin, peut-être aussi dans l'influence de la chancellerie impériale très attachée au paganisme et enchantée d'insinuer dans la rédaction de l'édit des expressions et des idées qui sauvegardaient dans une certaine mesure les doctrines païennes [3], mais plus encore dans la volonté impériale d'être véritablement *tolérante*.

XII. Arc de triomphe. — Nous n'avons pas à aborder ici l'étude et la description de ce monument, un des plus curieux qui existent pour l'histoire de l'art romain. Il a été admis sans discussion que l'arc de triomphe de Constantin avait été construit avec d'anciens débris d'un arc de Trajan [4]; aujourd'hui on propose d'y voir un monument élevé à Dioclétien et dont Constantin changea le destinataire en faisant substituer son image à celle du vieil empereur [5]. Les sculptures de ce monument ont été maintes fois

[1] G. Boissier *op. cit.*, p. 53-55. — [2] G. Boissier, *op. cit.*, p. 56-59, a excellemment montré que le christianisme, étant universel, entraînait la distinction de la religion d'avec la nationalité, que le paganisme avait jusque-là confondues. La religion y était une des formes, la plus visible peut-être, de la nationalité ; les philosophes eux-mêmes en sont là; au contraire, les chrétiens affirment, avec Tertullien, *Ad Scapulam*, c. II, « qu'il n'appartient pas à une religion de faire violence à une autre; » avec Lactance, *Div. instit.*, V, XX, que « ce n'est pas en tuant les ennemis de sa religion qu'on la défend, c'est en mourant pour elle. Si vous croyez servir sa cause en versant le sang en son nom, en multipliant les tortures, vous vous trompez. Il n'y a rien qui doive être plus librement embrassé que la religion. » — [3] Toute cette question a été fort clairement exposée par G. Boissier, *op. cit.*, p. 59-63. — [4] G. Rohault de Fleury, *L'arc de triomphe de Constantin*, dans *Revue archéologique*, 1863, p. 245-252. — [5] A. J. B. Wace, *Studies in Roman historical reliefs*, dans *Papers of the British School at Rome*, 1907, t. IV, p. 270-276.

étudiées [1]; nous n'avons à parler que de l'inscription qui se lit sur l'attique du monument et se trouve répétée sur les deux faces [2] (fig 3250).

IMP·CAES·FL·CONSTANTINO MAXIMO·
P·F· AVGVSTO ·S·P·Q·R·
QVOD INSTINCTV·DIVINITATIS·MENTIS
MAGNITVDINE·CVM·EXERCITV·SVO
TAM·DE·TYRANNO·QVAM·DE·OMNI·EIVS
FACTIONE·VNO·TEMPORE·IVSTIS
REMPVBLICAM·VLTVS·EST·ARMIS
ARCVM·TRIVMPHIS·INSIGNEM·DICAVIT·

Beaucoup de savants ont pensé que cette inscription avait été retouchée à une époque postérieure à la dédicace du monument, et, en particulier, les mots INSTINCTV DIVINITATIS y auraient remplacé d'autres mots dont les traces seraient encore visibles. C'est l'opinion qui a été émise par Venuti [3], par Nibby [4], par Angelo Mai [5]; ce dernier propose même la formule DIIS·FAVENTIBVS et Borghesi, cité par G. Henzen, pense que *verba* Instinctu Divinitatis *in litura posita sunt; eorum loco olim verba legebantur* NVTV·IOVIS·O·M· *quorum vestigia satis clara adhuc exstare* [6]. J.-B. De Rossi aborda la question et commença par établir que la dédicace de l'arc de Constantin eut lieu en 315, c'est-à-dire postérieurement à plusieurs manifestations très claires de la profession publique de christianisme par l'empereur.

A l'aide des échafaudages élevés pour exécuter le moulage des bas-reliefs provenant de l'arc de Trajan [7], M. De Rossi put approcher de l'inscription et s'assurer que, d'un côté comme de l'autre de l'attique, le texte épigraphique en litige est gravé non pas sur des plaques de marbre rapportées, comme quelques auteurs l'avaient prétendu, mais sur les pierres mêmes de l'édifice, pierres qui provenaient de monuments plus anciens, ainsi que le prouvent les sculptures et les fragments d'inscriptions qu'on y remarque dans l'intérieur de l'arc. Il constata, en outre, qu'aucune partie de ces inscriptions dédicatoires n'a été ni martelée, ni refaite à aucune époque. Examinant ensuite le texte même, il prouva, par de nombreux exemples analogues, que l'expression INSTINCTV·DIVINITATIS n'était ni chrétienne ni païenne, et il exprima, en plein accord avec Léon Renier, l'opinion que cette formule était le résultat d'une transaction entre les nouvelles croyances du premier empereur chrétien et celles du sénat romain encore païen en majorité [8].

Cette inscription se trouve être ainsi le témoin monumental d'un état d'esprit général au lendemain de l'éclatant succès de 312. Tous, païens et chrétiens, y voyaient la main d'un dieu. Les chrétiens, avec toute raison, puisque le monogramme du Christ timbrait les boucliers des soldats vainqueurs; les païens, avec adresse, puisqu'ils arrangeaient un récit qui faisait intervenir des légions divines courant à l'aide de leur favori Constantin. Tous croyaient à une intervention surnaturelle que chacun tirait de son côté; aussi, quand le sénat de Rome voulut élever un arc de triomphe à peu de distance du Colisée, soucieux de flatter sans trop se compromettre et de satisfaire ce qui lui apparaissait sans doute comme une fantaisie religieuse peu durable sans s'y associer, il fit graver cette inscription à double sens qui rapportait à l'instigation de la Divinité l'heureuse inspiration qui avait donné la victoire. Chacun fut libre d'interpréter le texte suivant ses idées : les chrétiens par *divinitas* entendaient le Christ, les païens Jupiter ou Apollon et les sceptiques durent sourire du joli tour, sans se douter de la peine qu'il donnerait aux épigraphistes futurs, ce qui les eût encore plus divertis.

XIII. Donation de Constantin. — Le document désigné sous ce titre est un des plus célèbres parmi les actes diplomatiques. La date de sa rédaction nous eût dispensé d'en parler ici, si le vocable sous lequel il est universellement connu ne nous imposait d'en dire quelque chose.

La *Donation de Constantin* est une pièce assez étendue, dans laquelle l'empereur est censé raconter sa conversion et son baptême et concéder aux papes et au clergé romain des privilèges honorifiques considérables. Ce morceau, rédigé dans un style ampoulé et obscur, eût probablement passé inaperçu et pris rang parmi les apocryphes, si le rédacteur n'y avait glissé cette phrase qui décida de sa fortune :

« Nous voulons que la dignité pontificale ne soit pas avilie, mais qu'elle soit honorée plus que la dignité de l'empire terrestre et que notre puissance glorieuse; nous livrons donc et nous abandonnons à notre bienheureux pontife Sylvestre, pape universel, d'abord notre palais, comme il a été dit, ensuite la ville de Rome et toutes les provinces, lieux et cités de l'Italie et des régions occidentales. Nous voulons que tout cela soit à la disposition, sous la puissance et la juridiction de Sylvestre et des pontifes ses successeurs; nous le décrétons en vertu de la fermeté des censures impériales par notre sacrée divine ordonnance et notre pragmatique sanction, et nous voulons que ces dons restent toujours en la possession de la sainte Église romaine. » Constantin ajoute qu'il va transférer le siège de l'empire en Orient, « parce que là où le royaume sacerdotal et la capitale de la religion chrétienne ont été établis par l'empereur, il n'est pas juste que l'empereur de la terre conserve de l'autorité [9]. »

De faire remonter à Constantin une pareille rapsodie, il n'est plus question, mais la difficulté consiste à trouver la date vraisemblable et probable de sa rédac-

[1] A. Monaci s'est fait une spécialité de cette question. Cf. *Le sculture Aureliane sull' arco di Costantino*, dans *Bull. della Comm. archeol. comunale di Roma*, 1900, t. XXVIII, p. 75-116; *Dissertazioni dell' Accad. pontif. di archeol.*, 1901, p. 107-134; 1904, p. 1-23; 1907, t. IX; *Bull. della Comm. archeol. com.*, 1907, p. 251; E. Petersen, *I rilievi rondi dell' arco di Costantino*, dans *Mittheilungen des kaiserlich-deutschen archaeologischen Instituts. Rom. Abtheil.*, 1889, t. IV, p. 314-339, pl. XII; M. Monnel, dans *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, 1907, t. XIII, *La Palestina ed il labaro e le sculture dell' arco di Costantino*, p. 55-61; *Giornale arcadico*, 1906, p. 590-595, 664-671; S. Reinach, *Les têtes des médaillons de l'arc de Constantin à Rome*, dans *Revue archéologique*, 1910, p. 118-131; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 49-53, 57-60; réimprimé dans *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1913, p. 7-28. — [2] *Corp. Inscr. lat.*, t. VI, n. 1139; De Rossi, *L'iscrizione sull'arco trionfale di Costantino*, dans *Bullettino di archeologia cristiana*, 1863, p. 57-60 : « A l'empereur César Flavius Constantin, très grand, pieux, heureux, auguste, qui, par l'inspiration divine et par son génie, sut, dans une guerre légitime, venger la république à la fois du tyran et de sa faction, le sénat et le peuple romain ont dédié cet arc, monument de ses victoires. » Il existe un grand nombre de vues de l'arc de Constantin, voir entre autres A. H. Springer, *Handbuch der Kunstgeschichte*, t. I, *Altertum*, in-8°, Leipzig, 1911, p. 542, fig. 980. — [3] *Roma antica*, t. I, p. 12. — [4] Nardini, *Roma antica*, édit. Nibby, t. III, p. 211; Nibby, *Roma antica*, Rome, 1838, t. I, p. 447. — [5] Mai, *Scriptor. veter. nova collectio*, in-4°, Rome, 1831, t. V, p. 467. — [6] Orelli-Henzen, *Inscr. lat.*, t. III, p. 113. — [7] Ces moulages furent exécutés par l'ordre et aux frais de Napoléon III; ils se trouvent aujourd'hui au musée de Saint-Germain-en-Laye. — [8] L. Renier, *Communication des recherches nouvelles de M. De Rossi sur l'inscription de l'arc de Constantin et sur les questions qui s'y rattachent*, dans *Mémoires de l'Acad. des inscript. et belles-lettres*, 1877, t. XXV, p. 61-65. — [9] Hinschius, *Decretales pseudo-Isidorianae*, in-8°, Lipsiae, 1863, p. 229-251.

tion. Toutes les hypothèses ont été successivement essayées. Döllinger[1] place la *Donation* entre 752 et 774, et remarque qu'après 774 elle n'avait plus de raison d'être; Langen et J. Friedrich ont corroboré cette opinion de nouveaux arguments tirés de la diplomatique, tandis que H. Grauert y voit un produit d'origine franque, sorti de l'abbaye de Saint-Denis entre 840 et 850, opinion malencontreuse, réfutée par H. Brunner qui ramena le document en Italie et soutint qu'il y avait été composé dans le but de légitimer la séparation intervenue entre l'empire d'Orient et l'empire d'Occident et de démontrer la nécessité de l'intervention pontificale dans les élections impériales; en conséquence, il retardait l'apocryphe jusqu'en 816, nonobstant Martens qui voulait qu'il eût été composé par pièces et morceaux en 805 et au cours des années suivantes[2]. Tandis que H.-M. Colombier y voyait l'œuvre des clercs romains, mécontents du pape Conon, vers l'an 687, J. Langen montrait que la *Donation* fut composée au printemps de 778 par le pape Hadrien Ier pour établir les droits souverains de Rome sur la puissance franque en Italie, après avoir, deux ans auparavant, au moyen d'un autre apocryphe, le *Pactum Pippini*, tenté d'obtenir de Charlemagne la renonciation à ses droits sur l'Italie; enfin M. C. Bayet maintenait que la *Donation* a été fabriquée par un clerc romain, dans la seconde moitié du VIIIe siècle ou au commencement du IXe[3].

On sait qu'elle se rencontre pour la première fois dans une collection canonique antérieure au recueil du pseudo-Isidore, Bibl. nationale, ms. lat. *2777*, fol. 43-61, du IXe siècle[4], et le plus ancien témoignage qu'on en puisse rencontrer est de l'année 778, dans une lettre du pape Hadrien à Charlemagne : *Et sicut temporibus beati Silvestri romani pontificis, a sanctæ recordationis piissimo Constantino magno imperatore, per ejus largitatem sancta Dei catholica et apostolica romana Ecclesia elevata atque exaltata est, et potestatem in his Hesperiæ partibus largiri dignatus ; ita et in his vestris temporibus*, etc.[5]. « On aura beau discuter sur cette phrase, pour qui la lit sans prévention systématique, elle ne peut se rapporter qu'à la prétendue donation de l'Occident. Il est clair, en effet, que le pouvoir dont il est ici parlé n'est point le pouvoir spirituel, puisque celui-ci devait s'étendre à l'Orient aussi bien qu'à l'Occident[6]. » Hadrien en écrivant avait-il sous les yeux la fausse *Donation* à laquelle il aurait emprunté quelques expressions[7]? L'hypothèse est piquante, mais échappe à la vérification; elle importe d'ailleurs assez peu.

La *Donation* n'a pas été improvisée, son rédacteur a tiré parti de documents qui se laissent encore reconnaître[8], mais, comme nous l'avons souvent fait observer, rien n'est plus délicat que de rapprocher tel mot, tel lambeau de phrase de passages analogues, pour en conclure à un emprunt. Le *codex Carolinus*, le *Liber pontificalis* semblent offrir matière à des confrontations multiples, mais si menues qu'on ne saurait y découvrir les bases d'une démonstration. Dans la profession de foi, le rédacteur a pu se servir des constitutions impériales et des actes des conciles, comme aussi de la controverse entre chrétiens et juifs qui se trouve dans les *Acta Silvestri*. Dans la question des ordinations et du droit que revendique le pape, il est possible de retrouver un écho des récriminations de saint Grégoire le Grand à l'occasion d'une constitution de l'empereur Maurice : ce sont là des indices assez peu probants, parce qu'on peut les tirer à soi pour les faire servir dans une toute autre circonstance historique. Il nous paraît clair que ce n'est pas dans cette voie que nous trouverons l'éclaircissement des deux points décisifs, à savoir la date et le lieu d'origine de la *Donation*.

Si on lit attentivement la dernière partie de la *Donation*, on ne peut manquer de remarquer une série de dispositions supposant des circonstances historiques toutes particulières. « Une même pensée y domine : réunir à la puissance religieuse une puissance temporelle égale par les attributions à celle des anciens empereurs, mais qui se restreint soit à l'Occident, soit même à l'Italie, selon l'interprétation qu'on adopte. Constantin aurait démembré l'empire pour en assigner une partie à la papauté. » La tendance qui se fait jour est celle du temps, favorable à la concentration dans les mêmes mains du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel; tendance que le pape ne pourra réaliser à son profit que si, ayant rompu avec l'empire d'Orient, à la veille de graves événements pressentis en Occident, il peut se flatter de faire accepter sa haute ambition du roi des Francs. Ces conditions ne se rencontrent à aucune époque du règne de Pépin. « La grande ennemie de la papauté, la royauté lombarde, se maintient, quoique affaiblie. En 754, le pape semble, il est vrai, avoir regretté que le roi franc s'arrêtât trop vite et ne traitât point plus durement les Lombards[9], mais, d'autre part, ses ambitions n'étaient pas encore assez éveillées, sa rupture avec les grecs assez définitive. En 756, on vit mieux encore que Pépin était décidé à laisser subsister le royaume lombard, et il fallut se résigner à en prendre son parti. Étienne II, Paul Ier se plaignent souvent des Lombards, mais ils ne demandent point la destruction de leur royaume.

« Au contraire, en 774, lorsque l'armée franque assiégeait Pavie, la situation était toute différente : le pape, interrogeant les événements, pouvait croire que rien ne s'opposerait au succès de ses ambitions. Les persécutions toujours plus violentes de Constantin Copronyme contre les partisans des images, les intrigues continuelles des grecs avec les Lombards avaient achevé de troubler les rapports de la cour romaine et de la cour franque avec Byzance[10]. D'autre part, il était évident que la nouvelle guerre serait implacable, car Didier, mortellement blessé par le renvoi de sa fille, avait repoussé toutes les propositions de paix, et Charles, y eût-il répugné, allait être contraint de détruire cette royauté lombarde, qui d'ailleurs s'était

[1] J. Döllinger, *Die Papst-Fabeln des Mittelalters*, in-8°, München, 1863, p. 61 sq. — [2] Martens, *Die römische Frage unter Pippin und Karl dem Grossen*, 1881, p. 327-364 ; *Die General-Konzession Konstantins des Grossen*, in-8°, München, 1889, p. 18-27. — [3] Ch. Bayet, *La fausse donation de Constantin. Examen de quelques théories récentes*, dans *Annuaire de la faculté des lettres de Lyon*, 1884, p. 12-44. — [4] Cf. Maassen, *Bibliotheca latina juris canonici manuscripta*, 2e fasc., p. 218 sq. — [5] *Codex Carolinus*, n. 61; Jaffé, *Monumenta Carolina*, p. 199. — [6] Ch. Bayet, *op. cit.*, p. 16. — [7] C'est l'opinion de Langen. — [8] Dès le protocole, la formule d'invocation à la Trinité soulève une grosse difficulté, puisqu'on n'en peut apporter aucun exemple plus ancien dans les formules initiales. Il est vrai qu'on rencontre souvent cette invocation au VIIIe siècle dans le corps des pièces, par exemple, *cod. Carol.*, n. 9; *Liber diurnus*, n. 45, 75, 76, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 597. En outre, le scribe du IXe siècle a pu modifier le protocole d'après le goût de son temps; ceci se voit ailleurs. Cf. Th. von Sickel, *Das Privilegium Ottos I*, p. 79; *Acta Karolinorum*, t. I, p. 374. Précisément la formule d'invocation, dans le Privilège de Louis le Débonnaire de 817, diffère de celles qui étaient en usage à cette époque à la chancellerie impériale. De plus, l'invocation, sous la forme où elle se présente dans le protocole de la *Donation*, ne se rencontrerait pas en entier dans les actes officiels antérieurs au XIe siècle, ce qui oblige finalement à admettre que le faussaire en a combiné les éléments au lieu de copier littéralement. — [9] *Cod. Carol.*, n. 7. — [10] Cependant, au commencement même du pontificat d'Hadrien, les relations n'étaient pas rompues, et le pape, semble-t-il, reconnaissait toujours la suprématie impériale, ainsi qu'on le voit par l'affaire de Paul Afiarta. Mais, après 772, il avait cessé de dater ses actes par les années du règne des empereurs. Jaffé, *Regesta*, 2e édit., p. 289.

toujours montrée infidèle à ses engagements. Donc il n'y avait plus d'Italie byzantine, sauf dans le sud, et l'Italie lombarde allait disparaître. N'était-il point naturel que la papauté, qui avait déjà reçu une partie de cette riche succession, recueillît maintenant le reste? Et qui donc pouvait élever des prétentions sur l'héritage, sinon les papes qui, depuis 754, s'étaient posés en représentants de l'État romain en Occident, *res publica Romanorum* ? Le mot de « restitution » qu'ils avaient appliqué à l'exarchat convenait aussi justement à ces biens vacants au nord de l'Italie. Le moment était donc bien choisi pour établir, par des pièces officielles, que les droits de la papauté étaient légitimes et qu'elle les tenait du premier empereur chrétien.

« Cette entreprise eût cependant été déraisonnable, si l'on eût pu entrevoir la politique qu'allait suivre Charles; mais il ne semble pas que les contemporains aient soupçonné, pendant les premiers mois de 774, qu'il allait succéder à Didier. On s'était habitué à voir les Francs intervenir en Italie comme protecteurs et non comme conquérants. D'ailleurs Charles était jeune, on ne connaissait point son caractère, ses actes jusqu'alors semblaient révéler une nature fougueuse, passionnée, mais sans esprit de suite ni valeur politique : Hadrien, fin diplomate, ne parviendrait-il pas à s'emparer de ce prince barbare et à le conduire à son gré? Si Etienne II avait osé envoyer à Pépin et aux Francs une lettre de l'apôtre Pierre [1], ne serait-il pas encore bien plus facile de faire accepter au nouveau roi un diplôme de Constantin ? Il abandonnerait la Lombardie, reconnaîtrait la suprématie impériale du pape sur le reste de l'Occident.

« Donc, au début de 774, la partie de la *Donation* qui concerne la constitution de l'empire pontifical était une invention logique, vraiment politique, et dont tout semblait assurer le succès. Quelques mois plus tard, elle eût été imprudente et n'aurait eu d'autre résultat que de compromettre la situation du pape : le royaume lombard n'était que transformé et, d'autre part, Charles avait révélé sa politique. Cependant, si ce système a l'avantage de s'accorder avec les événements, on y peut faire deux graves objections : pourquoi n'est-il pas question de la fausse *Donation* dans aucun document relatif à 774 ? Pourquoi la première allusion qui s'y rapporte se trouve-t-elle dans une lettre de 778 ?

« D'après ce qu'il a été dit, la *Donation*, au moins sous la forme définitive où nous la connaissons, aurait été composée pendant le siège de Pavie, c'est-à-dire pendant une période pour laquelle il ne nous reste aucune lettre du pape au roi. Il ne serait donc guère juste de tirer argument du silence de documents qui n'existent pas. D'ailleurs, au point de vue où nous nous plaçons, la fausse *Donation* a été invoquée dans les négociations orales qui ont eu lieu lors du voyage de Charles à Rome aux fêtes de Pâques : le roi l'a écartée, a fait connaître ses projets, et la fameuse pièce a été mise de côté. On ne saurait s'étonner que les annalistes francs, si sobres de détails sur ce voyage, n'en aient point parlé. Le biographe d'Hadrien en savait peut-être plus long, mais il n'avait guère intérêt à raconter l'échec du pape. Donc, si la fausse *Donation* n'est mentionnée dans aucun document écrit de 774, c'est qu'elle n'a donné lieu à aucune négociation écrite.

« Quant à l'allusion qui y est faite dans la lettre de 778, il faut, pour en bien comprendre la valeur, examiner l'ensemble même du passage et non une phrase isolée. Il semble que depuis longtemps la correspondance d'Hadrien avec le roi ait été interrompue [2]; le pape vient d'éprouver une nouvelle déception : il espérait que Charles viendrait à Rome, et ce projet a été abandonné, sans qu'on prît même soin de l'en avertir. Donc ce n'est point pour lui le moment des grandes illusions et des grandes ambitions; il est triste et ne le cache point [3]. Cependant il ne veut point abdiquer tout espoir et il exhorte Charles à accomplir ses promesses; alors le roi acquerra des droits à une récompense céleste et à l'estime universelle. C'est à cet endroit qu'il parle de Constantin dans les termes qui ont été rapportés, puis il continue : *Ita et in his vestris felicissimis temporibus atque nostris, sancta Dei Ecclesia, id est beati Petri apostoli, germinet atque exultet et amplius quam amplius exaltata permaneat, ut omnes gentes, quæ hæc audierint, dicere valeant : « Domine salvum fac regem et exaudi nos in die qua invocaverimus te ; quia ecce novus christianissimus Dei Constantinus imperator his temporibus surrexit, per quem omnia Deus sanctæ suæ Ecclesiæ beati apostolorum principis Petri largiri dignatus est. » Sed et cuncta alia, quæ per diversos imperatores, patricios etiam et alios Deum timentes, pro eorum animæ mercede et venia delictorum in partibus Tusciæ, Spoletio seu Benevento atque Corsica simul et Sabinensi patrimonio beato Petro apostolo sanctæque Dei et apostolicæ romanæ Ecclesiæ concessa sunt..., restituantur. Unde et plures donationes in sacro nostro scrinio Lateranensi reconditas habemus.*

« Hadrien ne demande pas nettement à Charles d'exécuter la *Donation* de Constantin, il la rappelle sommairement, et il exhorte le roi en termes vagues à combler l'Église romaine de bienfaits. Après avoir rêvé, en 774, l'établissement d'un empire pontifical, il était difficile qu'il y renonçât au point de n'y plus même faire allusion. Il avait été contraint d'abandonner ses projets, mais en gardait le souvenir. Sous l'empire de cette obsession, il cherche à piquer l'amour-propre de Charles, mais on sent dans son langage le regret d'un espoir déçu. Aussi passe-t-il bientôt à d'autres arguments et à des revendications plus modestes. Voici donc quelle nous paraît être la suite des idées dans ce paragraphe : « Constantin a donné l'Italie à la « papauté. Vous devriez imiter sa conduite, afin qu'on « salue en vous un nouveau Constantin. Mais, si même « je laisse de côté cette donation, nous possédons bien « d'autres diplômes relatifs à des patrimoines en « Toscane..., etc. » Hadrien ne s'aperçoit même pas qu'il n'est guère d'accord avec lui-même, car, si Constantin avait cédé à la papauté toute l'Italie et tout l'Occident, pourquoi recourir à des pièces de bien moindre importance et où il ne s'agissait que de parcelles ? Il invoque la donation générale, mais en homme qui a subi sur ce point un échec et qui ne se fait point illusion, il se rabat sur d'autres documents : « J'aurais « voulu mieux, semble-t-il dire, mais du moins voici des « documents qui établissent mes droits sur tel et tel « territoire. » Pour ceux-ci, il est très affirmatif, il les a dans ses archives et il ajoute qu'il les envoie au roi par ses légats. Il ne propose rien de semblable pour le faux privilège de Constantin, parce qu'il a été déjà présenté et rejeté. C'est ce qui explique aussi pourquoi, dans la suite, Hadrien ne parle plus à Charles de la fausse *Donation*. Il l'a invoquée nettement en 774, plus timidement en 778; toutes ces démarches ont été inutiles, et il n'y reviendra plus. Pourtant cette invention, sur laquelle il avait fondé tant d'espoir en 774, lui tient

[1] *Cod. Carol.*, n. 10. — [2] La lettre précédente est de février 776. Il ne faut pas oublier cependant qu'il y a dans le *codex Carolinus* des lettres de date incertaine et qu'en outre ce recueil ne contient certainement pas toutes les lettres qui avaient été adressées par les papes aux Carolingiens avant 791. — [3] *Et dum adpropinquasset ipsum diem sanctæ Paschæ et nullam mandatum de adventu vestro suscepissemus aut de missis vestris secundum placitum, quod inter nos extiterat, valde tristes effecti sumus.*

toujours à cœur, il en a la mémoire toute pleine. Aussi, quand Irène, décidée à rétablir le culte des images, s'adresse à la cour de Rome et réclame son intervention, Hadrien, dans sa réponse, fait plusieurs emprunts à la fausse *Donation* [1]. Dès le début, il applique à Constantin et à Irène, mais au point de vue spirituel, les mêmes comparaisons louangeuses qu'il adressait à Charles en 778 [2]. Plus loin, c'est le récit de l'apparition de saint Pierre et de saint Paul à Constantin et de la guérison de l'empereur [3]. Il insiste sur la primatie de l'Église romaine et dans des termes qui rappellent la fausse *Donation* [4]. Quand il parle des donations de Charles, certaines expressions paraissent encore empruntées au privilège constantinien et à la lettre de 778 [5].

« Le mode de composition de la *Donatio Constantini* prête à l'incertitude. Si du premier coup on peut rattacher aux *Acta Silvestri* tout ce qui a trait à la maladie, à la guérison et à la conversion de Constantin, le problème reste entier pour ce qui regarde les privilèges accordés par Constantin à l'Église. A ce point de vue, on a signalé un défaut choquant dans la composition, qui se développe ainsi : 1° préambule, exposé des motifs; 2° constitution de la suprématie religieuse de l'Église de Rome; 3° action de grâces; 4° constitution de l'empire pontifical; 5° formules finales. On ne peut manquer d'être surpris, à l'instant où se termine l'action de grâces et où l'acte semble prendre fin, de voir surgir une incidente : *pro quo concedimus...* qui aborde les questions capitales du pouvoir impérial des papes, de l'assimilation des clercs romains aux fonctionnaires impériaux, de la cession de l'Italie ou de l'Occident. Une façon si inattendue de déchirer la trame d'un document est bien faite pour donner l'éveil : d'autres constatations ne sont guère plus rassurantes. Les parties IIe et IVe paraissent en contradiction ; d'un côté, on lit que Constantin a donné des patrimoines aux basiliques de Rome dans divers pays et notamment en Italie; de l'autre, qu'il a cédé au pape l'Italie et l'Occident. S'il n'y a point de contradiction absolue, les patrimoines cédés étant domaines particuliers de l'empereur, on peut cependant constater la double rédaction, s'inspirant l'une de la notice de Sylvestre au *Liber pontificalis*, l'autre de la situation de l'Italie en 774.

« Sans doute Hadrien, lorsqu'il rompait ouvertement avec les grecs au point de vue temporel, pouvait se préoccuper d'assurer le maintien de sa suprématie spirituelle sur l'Orient, et on s'expliquerait ainsi que la IIe partie ait été rédigée en 774, mais cependant le long développement qui lui est donné paraît répondre à d'autres circonstances. Là, en effet, le rédacteur se montre surtout désireux de défendre l'autorité dogmatique et disciplinaire de la papauté contre des dangers directs et pressants, il vise les patriarches d'Orient ou tout au moins l'un deux. En 774, Rome et Byzance étaient depuis longtemps en lutte, mais il n'y avait eu aucun incident particulier, ni cette année ni l'année précédente.

« En remontant plus haut, on pourrait songer au synode de Gentilly en 767. On négociait alors avec l'Orient; une ambassade franque, accompagnée de légats pontificaux, était allée à Constantinople; elle venait d'en revenir avec des envoyés impériaux. Un colloque dogmatique eut lieu à Gentilly; les représentants de l'empereur et ceux du pape discutèrent devant Pépin au sujet du culte des images et de la sainte Trinité. On peut rapporter à ces controverses une lettre où Paul Ier déclare qu'il est convaincu que Pépin saura défendre les intérêts de l'Église romaine, *quæ ad exaltationem sacrosanctæ spiritalis matris vestræ romanæ Ecclesiæ, caput omnium ecclesiarum Dei, atque orthodoxæ fidei pertinere noscuntur* [6]. A cette époque d'ailleurs, sur les quatre patriarches d'Orient, trois faisaient retour à l'orthodoxie et reconnaissaient la suprématie romaine; Paul Ier annonçait à Pépin l'arrivée d'un messager de Cosmas, patriarche d'Alexandrie [7]. Peu de temps après la mort de ce pape, Constantin, qui lui avait succédé par la violence, recevait la profession de foi de Théodose de Jérusalem, signée par Cosmas d'Alexandrie, Théodose d'Antioche et plusieurs métropolitains et évêques d'Orient [8]. Ces événements avaient une grande importance et Paul Ier, au moment de mourir, avait déjà écrit à Pépin une lettre dont le ton enthousiaste indique qu'il croyait l'unité de l'Église rétablie. Il se pourrait donc que ce fût vers la fin du pontificat de Paul Ier qu'on imagina toute une partie du document qui nous occupe, afin de mieux décider encore l'Église d'Orient à la soumission. A ceux qui hésitaient, on montrait que le fondateur même de Constantinople avait en quelque sorte dicté d'avance la conduite qu'ils devaient suivre [9]. »

Et précisément à cette époque l'attention de l'Église romaine se trouvait ramenée vers la légende de Silvestre et de Constantin. Paul Ier venait de fonder dans l'intérieur de sa propre maison un monastère consacré à saint Étienne et à saint Silvestre, doté d'une belle basilique, de précieuses reliques et d'opulents revenus. Une pièce intitulée *Revelatio Stephani papæ*, apocryphe mais néanmoins ancienne, dérive peut-être des *Acta Silvestri* et peut être rapprochée de la *Donation;* au point de vue de la conception et de la composition, les analogies sont assez frappantes. En résumé, à défaut de preuves directes, trois séries de preuves indirectes engageraient à placer sous le pontificat de Paul Ier une première rédaction de la *Donation* dite de Constantin où ne se serait pas trouvée la IVe partie, cette opinion s'accorderait avec l'administration intérieure de Rome, avec la situation du pape vis-à-vis d'une partie de l'Église d'Orient, enfin avec certains détails du style de cette pièce. Rechercher si la rédaction doit être placée avant ou après le synode de Gentilly serait téméraire. En tous cas, si même on acquérait la preuve que la *Donation*, sous cette première forme, fut citée à ce synode, ce ne serait point une raison de douter qu'elle ait été présentée en 774, après avoir été remaniée et étendue... Il n'y aurait rien là que de conforme aux habitudes de ce temps où on

[1] *P. L.*, t. XCVI, col. 1216 sq. — [2] *Sicut piæ memoriæ dominum Constantinum imperatorem, et beatam Helenam, qui fidem orthodoxam promulgaverunt atque sanctam catholicam et apostolicam spiritualem matrem vestram romanam Ecclesiam exultaverunt et cum cæteris orthodoxis imperatoribus, utpote caput omnium Ecclesiarum venerati sunt, ita vestrum a Deo protectum clementissimum nomen novum Constantinum et novam Helenam habentes...* — [3] Il est juste cependant de faire observer que les deux textes ne concordent pas littéralement; celui qui se trouve dans la lettre est plus détaillé, d'où on doit conclure qu'Hadrien s'est référé aux *Acta Silvestri*. — [4] *Cujus (Petri) sedes in toto orbe terrarum primatu fungens, caput omnium Dei Ecclesiarum constituta est... tenuit semper et retinet principatum... in ipso toto orbe terrarum ab ipso Redemptore mundi beato Petro apostolo principatus ac potestas data est et per eumdem apostolum, cujus vel immeriti vices gerimus, sancta catholica et apostolica romana Ecclesia usque hactenus et in ævum retinet principatum ac potestatis auctoritatem.* — [5] *Omnis Hesperiæ occiduæque partis barbaras nationes sub suis prosternens conculcavit pedibus... plura dona perpetuo obtulit possidenda, tam provincias quam civitates, seu castra et cetera territoria, imo et patrimonia... Sed et aurum atque argentum quotidie pro luminariorum concinnatione seu alimoniis pauperum non desinit offerendo.* C. Bayet, *op. cit.*, p. 21-27. Cf. A. Lapôtre, *L'Europe et le Saint-Siège à l'époque carolingienne*, in-8°, Paris, 1895, p. 209. — [6] *Cod. Carol.*, n. 39. — [7] *Cod. Carol.*, n. 40. La date de cette lettre n'est pas certaine. — [8] *Cod. Carol.*, n. 45. — [9] C. Bayet, *op. cit.*, p. 29-30.

interpolait sans hésitation des documents déjà connus. Si on remonte plus avant dans le passé, à bien d'autres moments les relations des papes avec l'Église d'Orient expliqueraient la déclaration de Constantin en faveur de l'Église romaine, mais on ne retrouverait pas, je crois, ces mêmes circonstances locales et particulières qui peuvent nous paraître secondaires, mais qui, pour les contemporains, ont une importance majeure.

La donation dite de Constantin est apocryphe, mais rédigée à une époque où de pareilles supercheries semblaient légitimes, pourvu qu'elles rendissent service et suppléassent aux textes authentiques disparus ou inexistants. Ceux qui la rédigèrent et en tirèrent parti ne se croyaient pas malhonnêtes et se tenaient pour bons chrétiens; ils faisaient dire à Constantin ce que Constantin — selon eux — aurait dû dire et ne s'arrêtaient pas à ces délicatesses dont peuvent faire cas critiques et historiens, mais auxquelles les hommes d'État ne se croient pas toujours tenus aussi rigoureusement.

XIV. Constantin et le pape Silvestre. — La légende de Constantin et de Silvestre tire son importance moins des faits qu'elle rapporte que du succès qu'elle a obtenu pendant tout le moyen âge [1]. Les hommes de ce temps s'en sont servis pour former leurs idées sur l'histoire des origines et du triomphe de la religion chrétienne; nous avons déjà une preuve de l'importance qu'ils lui ont accordée dans le fait que la Vie de Silvestre se rencontre en syriaque [2] en grec [3], et en latin [4]. La lettre dédicatoire, dont le destinataire n'est pas nommé [5], mentionne, parmi les sources employées par Eusèbe de Césarée pour la rédaction de l'*Histoire ecclésiastique*, un recueil en vingt livres d'actes des martyrs et de Vies des confesseurs et des saintes femmes choisies dans tout l'empire, puis, pour les grandes Églises apostoliques de Rome, d'Antioche, de Jérusalem, d'Éphèse et d'Alexandrie, les *gesta episcoporum* depuis saint Pierre jusqu'au IVe siècle. Le destinataire de la lettre a désigné la Vie de Silvestre pour être traduite du grec en latin; c'est donc Eusèbe de Césarée qui est donné comme l'auteur de la biographie.

Silvestre, romain, formé par le prêtre Cyrinus, héberge le chrétien Timothée, venu d'Antioche à Rome en temps de persécution, alors que les « pontifes » eux-mêmes s'y refusaient par prudence. Timothée prêche avec ardeur, il est arrêté par ordre du préfet Tarquinius, condamné, exécuté et Silvestre l'enterre près du tombeau de saint Paul, dans le jardin de Théona [6]. Pour ce fait, il est signalé, poursuivi, confesse la foi et échappe miraculeusement à la mort. Le pape Miltiade l'ordonne diacre et prêtre, bientôt il succède à Miltiade. Description de son enseignement et de son gouvernement. Modifications importantes provoquées par le voyage à Rome d'un évêque de Pamphylie, Euphronius ou Euphrosynus, et imposées à l'Église malgré les objections des grecs. Histoire d'un dragon enchaîné et enfermé par Silvestre dans une caverne. Tout ce qui précède ne touche que de bien loin à ce qui va suivre : la conversion de Constantin et d'Hélène.

Silvestre se cache dans une caverne du mont Syraptim pour fuir la persécution de Constantin [7]. Celui-ci, couvert de lèpre, ne peut cependant se résoudre à prendre un bain de sang d'enfants et les apôtres Pierre et Paul lui apparaissent et lui disent que l'évêque fugitif Silvestre le guérira dans le bain du baptême. Silvestre arrive, explique l'apparition des apôtres et prépare l'empereur à recevoir le baptême. La cérémonie s'accomplit, après un jeûne solennel, dans les bains du palais de Latran. Au moment où Constantin entre dans l'eau, une lumière éclate aux yeux de tous et l'empereur est guéri en même temps que régénéré. Les jours suivants se passent à promulguer des ordonnances favorables au christianisme, à prescrire des constructions d'églises. Le jour *de albis depositis*, Constantin se rend à la confession de saint Pierre et y creuse les fondements d'une basilique en l'honneur du prince des apôtres; le lendemain, inauguration au Latran d'autres travaux pour une nouvelle église, ensuite l'empereur proclame sa propre conversion et la liberté religieuse. L'impératrice Hélène apprend tout cela en Bithynie où elle habite, elle félicite son fils, tout en regrettant qu'il se soit fait chrétien, et non pas juif, la seule religion vraie. L'empereur, piqué, provoque un colloque entre évêques et rabbins en sa présence et en présence de sa mère, à Rome, le 13 août 315; Silvestre réduit en miettes l'argumentation des douze rabbins contre la Trinité et l'Incarnation. C'est fini, quand un rabbin opère un prodige : il chuchote le nom de Jéhovah à l'oreille d'un taureau qui s'écroule, mort : Silvestre ressuscite l'animal; cette fois, la partie est gagnée. Hélène se convertit ainsi qu'une multitude considérable.

Fondation de Constantinople, invention de la sainte croix et renvoi pour le reste à l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe.

Le texte latin est original, comme il ressort de plusieurs détails caractéristiques [8], il est rédigé à Rome et les textes grecs et orientaux n'en sont que des traductions plus ou moins remaniées. Mais pour être rédigé à Rome, le fond du récit n'est pas romain, il semble sorti d'un milieu bien informé et d'une plume exercée, mais fort aise de trouver un prétexte de

[1] Cf. Döllinger, *Die Papstfabeln des Mittelalters*, in-8°, München, 1863, p. 52-61; Lipsius, *Die Edessenische Abgar-Sage*, p. 84-86; A. Frothingham, *L'Omelia di Giacomo di Sarug*, dans *Memorie della reale Accademia dei Lincei, sc. mor.*, 1882, t. VIII; L. Duchesne, *Liber pontificalis*, in-4°, Paris, 1886, t. I, p. CIX-CXVI. — [2] Brit. Mus., ms. *Add. 17202*, VI-VIIe siècle, dans Land, *Anecdota syriaca*, t. III, p. 46-76; Brit. Mus. ms. *Add. 12174*, plus diffus que le précédent. Cf. A. Frothingham, *op. cit.*, p. 20; ces deux textes sont traduits du grec avec une grande liberté et indépendamment l'un de l'autre. — [3] Lipomanus et Surius, *Vitæ sanct.*, 31 déc., t. VI, p. 1173-1187, donnent une traduction latine d'une Vie grecque de saint Silvestre du Métaphraste, mais l'édition et les manuscrits de Paris du Métaphraste ne contiennent pas de Vie de saint Silvestre. Ms. Bibl. nat., fonds grec, n. *513*, publié par Combéfis, *Illustrium Christi martyrum triumphi*, 1659, p. 254 sq.; et le même texte mieux conservé se retrouve dans plusieurs mss. de la même bibliothèque, précédé d'une préface qui attribue à Eusèbe de Césarée un recueil d'actes des saints et évêques contenant la Vie de Silvestre. Cet ouvrage d'Eusèbe, pour la partie concernant Silvestre, aura été traduit dans une langue étrangère, puisque l'auteur de la version grecque dit qu'il l'a traduite (du grec). Comme on ne traduit pas du grec en grec, il est clair que l'auteur de cette préface et du texte qui la suit écrivait dans une autre langue et c'est son ouvrage qui aura été retraduit en grec. Ms. Bibl. nat., fonds grec, *1448*, texte signalé par Combéfis, *op. cit.*, p. 337, entièrement différent du précédent pour le début, après quelques pages il se conforme au précédent; c'est évidemment une autre tentative de traduction. — [4] Tous les manuscrits latins de la Vie de Silvestre concordent, sauf les coupures, abréviations et transpositions si communes dans les lectionnaires liturgiques. C'est en latin que nous possédons le texte original publié par Mombritius, *Sanctuarium, sive Vitæ sanctorum collectæ ex codicibus mss.*, Milan, 1475 (?), t. II, fol. 279; les passages manquants ont été donnés dans *Anal. bollandiana*, t. I, p. 613, et dans *Catalogus cod. hagiogr. bibl. reg. Bruxellensis*, p. 5, 119. — [5] Un évêque probablement, il est ainsi désigné : *domine sancte ac beatissime pater*. — [6] Timothée, personnage réel. Cf. férial philocalien, au 22 août. — [7] Persécution provoquée par les conseils de Maximiana, fille de Dioclétien et épouse de Constantin. — [8] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. CXII-CXIII.

montrer l'étendue de ses connaissances qui n'ont rien de spécifiquement romain. Fait à noter, il ne s'est conservé à Rome aucun vestige de la légende dans les monuments épigraphiques ou figurés, antérieurs au xe siècle, bien qu'on ne puisse douter que de tels monuments aient existé, depuis le viiie siècle, dans les églises qui portaient le vocable de saint Silvestre.

Les *Actus beati Silvestri* ne sont pas antérieurs à la fin du ve siècle, et l'*index* du pseudo-Gélase nous apprend que l'Église romaine n'en autorisait pas la lecture publique. Un peu plus tard, l'auteur du *Liber pontificalis* accueille la légende, mais avec précaution. Il se borne à accepter les faits du baptême et de la guérison de la lèpre, précédés de la retraite de Silvestre sur le mont Syraptim, enfin il localise soigneusement le souvenir du baptême de Constantin dans le baptistère de la basilique constantinienne du Latran. L'historiette, écartée par l'Église de Rome, par saint Grégoire le Grand, par saint Jérôme, saint Isidore et Cassiodore, finit par triompher et s'imposa grâce à Grégoire de Tours, à Bède et au *Liber pontificalis* [1].

XV. Baptême de Constantin. — Dans les *Actus beati Silvestri* comme dans la *Donatio Constantini*, on aperçoit clairement tout un verbiage sans conséquence, mais qui sert de garniture à un fait qu'on s'efforce de faire admettre; dans les *Actus*, c'est le baptême de Constantin à Rome, par le pape, qui est le point important. On ne peut pas dire que la tradition d'où dérive cet épisode ait pris naissance sur le sol de Rome. Il n'y en a pas la moindre trace ni dans les œuvres des écrivains, historiens, poètes, orateurs, ni dans les pièces officielles, ni dans la liturgie, ni dans les inscriptions, jusqu'au viiie siècle. Le succès du livre de Silvestre se limite à quelques auteurs obscurs, à quelques demi-savants, pour ne rien dire de moins, presque tous contemporains de sa première apparition. S'il avait eu derrière lui une véritable tradition locale, celle-ci aurait bien réussi en quatre siècles à trouver une expression publique; en particulier, le baptistère de Latran, théâtre de l'événement et du miracle principal, en aurait conservé quelque vestige dans ses mosaïques et dans ses longues inscriptions monumentales. Or il n'en est rien; avant le livre de Silvestre, la tradition officielle est muette et son silence persiste deux ou trois siècles après la publication de ce récit. Nous sommes ici en présence d'un cas tout différent de celui que nous offrent les *Gesta martyrum*. Ceux-ci peuvent se charger d'embellissements, se compliquer d'épisodes adventices, contredire sur certains points l'histoire et la chronologie, devenir même tout à fait incroyables : il y a, à côté d'eux, il y avait avant eux, une tradition monumentale représentée par le tombeau du saint avec ses embellissements successifs, et une tradition de culte, représentée par la célébration non interrompue de l'anniversaire. Cette double tradition est indépendante des récits qui se conservent ou se forment autour de la tombe sainte; alors que ceux-ci s'altèrent, elle se maintient fixe et pure. On peut d'ailleurs la remonter, par l'étude des anciens documents liturgiques et par la classification des monuments; en suivant cette double chaîne, on parvient à constater qu'elle se rattache immédiatement au fait dont elle perpétue le souvenir.

« Mais aussi ce fait est un fait réel, tandis que la lèpre de Constantin et sa guérison miraculeuse dans une piscine baptismale de Rome sont des faits indiscutablement faux, qu'on ne saurait admettre sans se révolter contre les règles fondamentales de la critique historique[2]. Or la formation d'une légende comme celle-ci, sur le théâtre même où les événements qu'elle raconte sont censés s'être produits, est une véritable impossibilité, au moins pour le temps que nous considérons. Au temps de Théodoric et de Cassiodore, la culture intellectuelle était encore assez répandue; l'imagination populaire ne pouvait pas tout oser, contenue qu'elle était par la science des gens instruits, clercs et laïques. En de telles conditions, l'origine locale de la légende est en rapport étroit avec la réalité du fait : si le fait est vrai, la légende peut être indigène; s'il ne l'est pas, la légende a dû se produire ailleurs; elle est importée [3]. »

Le légende ne procède pas de Zosime, dont nous avons mentionné le récit travesti de la conversion de Constantin. Zosime fait de l'empereur un assassin repentant, la légende ne voit en lui que l'héritier de la politique persécutrice; d'ailleurs le récit de Zosime peut s'accorder en dernière analyse avec le baptême *in extremis* à Nicomédie, attesté par Eusèbe, qui en fut peut-être témoin oculaire. Le légende atteste une série d'événements prodigieux, tous publics : persécution ordonnée par Constantin, sa maladie, fuite de Silvestre, apprêts d'un bain de sang, baptême de l'empereur, fondation de basiliques, réunion solennelle du sénat, colloque contradictoire avec les rabbins, taureau foudroyé et ressuscité, lèpre de l'empereur guérie.

Tout ceci n'a pu prendre naissance à Rome, parce que c'est un long parti pris contre toutes les traditions historiques enracinées dans le monde romain; au contraire, si nous nous tournons vers la Syrie et l'Arménie, nous y trouvons une légende d'un Constantin persécuteur, lépreux, baptisé et guéri par le pape, légende accueillie par deux Orientaux du ve siècle. Moïse de Khorène, arménien, et Jacques de Sarug, syrien monophysite [4], n'ont dû accueillir cette légende que si elle avait obtenu dans leurs parages une autorité analogue à celle dont elle jouira en Occident au temps où le pape Hadrien la citera dans sa lettre au second concile de Nicée, à celle qu'elle possédera à Constantinople quand le chroniqueur Théophane lui sacrifiera le récit d'Eusèbe. Au moment où on lui fait place dans des compositions littéraires, la légende doit avoir à peu près un demi-siècle de popularité, en sorte qu'on peut reporter ses origines, dans le monde syro-arménien, vers le commencement du ve siècle. Moïse de Khorène est plus précis et semble plus rapproché des *Actus Silvestri*, il ajoute même tel détail sur l'intervention du roi Tiridate qu'on lui laissera pour compte; mais le thème est d'allure tout orientale; un roi païen lépreux, guéri par le baptême, c'est un retour à la légende d'Abgar d'Édesse, laquelle était déjà en crédit au début du ive siècle; c'est aussi un retour à la légende de Tiridate, roi d'Arménie, consignée par la Doctrine d'Addaï et l'Histoire d'Agathange. Le parallélisme des trois légendes est rigoureux. Le sujet, un roi, païen ou persécuteur, est atteint d'un mal odieux, la lèpre ou la folie, que la médecine et la magie sont impuissantes à guérir. On recourt à un saint du Christ : Addaï, Grégoire, Silvestre; le malade est guéri, le roi se fait baptiser, le royaume se convertit du même coup. Sauf des variantes dont il est aisé de rendre compte, on peut conclure à un lieu d'origine commun et situer la légende du baptême de Constantin dans la région mésopotamienne, autour d'Édesse et de Nisibe.

« Venue de la lointaine Syrie, la légende merveilleuse de la conversion de Constantin et d'Hélène y retourna d'assez bonne heure, un siècle environ après son apparition en Occident. Avant la fin du vie siècle, le « livre de Silvestre » se lisait en grec dans les monastères

[1] *Liber pontificalis, texte, introduction et commentaires*, édit. Duchesne, in-4°, Paris, 1886, t. I, p. cxv. — [2] Ch. de Smet, *Principes de la critique historique*, Paris, 1883, p. 137 sq. — [3] L. Duchesne, *Liber pontificalis*, 1886, t. I, p. cxvi. — [4] L'homélie de Jacques est postérieure de quelques années à 473.

de Jérusalem et en syriaque sur les bords de l'Euphrate. Dans sa forme nouvelle, la légende s'était plutôt ornée d'épisodes accessoires que modifiée dans ses lignes essentielles; elle paraît avoir supplanté assez rapidement l'ancien récit, dont il demeura cependant quelques traces, dans l'Histoire arménienne de Moïse de Khorène et dans l'homélie de Jacques de Sarug[1]. »

XVI. Christianisme de Constantin. — Le premier empereur chrétien a-t-il jamais été chrétien ? Baptisé par un arien, la question nous paraît insoluble si on se retranche derrière la possibilité d'une formule baptismale altérée conformément aux doctrines de l'hérésie arienne; cependant, rien ne nous autorise, rien même ne nous invite à soutenir l'hypothèse d'une formule invalide. Dès lors, acceptons comme un fait historique la conversion de Constantin et son baptême *in extremis*. Ce n'est pas que nous soyons très soucieux de réclamer Constantin pour le christianisme, le meurtrier de son beau-père et de son beau-frère et du jeune enfant de ce dernier, le bourreau de sa femme Fausta et l'assassin de son propre enfant Crispus, l'empereur sanglant que nulle expiation, nul argument ne lavera jamais devant les hommes de la tache livide du sang de cette dernière et pure victime. Quelque répugnance qu'on puisse éprouver pour l'auteur de ces crimes, Constantin, depuis l'année 312, appartient au christianisme. Sans doute il garde du sang sur les mains, mais il n'en est pas moins chrétien et croyant.

Lui-même, tout le premier, est convaincu qu'il est chrétien et n'en saurait douter quand il entend les évêques lui dire qu'il est l'instrument choisi par la Providence, celui à qui « Dieu prend la peine de se révéler pour lui dévoiler les projets de ses ennemis[2]. » Aussi est-ce au dieu des chrétiens qu'il fait honneur de son triomphe sur Maxence comme de son triomphe sur Licinius et il a si bien profité des affirmations épiscopales que, dès lors, c'est lui qui invite ses nouveaux sujets à considérer comment « Dieu l'a pris par la main pour le conduire des rivages de la mer de Bretagne et des pays où le soleil se couche jusqu'aux extrémités de l'Orient[3]. » Il s'offre en exemple et se donne comme un argument. Vers la fin de sa vie, écrivant au roi de Perse, Sapor, pour lui recommander les chrétiens disséminés dans ses États, il lui rappelle que lui, Constantin, enfant de l'Église, a été comblé de prospérité et a fait le bonheur de ses sujets[4].

Chrétien à sa façon, assurément, laquelle n'était pas la meilleure, il n'est ni un philosophe qui a comparé les doctrines, ni un idéaliste qui a cherché la beauté morale, ni un vaillant que le spectacle d'une longue persécution a conquis au parti éprouvé injustement; c'est un habile homme qui a passé avec armes et bagages au service du maître qui récompense le plus libéralement ses adorateurs et que la réalité des prospérités terrestres et immédiates a séduit et entraîné plus que la perspective de l'apothéose et de la divinisation futures. « Ce sont là des sentiments médiocres, je le reconnais, et qui manquent tout à fait d'élévation et de désintéressement; mais l'ardeur avec laquelle Constantin les exprime, l'insistance qu'il met à y revenir, prouvent qu'il en était profondément pénétré. Son langage, quand il les développe, n'est jamais celui d'un indifférent ou d'un comédien; on voit qu'il dit vraiment ce qu'il pense. Son christianisme peut paraître matériel et grossier, mais, quoi qu'on dise, il était sincère. Voilà, je crois, un point hors de doute. L'autre conclusion qu'on peut tirer des textes n'a pas moins d'importance. Il me semble qu'ils nous permettent de contrôler le récit que les historiens de l'Église nous ont fait de sa conversion. On peut croire, en effet, qu'il employait, pour convertir les autres, les moyens qui l'avaient lui-même converti; il leur redisait sans doute ce qu'il s'était dit pour se convaincre, et nous sommes en droit de regarder les exhortations qu'il leur adresse comme une sorte de confidence qu'il nous fait de sa propre histoire[5]. »

XVII. Canonisation de Constantin. — « Tandis que les païens en faisaient un dieu[6], les chrétiens en ont fait un saint, » a écrit Lebeau[7]. En réalité, ce ne fut que dans les églises orientales qu'on fit la part si belle à Constantin. Dès le IVe siècle, son tombeau attira des hommages, bientôt transformés en une invocation régulière et solennelle de son nom. Mais comme Charlemagne, qui ne trouva pour le canoniser qu'un antipape, Constantin joua de malheur et ne recruta de dévots que parmi les ariens[8]. Après l'extinction de l'arianisme, le culte subsista dans l'Église orthodoxe, laquelle ne chercha pas trop à démêler si c'était la sainteté de la vie privée, les services de la vie publique ou les accointances hérétiques des dernières années qui avaient valu à Constantin cette apothéose. A y regarder de trop près, on risquait de se convaincre qu'il y avait disproportion flagrante entre l'œuvre et l'homme. L'instrument providentiel qui décida la conversion officielle de l'empire au christianisme n'était peut-être ni un homme de génie ni un saint. Les latins, gens de sens rassis, s'en aperçurent de bonne heure; ni les flagorneries d'Eusèbe, ni les calomnies de Zosime ne parvinrent à les entraîner, et l'Église de Rome, sans perdre la mémoire des services, sut garder le souvenir des fautes et des chutes.

Le culte de Constantin fut d'abord concentré dans trois églises de Constantinople et dans diverses églises provinciales[9]; il fut ensuite implanté isolément dans des contrées éloignées où l'on avait transporté divers ossements du célèbre empereur : ainsi s'explique le vocable de saint Constantin et son culte en Angleterre, en Sicile, en Calabre, en Bohême.

Chez les grecs, la fête de saint Constantin se célèbre le 21 mai avec celle de sa mère sainte Hélène. En Occident, des populations de tempérament frondeur, jugeant l'œuvre de Constantin d'après les maux qu'entraînait son système politique et les guerres incessantes entre ses fils, eurent tôt fait de tenir le souverain tant adulé pour un prince néfaste, et bientôt les barbares se chargèrent d'offrir de nouveaux sujets de préoccupation. En Orient, l'arianisme livra ses grandes batailles pendant les règnes qui suivirent celui de Constantin, dont il exalta le nom, le mérite et à qui il fit une réputation de thaumaturge. Les grands traits de sa carrière furent seuls retenus, tout ce qui diminuait le prestige fut écarté et oublié, ainsi l'empereur incarna quelques idées très simples, très accessibles au peuple, il devint le souverain chrétien, le protecteur de l'Église, le destructeur du paganisme, le pourfendeur de l'hérésie; on serait populaire à moindres frais; cependant, pour étoffer cette sainteté, on s'avisa de faire rejaillir l'éclat plus incontestable de la sainteté d'Hélène sur son fils en

[1] L. Duchesne, *op. cit.*, p. CXX. — [2] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. I, c. XLVII. — [3] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. II, c. XXIV, XLII. — [4] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. IV, c. IX. — [5] G. Boissier, *La fin du paganisme*, 1891, t. I, p. 46-47. — [6] Cf. E. Beurlier, *Le culte impérial*, in-8°, Paris, 1891; Beugnot, *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, t. I, p. 111-113. — [7] Lebeau, *Histoire du Bas-Empire*, édit. de Saint-Martin, Paris, 1824, t. I, p. 389. — [8] Philostorge, *Hist. eccles.*, II, c. XVIII, parle d'hommages presque divins rendus à Constantin dans le siècle qui suivit sa mort. — [9] *Acta sanct.*, mai t. V, p. 12-14, donnent un ancien canon faisant connaître la vénération attachée au tombeau et les lieux où on rendait à Constantin un culte spécial. Cf. F. Nève, *L'Arménie chrétienne et sa littérature*, 1886, Louvain, p. 157-177; Nilles, *Kalendarium manuale*, in-8°, Œniponte, 1839.

les fêtant tous deux le même jour; bien fin, dès lors, celui qui pourrait lésiner dans l'expression de sa dévotion.

Il y avait encore autre chose. Qu'on se rappelle le travail infatigable des empereurs et des patriarches de Constantinople pour faire de la capitale une « seconde Rome », bien mieux, une « nouvelle Rome »; pour rivaliser avec le pontificat romain et justifier les prétentions à l'indépendance spirituelle, sinon à la suprématie. En face de la tombe de l'apôtre Pierre on érigeait la tombe du grand empereur qu'on proclamait sans détours « égal aux apôtres. » Ce qui n'était pour les uns qu'admiration sincère, aveugle, était pour les autres calcul politique et instrument provocateur d'un mouvement séparatiste.

Faute de posséder saint Pierre, on réclame à outrance celui qu'on assimile à saint Paul; c'est ainsi que, dans la littérature des *menées*, nous voyons Constantin qualifié : Κωνσταντῖνε ἰσαπόστολε; ἀποστόλων ἰσότιμε, et même une fois : Κωνσταντῖνε ἀπόστολε. Comme saint Paul, il a reçu directement du ciel sa vocation, comme l'apôtre des nations il a été instruit directement par le Christ; et Tillemont ne peut se retenir de faire remarquer que, ce faisant, les « nouveaux Grecs font paroître leur génie porté à la flatterie et à l'exagération. Quelque sainteté qu'on veuille attribuer à Constantin, il y a bien de la différence entre les autres saints et les apôtres, entre les brebis et les chefs du troupeau, entre les fondemens de l'Église et ceux qui se sont appuyés sur ces fondemens, entre ceux qui ont donné leurs travaux, leur sang et leur vie pour établir la foi et ceux qui l'ont étendue par des voies qui sont communes à la vérité et à l'erreur [1]. »

L'Église arménienne ne se montra guère moins accueillante à Constantin que l'Église grecque, elle lui donna le titre de saint et fit sa commémoraison le 21 mai, avec celle de sainte Hélène [2].

XVIII. Bibliographie. — Bon nombre de travaux ont été cités dans les notes de la présente étude; on n'a pas cru devoir les transcrire tous à nouveau.

J. H. Albani, *Liber pro oppugnata romani pontificis dignitate et Constantini donatione*, in-fol., Col. Agripp., 1547; in-fol., Venetiis, 1584. — P. Allard, *Histoire des persécutions*, t. v, *La persécution de Dioclétien*, in-8°, Paris, 1908, p. 220-347. — F. G. Allaria, *Dell'apparizione della croce all' imperatore Costantino (an. dell' era Chr. 312)*, *conferenza storica*, in-8°, Alba, 1887. — H. Altus, *Donatio Constantini facta Sylvestro papæ*, in-4°, Helmstadii, 1703. — Arendt, *Ueber Constantin und sein Verhältniss zum Christenthum*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1834, t. III, p. 387. — L. Arrhenius, *Dissertatio historica de Constantino Magno*, in-4°, Upsalæ, 1719; *Refutatio commenti de donatione Constantini Magni*, in-8°, Upsalæ, 1729. — B. Aubé, *De Constantino imperatore, pontifice maximo, dissertatio*, in-8°, Lutetiæ, 1861. — J. B. Aufhauser, *Konstantins Kreuzesvision in ausgewählten Texten*, in-12, Bonn, 1912. — F. Balduinus, *Constantinus Magnus, sive de Constantini imperatoris legibus ecclesiasticis atque civilibus commentariorum libri II*, in-8°, Basileæ, 1556; édit. Joach. Cluten, in-8°, Argentorati, 1612; præf. N. H. Gundling, in-8°, Lipsiæ, 1727. — N. Baring, *Dissertatio epistolica de crucis signo a Constantino Magno conspecto*, in-8°, Hannoveræ, 1645. — D. Bartolini, *Come Costantino Augusto imperatore innalzasse in Roma i primi sacri edifizi del culto cristiano, dissertazione*, dans *Atti dell'Accademia Rom. archeol.*, 1852, t. XII, part. 1, p. 231-308. — P. Batiffol, *La conversion de Constantin et la tendance au monothéisme dans la religion romaine*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, 1913, t. III, p. 132-141. — *Les étapes de la conversion de Constantin*, dans même revue, 1913, p. 178-188. — C. Bayet, *La fausse Donation de Constantin, examen de quelques théories récentes*, dans *Annuaire de la faculté des lettres de Lyon*, 1881, t. II, p. 12-44. — E. Becker, *Konstantin der Grosse, der neue Moses, Die Schlacht am Pons Milvius und die Katastrophe am Schilfmerr*, dans *Zeits. f. Kircheng.*, 1910, t. XXXI, p. 161-171. — G. Biasotti, *La grande battaglia di Costantino contro Massenzio da Saxa rubra al Pons Milvius, 28 ottobre 312*, in-8°, Roma, 1912. — G. Boissier, *La conversion de Constantin*, dans *Revue des deux mondes*, 1886, t. LXXVI, p. 51-72; *L'édit de Milan*, dans même revue, 1887, t. LXXXII, p. 520-527; réimprimés dans *La fin du paganisme. Étude sur les dernières luttes religieuses en Occident au VIe siècle*, 1891, t. I, p. 11-99. — Bonneau, *La Donation de Constantin*, in-12, Lisieux, 1879. — J. Fr. Borchmann, *Dissertatio historico-critica de labaro Constantini Magni*, in-4°, Hafniæ, 1700. — Th. Bott, *Constantin le Grand et sa position entre le paganisme et le christianisme, essai historico-critique*, in-8°, Colmar, 1874. — Th. Brieger, *Constantin der Grosse als Religionspolitiker, kirchengeschichtlicher Beitrag*, in-8°, Gotha, 1880. — A. de Broglie, *L'Église et l'empire romain au IVe siècle*, in-8°, Paris, 1856, t. I-II; *Deux portraits de Constantin*, dans le *Correspondant*, 1888, t. CXVII, p. 589-611; réimprimé dans *Histoire et diplomatie*, in-8°, Paris, 1889, p. 217 sq. — H. Brunner, *Das Constitutum Constantini*, dans *Festgabe Rud. von Gneist gewidmet*, 1888, p. 3-35; H. Brunner et K. Zeumer, *Die Constantinische Senkekungsurkunde. I. Das Constitutum Constantini. II. Der älteste Text*, in-8°, Berlin, 1888. — J. Burckhardt, *Die Zeit Constantin's des Grossen*, in-8°, Basel, 1853; 2e édit., Leipzig, 1880. — J. Busæus, *Disputatio theologica de baptismo Constantini Magni*, in-4°, Moguntiæ, 1589. — C. Carassai, *La politica religiosa di Costantino il grande e la proprietà della Chiesa*, dans *Archivio storico della Soc. rom. de stor. patria*, 1901, t. XXIV, p. 97-157. — J. Castelli, *Intorno al battesimo di Constantino imperatore, dissertazione*, dans *La scienza e la fede*, Nap., 1870, t. XI, p. 201-219. — C. Cavedoni, *Ricerche critiche intorno alle medaglie di Costantino Magno e de' suoi figliuoli insignite di tipi e di simboli cristiani*, dans *Opusc. relig.-lett.-moral.*, 1858, t. III, p. 57-61; *Nuove ricerche critiche intorno alle medaglie Constantiniane insignite dell' effigie della croce*, dans même recueil, 1850-1859, t. IV, p. 53-63; *Appendice alle ricerche critiche d'altri segni cristiani*, t. V, p. 86-105. — P. Fr. Chifflet, *Dissert... II. De loco, tempore et cæteris adjunctis conversionis magni Constantini ad fidem christianam...*, in-8°, Parisiis, 1676. — J. Ciampini, *De sacris ædificiis a Constantino Magno constructis, synopsis historica*, in-fol., Romæ, 1693, et dans les *Opera*, Romæ, 1747. — Ach. Coen, *Di una leggenda relativa alla nascità e alla gioventù di Costantino Magno*, dans *Arch. stor. di storia patria*, 1880-1882, t. IV, p. 1-55, 293-316, 535-561; t. V, p. 33-66, 489-541; cf. A. Wesselofsky, dans *Romania*, 1885, t. XIV, p. 137-143. — H.-M. Colombier, *La Donation de Constantin*, dans *Études religieuses*, 1877, IVe série, t. XI, p. 801-829. — A. Crivellucci, *Gli editti di Costantino ai provinciali della Palestina e dell' Oriente*, dans *Studi storici*, 1894, t. III, fasc. 3; *I documenti della Vita Constantini*, dans recueil cité, 1898, t. VII,

[1] Tillemont, *Histoire des empereurs*, in-4°, Paris, 1720, t. IV, p. 271-272. — [2] Je ne m'attarde pas au titre d'évêque du dehors donné à Constantin. On a montré que c'était un contresens sur le texte d'Eusèbe, *Vita Constantini*, l. IV, c. XXIV. Constantin dit ceci : « Moi aussi je suis évêque, seulement, vous, vous êtes évêques des chrétiens; moi, je pourrais dire que j'ai été établi par Dieu évêque des païens. » Tillemont, *op. cit.*, t. IV, p. 293; E.-Ch. Babut, *Évêque du dehors*, dans *Revue critique*, 1909, p. 362-364.

p. 411-429, 453-459. — E. Dallus, *Dissertatio di baptismo Constantini*, in-4°; Hafniæ, 1696. — Dancoisne, *Médaillon inédit de Constantin le Grand*, dans *Revue numismatique*, 1869-1870, IIe série, t. XIV, p. 316-318. — K. Demetriades, *Die christliche Regierung und Orthodoxie Kaiser Constantins d. Grossen, eine hist. Studie*, in-8°, München, 1878. — J.-G. Desroches, *Le labarum, Étude critique et archéologique*, in-8°, Paris, 1894. — I. von Döllinger, *Die Papst-Fabeln des Mittelalters*, 2e édit., p. 72-125; *Civiltà cattolica*, 1864, Ve série, t. X, p. 303-330. — L. Duchesne, *Le dossier du donatisme*, dans *Mél. d'archéol. et d'hist.*, 1890, t. X, p. 607-624. — V. Duruy, *Les premières années du règne de Constantin (305-323)*, dans *Comptes rendus de l'Acad. d. sc. moral.*, 1881, t. XVI, p. 737-765; *La politique religieuse de Constantin*, dans même recueil, 1882, t. XVII, p. 185-227, et *Revue archéologique*, 1882, t. XLIII, p. 96-110, 155-175; *Les conditions sociales au temps de Constantin*, dans *Comptes rendus*, etc., 1882, t. XVIII, p. 729-772; *Histoire des Romains depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'invasion des barbares*, in-8°, Paris, 1884, t. VII. Cf. L. Duchesne, dans *Bulletin critique* 1884, t. V, p. 488-492. — J.-B. Du Voisin, *Dissertation critique sur la vision de Constantin*, in-12, Paris, 1774. Cf. *Journal des sçavans*, 1774, p. 452-459. — J.-A. Fabricius, *Dissertatio de cruce Constantini Magni, qua probatur eam fuisse phænomenon in halone solari, quo Deus usus sit ad Constantini animum promovendum*, in-4°, Hamburgi, 1706. — E. Ferrero, *I titoli di vittoria di Costantino*, dans *Atti dell' Accad. scien. di Torino*, 1896-1897, t. XXXII, p. 657-663; *I titoli di vittoria dei figli di Costantino*, dans recueil cité, 1897-1898, t. XXXIII, p. 59-63; *Mogli e figli di Costantino*, dans recueil cité, t. XXXIII, p. 376-388; *Ancora de figli di Costantino*, dans recueil cité, 1898-1899, t. XXIV, p. 131-136. — Feuardent, *Médailles de Constantin et de ses fils portant des signes du christianisme*, dans *Revue numismatique*, 1856, IIe série, t. I, p. 247-255, pl. VII. — F. M. Flasch, *Constantin der Grosse als erster christlicher Kaiser*, in-8°, Würzburg, 1891. — P. Franchi de Cavalieri, *Di un frammento di una Vita di Costantino nel codice greco 22 della biblioteca Angelica*, dans *Studi-documenti di stor. e diritto*, 1897, t. XVIII, p. 89-131. — J. Friedrich, *Die Constantinische Schenkung*, in-8°, Nördlingen, 1889; *Zur Entstehung des Liber diurnus*, dans *Sitzungsberichte der phil.-philos. und histor. Classe d. k. bayer. Akad. d. Wissensch.*, München, 1890, p. 102-141. — E. A. Fromman, *De codicis sacris jussu Constantini ab Eusebio curatis*, in-4°, Coburgi, 1761. — M. Fuhrmann, *Historia sacra de baptismo Constantini Magni*, in-4°, Romæ, 1743; Viennæ in Austria, 1747. — F. X. Funk, *Konstantin der Grosse und das Christentum*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1896, t. LXXVII, 469-482. — G. Gaggia, *La conversione e la religione di Costantino*, dans *Scuola cattolica*, 1913, mai-juin. — R. Garrucci, *Esame critico e cronologico della numismatica Costantiniana portante segni di cristianesimo*, in-8°, Roma, 1858; *Des signes de christianisme qui se trouvent sur les monnaies de Constantin et de ses fils, avant et après la mort de Licinius*, dans *Revue numismatique*, 1866, IIe série, t. XI, p. 78-110, 2 pl.; *Vetri ornati di oro*, in-4°, Roma, 1884, append. — M. Gédéon, Δύο παλαιὰ κείμενα περὶ Κωνσταντίνου τοῦ Μεγάλου, dans Ἑλληνικά, ἀλήθεια, 1902, t. XXII, p. 221-230. — Cl.-Xav. Girault, *Dissertation historique et critique sur le lieu où la croix miraculeuse apparut à Constantin et à son armée*, dans *Magasin encyclopédique*, in-8°, Paris, 1810. — Fr. Görres, *Die Verwandtenmorde Constantin's des Grossen. Beiträge zur Geschichte des diocletianisch-constantinischen Zeitalters*, dans *Zeitschrift fur wissensch. Theologie*, 1887, t. XXX, p. 313-377; *Die Religionspolitik des Kaisers Constantins I. Beiträge zur Geschichte der diocletianischen Christenverfolgung*, dans même recueil, 1888, t. XXXI, p. 72-93; *Weitere Beiträge zur Geschichte des constantinischen Zeitalters*, dans même recueil, 1890, t. XXXIII, p. 206-215. — H. Grätz, *Die Herrschaft des Christentums durch Konstantins Bekehrung*, dans *Monats. f. Judent.*, 1886, p. 416 sq. — H. Grauert, *Die Konstantinische Schenkung, eine historisch-kritische Untersuchung*, in-8°, München, 1883. — H. Grisar, *Die vorgeblichen Beweise gegen die Christlichkeit Constantins des Grossen*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1882, t. VI, p. 585-607. — M. Grossius, *Dissertatio de Donatione Constantini Magni*, in-4°, Lipsiæ, 1620. — F. Grossi-Gondi, *La battaglia di Costantino M. a « Saxa rubra »*, dans *Civiltà cattolica*, 1912, t. IV, p. 385-403. — J. Guidi, *Il battesimo di Costantino imperatore*, dans *Nuova antologia*, 1883, IIe série, t. XLI, p. 41-52. — W. Hartmann, *Konstantin der Grosse als Christ und Philosoph in seinen Briefen und Erlassen*, in-8°, Fürstenwalde, 1902. — A. Hauck, *Zur Donatio Constantini*, dans *Zeitschrift f. kirch. Wiss.*, Leben, 1888, t. IX, p. 201-207. — J. A. Heickel, *Eusebius Werke*, in-8°, Leipzig, 1902; *Kritische Beiträge zu den Constantin Schriften des Eusebius*, 1911. — E. Heydenreich, *Incerti de Constantino Magno ejusque matre Helena libellus*, in-8°, Lipsiæ, 1879; trad. franç, par de Laigue, dans *Rev. internat.*, 1887, t. XV, p. 132, 142, 292-308; *Konstantin der Grosse in den Sagen des Mittelalters*, dans *Deutsche Zeitschr. Gesch. wiss.*, 1893, t. IX, p. 1-27; *Zu den Sagen über Constantin's des Grossen Jugend*, dans recueil cité, 1895, t. XII, p. 153-154; *Griechische Berichte über die Jugend Constantins des Grossen*, dans *Griech. Stud. Herm. Lipsius*, 1894, p. 88-101. — J. Hildebrand, *Dissertatio de Donatione Constantini M. Silvestro papæ, ut aiunt, facta*, in-4°, Helmstadii, 1703. — Th. Hodgkin, *Italy and her invaders*, in-8°, Oxford, 1899, t. VII, p. 135 sq. — C. F. Hofmann, *Dissertatio de Constantini Magni sepulchro*, in-4°, Lipsiæ, 1759. — H. Hülle, *Die Toleranzerlasse römischer Kaiser für das Christentum bis zum Jahre 313*, in-8°, Berlin, 1895. — M. Jacutius, *Syntagma quo adparentis magno Constantino crucis historia complexa est universa*, in-4°, Romæ, 1755. — J. G. Jani, *Schediasma historicum de patria Constantini Magni*, in-4°, Wittebergæ, 1716. — J. Jenks, *Heidentum und Christentum des Kaisers Konstantin des Grossen*, in-8°, Sereth, 1907; *Kaiser Konstantin der Grosse als Gesetzgeber*, dans *III Jahresbericht des k. k. Franz-Josef Staatsgymnasium in Sereth*, in-8°, Sereth, 1909. — G. Haufmann, *Eine neue Theorie über die Konstantinische Schenkung*, dans *Augsb. allgem. Zeitung*, 1884, Beil., 14-15. — J. P. Kirsch, *Die Heimat der Konstantinischen Schenkung*, dans *Römische Quartalschrift*, 1909, t. XXIII, p. 110-114. — A. Knöpfler, *Konstantins Kreuzesvision*, dans *Histor.-politische Blätter für kathol. Deutschland*, München, 1908, t. CXLI, p. 183-199. — M.-A. Kugener, *Constantin et l'art fulgural des haruspices*, dans *Revue de l'instr. publ. en Belgique*, 1913, t. LVI, p. 183-189. — Lamprecht, *Die römische Frage von König Pippin bis auf Kaiser Ludwig den Frommen*, in-8°, Leipzig, 1889, p. 117 sq. — L. Landucci, *Una celebre costituzione dell' imperatore Costantino, saggio esegetico*, in-8°, Padova, 1886. — J. Langen, *Entstehung und Tendenz der Konstantinischen Schenkungsurkunde*, dans *Histor. Zeitschrift*, 1883, IIe série, t. XIV, p. 413-435. — H. Laven, *Konstantin der Grosse und das Zeichen am Himmel*, in-8°, Trier, 1902. — H. Leclercq, voir *Dictionn.*, t. II, au mot BYZANCE, col. 1364 sq.; au mot CAVALIERS AU PORTAIL DES ÉGLISES, col. 2690 sq. — G. Lentner, *Dissertatio de Constantino Magna non ex rationibus politicis christiano*, in-4°, Lipsiæ, 1711. — E. Lœning, *Die Entstehung der Konstantinischen Schenkungs-Urkunde*, dans *Histor. Zeitschrift*, 1890, t. XXIX, p. 193-239. — A. de Long-

périer, *Lettre... sur un médaillon de Constantin le Grand*, dans *Revue numismatique*, 1864, IIe série, t. IX, p. 112-117. — Th. Lorin, *Essai sur le labarum et plus spécialement sur l'étymologie de ce mot*, dans *Travaux de l'Acad. de Reims*, 1856-1857, t. XXV, p. 277-292. — A. Lupi, *Thesis historicæ, chronol., critic., philolog., ad vitam S. Constantini Magni imperat. augusti*, in-4°, Panormi, 1736; *Dissertaz., lettere ed altre operette*, Faenza, 1785, t. I, p. 267-292, dans G. Gori, *Symbolæ litterar.*, Florentiæ, 1752, t. IX, p. 133-176. — F. W. Madden, *Christian emblem on the coins of Constantine I the Great, his family and his successors*, in-8°, London, 1877. — C. Maes, *Il primo trofeo della croce eretto da Costantino il Grande nel Foro Romano ossia la VI e la VII delle colonne onorarie del Foro*, in-8°, Roma, 1901. — T. M. Mamachi, *De cruce a Constantino visa et de evangelicae hronotaxi*, in-8°, Florentiæ, 1738. — A. Mancini, *La pretesa Oratio Constantini ad sanctorum cœtum*, dans *Studi storici*, 1894, t. III, p. 92-117. — W. Martens, *Die falsche General-Konzession Konstantins des Grossen sogenannte Konstantinische Schenkung* in-8°, München, 1889; *Beleuchtung der neuesten Kontroversen über die römische Frage unter Pippin und Karl dem Grossen*, München, 1898, p. 151 sq. — E. Maurice, *La visione di Costantino* (*Saggio critico*), dans *Fides et labor*, 1913, t. V, p. 53-67. — J. Maurice, *Numismatique constantinienne*, 3 vol., 1908, 1912, t. I : Iconographie et chronologie des empereurs romains, les ateliers monétaires de Rome, d'Ostie, d'Aquilée, de Carthage, de Trèves; t. II : La dynastie héracléenne dans l'empire des Gaules, la dynastie solaire des seconds Flaviens, l'empire chrétien, politique religieuse, descriptions historiques des émissions monétaires; t. III : La persécution de Maximin Daza. Dénominations des espèces monétaires de bronze. Description historique des émissions monétaires des quatre ateliers d'Orient; un grand nombre de dissertations depuis l'année 1900 publiées par l'auteur sont insérées dans l'ouvrage définitif qu'elles préparaient; nous les citons dans les notes de notre étude. — D. G. Moller, *Disputatio de labaro Constantiniano*, in-4°, Altorfii, 1696. — Th. Mommsen, I. *Sopra una iscrizione scoperta in Frisia*. II. *Nuovo esemplare dell' editto « de accusationibus » di Costantino*, dans *Bull. dell' Istit. dirit. Rom.*, 1889, t. II, p. 129-135. — R. Mowat, *Notice sur quelques bijoux d'or au nom de Constantin*, dans *Mém. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1889-1890, p. 321-336. — E. Mühlbacher, *Die Constantinische Schenkung in der deutschen Reichskanzlei*, dans *Mittheil. d. Instit. œsterr. Gesch. forsch.*, 1881, t. II, p. 115-116. — E. J. H. Muench, *Ueber die Schenkung Constantin's, Beitrag zur Literatur und Kritik der Quellen des kanonischen Rechts und der Kirchengeschichte*, in-8°, Freiburg im Breisgau, 1825. — R. Netzhammer, *Constantin cel Mare si România*, in-8°, Bucuresti, 1913. — F. Nève, *Constantin et Théodose devant les églises orientales, étude tirée des sources grecques et arméniennes*, dans *Revue catholique*, 1857, Ve série, t. III, p. 356-364, 401-414, 507-521; *L'Arménie chrétienne*, 1886, p. 155-177. — J. Nicolai, *De Constantini baptismo, ubi, quando et a quo fuerit celebratus, historica dissertatio*, in-12, Paris, 1680. — W. Ohnesorge, *Der Anonymus Væsii de Constantino*, Inaug. dissert., in-8°, Kill, 1885. — ***, *Origine de la donazione di Costantino secondo il Döllinger*, dans *Civiltà cattolica*, 1864, t. X, p. 303-330. — G. Pagani, *L'editto di Costantino dato in Milano nel 313*, dans *Pensiero Ital.*, 1892, t. IV. — Papebrochius, *Comment. hist.*, dans *Acta sanct.*, 1685, maii t. V, p. 12-27; cf. t. VII, p. 825. — L. Parmentier, *Lettre de Constantin au sujet de la construction de l'église du Saint-Sépulcre à Jérusalem*, dans *Rev. archéol.*, 1909, t. XIV, p. 42-51. — E. Pears, *The campaign against paganism, A. D. 324*, dans *English historical review*, 1909, t. XXIV, p. 117. — Penon, *Des monnaies de Constantin le Grand relatives à la Provence*, dans *Répert. trav. soc. stat. de Marseille*, 1866, VIe série, t. III, p. 76-82. — J. M. Pfattish, *Die Rede Konstantins des Grossen an die Versammlung der Heiligen*, dans *Strassburger theolog. Studien*, in-8°, Freiburg, 1908, t. IX, p. 4. — H. Phillips, *Worship of the sun : the story told by a coin of Constantine the Great*, in-4°, Philadelphia, 1880. — R. Pichon, *Les derniers écrivains profanes*, in-12, Paris, 1906, p. 98-108. — Pinton, *Le donazioni barbariche ai papa, loro importanza pero l'ordine del potere temporale della Chiesa*, in-8°, Roma, 1890. — Reginald Pole, *De baptismo Constantini Magni imperatoris*, in-4°, Romæ, 1562; in-8° Dilingæ, 1562; in-4° Venetiis, 1563; in-fol., Lovanii, 1567. — Ch. Renel, *Les enseignes romaines*, dans *Le musée belge*, 1905, t. IX, p. 305-312. — J.-G. Revellat, *Notice sur une remarquable particularité que présente toute une série de milliaires de Constantin le Grand*, dans *Revue archéologique*, 1883, IIe série, t. II, p. 39-48, 69-78, 148-155. — H. Thédenat, dans le *Bull. crit.*, 1885, t. VI, p. 69-73. — I. Rinieri, *Le labarum. I. Padri della Chiesa*, Roma, 1912. — G.-B. De Rossi, *Sull' arco di Costantino*, dans *Bull. di arch. crist.*, 1863, t. I, p. 49-53, 57-60, 86-87; 1864, t. II, p. 38-39. — J.-B. De Rossi et G. Gatti, dans *Bull. comm. di archeol. munic. di Roma*, 1890, t. XVIII, p. 291-293. — J.-G. Rossignol, *Virgile et Constantin le Grand*, in-8°, Paris, 1845. — Sagmüller, *Die Konstantinische Schenkung im Investitur-Streit*, dans *Theol. Quartalschrift*, 1902, t. LXXXIV, p. 89-110. — L. de Saint-Victor, *Apparition de la croix à l'empereur Constantin le Grand*, dans *Analecta juris pontificii*, 1873, t. XII, p. 389-401. — Chr. Samartsides, Περὶ τοῦ ἐπιφανέντος Κωνσταντίνῳ τῷ Μεγάλῳ σημείου καὶ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ ἐτύμου τῆς λέξεως Λάβαρον, dans le *Constant. philol. Sullogos*, 1891, p. 35-47. — F. Savio, *La conversione di Costantino Magno e la Chiesa all' inizio del secolo IV*, dans *Civiltà cattolica*, 1913, p. 385-397. — G. Scheffer-Boichorst, *Neuere Forschungen über die Konstantinische Schenkung*, dans *Mittheil. d. Instit. österr. Gesch. forsch.*, 1889, t. X, p. 302-325; 1890, t. XI, p. 128-146. — Th. Schermann, *Eine Renaissance in der christlichen Kunst des IV Jahrhunderts*, dans *Histor.-politische Blätter*, 18 févr. 1905. — O. Schmidt, *Zur Beurtheilung Constantinus des Grossen*, in-4°, Duisburg, 1863. — W. Schnyder, *L'editto di Milano ed i recenti studi critiche che lo riguardano*, dans *Atti della pontif. Accad. rom. di archeol.*, 1903, IIe série, t. III. — B. Schremmer, *Labarum und Steinaxt*, in-8°, Tübingen, 1911. — V. Schultze, *Untersuchungen zur Geschichte Konstantin's des Grossen*, dans *Zeitschrift für Kirchengesch.*, 1885, t. VII, p. 343-371; 1886, t. VIII, p. 517-542; *Konstantin der Grosse und seine Söhne, römische Kaiser*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 1901, t. X, p. 757-773; *Quellen-untersuchungen zur Vita Constantini des Eusebius*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1893, t. XIV, p. 505-555; *Gesch. d. Unterganges des gr.-röm. Heidentums*, 2 vol., Iéna, 1887, 1892. — E. Schwartz, *Kaiser Konstantin und die christliche Kirche*, in-8°, Leipzig, 1913. — A. Scultetus, *Confutatio Cæs. Baronii de baptismo Constantini Magni*, in-4°, Neustadii, 1607. — Otto Seeck, *Die Zeitfolge der Gesetze Constantins*, dans *Zeitschrift d. Savigny Stiftung*, 1889, t. X, p. 1-44, 177-251; *Zur Chronologie Constantin's* dans *Hermès*, 1902, t. XXXVII, p. 155-156; *Die Verwandtenmorde Constantin's des Grossen*, dans *Zeitschrift für wissensch. Theologie*, 1890, t. XXXIII, p. 63-77; *Die Bekehrung Constantin's des Grossen*, dans *Deutsche Rundschau*, 1891, t. XIII, p. 59-70; *Die Anfänge Constantins des Grossen*, dans *Deutsche Zeitschrift Gesch. wiss.*, 1892, t. VII, p. 41-107,

189-281; *Die Urkunden der Vita Constantini*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1897, t. XVIII, p. 321-345; *Geschichte des Unterganges der antiken Welt*, in-8°, Berlin, 1887; *Das sogenannte Edict von Mailand*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1891, t. XII, p. 381 sq. — L. Seuffert, *Constantins Gesetze und das Christentum*, in-4°, Würzburg, 1891. — A. Steuchus, *Contra Laurentium Vallam de falsa donatione Constantini libri II*, in-8°, Lugduni Batavorum, 1545. — E. A. Stückelberg, *Der Constantinische Patriciat; ein Beitrag zur Geschichte der späteren Kaiserzeit*, in-6, Basel, 1891. — J. Strzygowski, *Die Konstantins-Schale des British Museum*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1908, t. XVII, p. 275; cf. t. XI, p. 671. — G. E. Teutzel, *Examen fabulæ Romanæ de duplici baptismo Constantini Magni*, in-4°, Wittebergæ, 1683. — Tillemont, *Histoire des empereurs*, in-4°, Paris, 1697, t. IV, p. 76-311, 613-634. — G. Toderini, *La costantiniana apparizione della croce difesa contro... G. A. Fabrico*, in-4°, Venezia, 1773. — F. W. Unger, *Die Bauten Constantin des Grossen am heiligen Grabe zu Jerusalem*, in-8°, Göttingen, 1866. — Laurentius de Valla, *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio*, édit. princ. d. Ulric von Hutten, Moguntiæ, 1518. — H. Vincent, *Un vestige des édifices de Constantin au Saint-Sépulcre*, dans *Revue biblique*, 1907, nouv. série, t. IV, p. 586-607. — Al. Visconti, *Dissertazione sopra la cristianità di Costantino Magno, dimostrata co monumenti e con le medaglie e sopra il nimbo usato ne' ritratti di esso imperatore*, dans *Atti della Accademia Rom. di archeol.*, 1835, t. VI, p. 207-228.— A de Waal, *Konstantinische Gemälde in der lateranische Basilika*, dans *Röm. Quart.*, 1912, p. 94-96. — J. J. Weidener, *Dissertatio de Constantino Magno, signo crucis Christi in nubibus viso, ad christianismum inaugurato*, in-4°, Rostochii, 1703. — L. Weiland, *Die Konstantinische Schenkung*, dans *Zeitschrift für Kirchengesch.*, 1889, t. VII, p. 137-160, 185-210. — D. Westphalen, *La date de l'avènement au trône de Constantin le Grand suivant Eusèbe et les médailles*, dans *Revue numismatique*, 1887, IIIe série, t. V, p. 26-42. — J. de Witte, *Note de la légende monétaire de Constantin le Grand*, dans *Revue numismatique*, 1868, IIe série, t. XIII, p. 337-344. — J. Chr. Wolf, *Disputatio de visione crucis Constantino Magno in cœlo oblata*, in-4°, Witteburg, 1706. — J. Wordsworth, *Constantine the Great and his sons*, dans *Diction. of christian biography*, 1877, t. I, p. 623-654. — Th. Zahn, *Constantin der Grosse und die Kirche*, in-8°, Hannover, 1876. — K. Zeumer, *Der älteste Text des Konstitutum Konstantini*, dans *Festgabe für Rudolf von Gneist*, in-8°, Berlin, 1888. — F. Zinkeisen, *The donation of Constantine as applied by the Roman Church*, dans *English historical review*, 1891, p. 625-632.

H. Leclercq.

2. CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE et le livre des Cérémonies de la cour de Byzance. — I. Le livre des *Cérémonies*. II. Cérémonies religieuses. III. Cérémonies civiles. IV. Cérémonies profanes. V. Topographie. VI. Bibliographie.

I. Le livre des Cérémonies. — « Léon VI, dit le Sage, empereur de Constantinople, ayant légiféré pour le plus grand bien de ses peuples, leur interdit le concubinat à la romaine [1] (voir Concubinat, col. 2494) et les mit en garde contre les deuxièmes noces qu'il tenait pour péché; quant aux troisièmes noces, cela passait les bornes, « les bêtes elles-mêmes, « un grand nombre du moins, quand elles ont perdu « leur femelle, se résignent au veuvage [2], » aussi ces intempérants du mariage devaient être soumis aux peines ecclésiastiques. Cependant Léon VI, après avoir installé sans pudeur ses propres concubines dans le palais impérial, voulut reconnaître à son épouse délaissée les mérites qu'il lui avait fait gagner et, sitôt morte, la fit canoniser [3]. Cela fait, il se remaria avec une de ses maîtresses, Zoé, fille de Stylien, qui ne fit que passer. Il la remplaça par Eudokia, qu'il épousa en troisièmes noces, quoi qu'en pussent dire ou penser « les bêtes elles-mêmes, » et ce ne fut pas tout; après Eudokia, il convola en quatrièmes noces avec une concubine, Zoé Carbonopsina, sœur de saint Théophane, l'historien [4]. Bien lui en prit, au reste, puisque ce mariage donna naissance à Constantin VII, le Porphyrogénète. Ce ne fut pas l'opinion des contemporains, car ce mariage et le titre d'impératrice décerné à Zoé provoquèrent un schisme [5]. »

L'enfance, la vie privée et le règne de Constantin VII resteront en dehors du cadre de nos études [6], mais dans l'œuvre littéraire considérable du Porphyrogénète se trouve un écrit qui doit trouver sa place parmi les monuments des époques plus anciennes, c'est le livre des *Cérémonies*.

Le livre des *Cérémonies* est une compilation curieuse et indigeste qui, heureusement pour nous, antiquaires, ne présente presque rien d'original. C'est une œuvre mal venue, mal composée, dont le titre est loin d'apprendre tout ce que le recueil renferme. En voici la description :

Outre les cérémonies religieuses, civiles ou militaires, on trouve : 1° (l. I, c. XCI-XCVII) une série de morceaux contenant l'histoire de l'accession au trône des empereurs Léon Ier, Anastase, Justin Ier, Justinien, Nicéphore Phocas; or, comme presque tous ces princes ont été élevés sur le trône par les révolutions ou par la guerre civile, l'intérêt de ces morceaux est purement historique et les cérémonies n'y sont en rien représentées;

2° (l. II, c. XL) inventaire détaillé des objets précieux renfermés dans divers oratoires du palais;

3° (l. II, c. XLI) inventaire d'une des garde-robes impériales;

4° (l. II, c. XLII ?) « indication, en abrégé, de tous les empereurs qui, depuis le très grand et très pieux Constantin, ont régné dans la grande et fortunée Constantinople » (manquant) [7];

5° (l. II, c. XLII) liste des tombeaux d'empereurs que renfermaient l'église des Saints-Apôtres et quelques autres sanctuaires;

6° (l. II, c. XLIV-XLV) état des dépenses faites dans les deux expéditions de Crète [8] : on y indique non seulement les sommes d'argent données à chaque officier ou soldat, mais encore, avec la dernière exactitude, les dépenses du matériel; on y compte les haches, les chaudrons, les houes, les hottes, les cordages de navire et les cordes d'arcs, les clous, les crochets, les crampons, etc., c'est en quelque manière un « état de mobilisation » au Xe siècle;

7° (l. II, c. LVI ?) une Vie d'Alexandre le Grand, comprenant quatre-vingt-quatorze faits (manquant);

[1] Novelle XCI, édit. Zachariæ de Lingenthal, t. III, p. 187; *Corpus juris*, édit. Kriegel, t. III, p. 821. — [2] Novelle XC, édit. Zachariæ de Lingenthal, t. III, p. 186; *Corpus juris*, édit. Kriegel, t. III, p. 820. — [3] Sainte Théophano. — [4] Théophane est appelé μητρόθεος, oncle maternel de Constantin VII. — [4] A. Rambaud, *L'empire grec au Xe siècle. Constantin Porphyrogénète*, in-8°, Paris, 1870. — [5] Né en 905, associé par son père à l'empire en 911, sous la régence de 913 à 920, il a régné effectivement de 920 à 944, mais encore sous l'impérieuse tutelle de son collègue Lécapène; enfin, de 944 à 959, il gouverna seul, et ces quinze dernières années sont en somme les seules de son gouvernement personnel. — [7] Ce chapitre est indiqué à la table des matières placée en tête du livre II, mais ne se retrouve pas dans le corps de l'ouvrage. Le Constantin qu'on mentionne est Constantin le Grand. — [8] Sous Léon VI (903) et sous Constantin VII (959).

8° (l. II, c. LVII ?) un traité de physique « sur l'admirable instinct des animaux, » plus une « élévation vers Dieu, » plus un traité de morale en cinquante « discours ».

On peut juger, disait avec raison A. Rambaud [1], du désordre d'un ouvrage où des matières si étrangères au sujet qu'il traite ont réussi à trouver place. L'ouvrage se divise en deux livres séparés par deux appendices consacrés aux choses militaires. Dans le livre II, on retrouve des matières qui semblent égarées, ainsi les chapitres I-XXXVI du livre I, exclusivement consacrés aux cérémonies religieuses qui ont lieu dans le palais ou à l'église, semblent avoir été amputés des chapitres II et VI-XIII du livre II, relatifs à d'autres cérémonies religieuses. Encore au l. I, c. XLIII-LIX, on traite du cérémonial à observer dans les promotions aux diverses dignités et le même sujet reparaît dans les chap. III-V, XXIV-XXV, XXXIII-XXXIV du livre II. Également pour les jeux de l'Hippodrome et les danses dans le palais, la matière est disjointe entre le livre I, chap. LXI-LXXIII, et le livre II, chap. XXXII, XXXV, XXXVI.

Le livre II semble donc, en plusieurs parties, comme un *auctarium* du livre I, destiné à offrir au lecteur certains renseignements qu'il n'a pu trouver dans celui-ci. Cette bizarre distribution se trouve expliquée jusqu'à un certain point dans la préface du livre II. L'auteur de cette préface déclare que, pour le livre I, il n'a eu qu'à compiler les auteurs existants; pour le livre II, au contraire, il n'a eu d'autres sources que la tradition. Le livre I serait la reproduction d'anciens cérémoniaux, le livre II serait les usages courants et inédits. Au lieu de fondre les deux livres, de combiner ou du moins de rapprocher les chapitres traitant des mêmes matières, il a préféré distinguer les deux parties d'origine et d'autorité si différentes.

Mais si les renvois qui doivent avoir lieu du livre I au livre II s'expliquent de cette manière, il n'en est plus ainsi dès qu'il s'agit de rendre compte du bouleversement de ce livre II où les chapitres traitant des mêmes matières sont isolés les uns des autres et où tant de morceaux étrangers au cérémonial, nous l'avons vu, sont venus prendre place.

Avant de rechercher les sources de la compilation, il importe de savoir ce qu'a prétendu faire le compilateur. Dans la préface du livre des *Cérémonies*, Constantin VII a exposé clairement son dessein et son but, qui était de faire revivre les traditions anciennes auxquelles il attachait une « importance essentielle, » car, selon lui, ce cérémonial fastueux et compliqué contribuait à rendre « la majesté impériale plus belle et plus admirable aux yeux de l'univers, » au sein duquel elle paraissait comme un reflet de l'ordre et de l'harmonie répandus par le Créateur [2]. « Ainsi, le cérémonial n'est pas seulement l'expression liturgique et rituelle de la politesse. La pompe des cérémonies, le faste de la cour, l'ordonnance majestueuse des processions, la raideur hiératique du *basileus* assis sur son trône sont, pour Constantin VII, un moyen d'assurer à l'empire la continuité et d'augmenter sa puissance. En fixant pour l'éternité les règles du protocole, il avait suscité une œuvre qui, dans sa pensée, devait, plus qu'aucune autre, lui créer un nouveau titre de gloire devant la postérité et perpétuer à jamais le renom et la majesté de l'empire byzantin.

« Pour nous, le livre des *Cérémonies* présente un autre intérêt. En faisant revivre cette vie de cour avec son continuel gala, il évoque un des côtés les plus caractéristiques de cette civilisation éprise de luxe et révèle une quantité de traits de mœurs et d'habitudes sociales. La cérémonie reflète un milieu; elle est l'expression d'une société parvenue à un état de civilisation avancée. Un milieu artistique est nécessaire pour qu'elle naisse et se développe. Les gestes, les actes, les formules du protocole n'ont une réelle valeur que s'ils sont accompagnés d'un appareil extérieur pompeux et solennel. Aussi le livre des *Cérémonies*, tout en décrivant minutieusement le rituel de la cour, donnera-t-il des renseignements précieux sur le costume, dont les transformations successives sont liées étroitement aux mœurs, aux événements, au caractère des hommes. En énumérant les fonctionnaires et les dignitaires sans lesquels aucune cérémonie ne peut avoir lieu, il fournira de riches matériaux à l'historien des institutions. Enfin, un cadre extérieur est nécessaire au déploiement de toutes ces pompes. Ce cadre, ce sont les églises de Constantinople où l'empereur se rend en procession, les palais qu'il visite à certaines fêtes, mais surtout sa propre demeure. C'est là qu'il naît, qu'il est couronné, qu'il se marie. C'est là qu'il rentre en triomphe après ses victoires. La plus grande partie de son activité politique a pour théâtre les salles de son palais. Il y donne l'investiture aux dignitaires et aux fonctionnaires. Il s'y occupe journellement des affaires de l'État. Il y reçoit les ambassadeurs et les hôtes illustres de l'empire. D'ici il part pour aller faire ses dévotions dans les sanctuaires de la ville. Il y donne les festins d'apparat les jours de fête; il se divertit ici ou bien à l'Hippodrome, proche de sa demeure. Enfin, il meurt et son corps est exposé dans une des plus brillantes salles du palais avant d'être déposé au sépulcre. Ainsi, le cérémonial nous fait pénétrer à l'intérieur même de l'habitation impériale et nous associe, en quelque mesure, à la vie intime de la cour [3]. »

Le livre des *Cérémonies* a été conservé par un seul manuscrit sur parchemin du Xe-XIe siècle [4]. L'édition préparée par J. Leich fut achevée et complétée d'une traduction et de commentaires par Reiske [5]. Celui-ci, ayant constaté la présence dans la compilation de fragments postérieurs à Constantin VII, proposa de lui retirer la paternité du recueil et d'en faire honneur à son petit-fils Constantin VIII; cette opinion a été écartée et elle est insoutenable [6].

Malgré l'apparence cahotique des livres I et II, il est certain que tous deux appartiennent au dessein de l'auteur; mais rien ne permet de croire que cette division en deux livres ait été voulue par lui, aussi la préface du livre I est-elle la préface générale de l'ouvrage, écrite avant l'addition du livre II. On en a d'ailleurs une preuve assez claire dans le manuscrit unique où le livre I ne porte aucune indication de rang, comme serait τὸ πρῶτον βιβλίον, tandis que l'*auctarium* qu'on lui a ajouté est intitulé : τὸ δεύτερον βιβλίον.

Dans le livre I, chap. I-LXXXIII, les cérémonies se suivent εἱρμῷ τινι καὶ τάξει λελογισμένῃ et rien, dans cette longue série, ne permet d'induire une époque postérieure à Constantin VII. Il se trouve ici une lacune considérable par suite de la perte d'une partie du

[1] A. Rambaud, *op. cit.*, p. 129. — [2] Constantin Porphyrogénète, *De cerimoniis aulæ byzantinæ*, édit. Bonn, p. 3-5; cf. p. 516-517. — [3] J. Ebersolt, *Le grand palais de Constantinople et le livre des Cérémonies*, in-8°, Paris, 1910, p. 5-6. — [4] De la bibliothèque de Mathias Corvin. Cf. A. Reumont, *La biblioteca Corvina*, dans *Archivio storico italiano*, Firenze, 1879, IVe série, t. IV, p. 71 ; après avoir appartenu à Zach. Conr. Uffenbach, il entra en 1732 à la bibliothèque de Leipzig. — [5] Elle parut à Leipzig, 1751-1754, et fut reproduite dans le *Corpus scriptor. hist. byz.* de Bonn. Cf. Fabricius-Harles, *Bibliotheca græca*, p. 32. — [6] Rambaud, Krumbacher, Bjeljaev, Diehl, Bury. Ebersolt attribue tout l'ouvrage à Constantin VII; la préface générale n'autorise pas cette opinion. Cf. Bury, *The Ceremonial book of Constantine Porphyrogennetos*, dans *The English historical review*, 1907, t. XXII, p. 211.

manuscrit et les chapitres LXXXIII sq. étaient primitivement les chapitres XCII sq.

Voici la disposition du livre I :

Chap. I-XXXVII (*al.* XLVI), processions et cérémonies religieuses.

Chap. XXXVIII-LXXXIII (*al.* XCII), cérémonies profanes.

Le reste du livre I, chap. LXXXIV-XCVII (*al.* XCIII-CVI) se compose de sujets variés :

Chap. LXXXIV-LXXXV, cérémonies d'installation de certains fonctionnaires;

Chap. LXXXVI, investiture de différents officiers;

Chap. LXXXVII-LXXXVIII, réception des ambassadeurs annonçant la proclamation de l'empereur d'Occident;

Chap. LXXXIX-XC, réception des ambassadeurs persans;

Chap. XCI-XCV, accession au trône de Léon Ier, Anastase Ier, Justin Ier, Léon II, Justinien II;

Chap. XCVI, accession au trône de Nicéphore II;

Chap. XCVII, cérémonie d'installation du président du sénat.

Ces deux derniers chapitres sont postérieurs à Constantin VII, puisque la charge de *proedros* fut instituée par Nicéphore Phocas et remplie pour la première fois par Basile le parakimomène.

Certains traités insérés dans le livre I y ont gardé le nom de leur auteur. Reiske avait identifié *Pierre magister*, dont le nom se lit en tête du chap. LXXXIV et LXXXV, avec son homonyme qui remplit les fonctions de *magister officiorum* à la cour de Justinien. Celui-ci avait composé un traité du cérémonial qu'on a identifié avec les chap. LXXXIV à XCV du livre I [1]. Incontestablement nous avons ici un groupe de documents du VIe siècle, le chap. LXXXVI peut même être daté avec précision entre 548 et 565 [2], les chap. LXXXVII et LXXXVIII sous le règne de Justinien. La série d'ἀναγορεύσεις a été compilée sous le même règne et forme un tout bien reconnaissable ; en effet, tous les empereurs précédents sont défunts, Justinien est vivant : τὸν εὐσεβέστατον ἡμῶν Ἰουστινιανόν [3]. Si, comme on l'a présumé [4], tous ces chapitres ne peuvent être attribués avec une entière certitude au maître des cérémonies de Justinien, ils sont du moins tous de son règne. Les trois sections de ce traité sont facilement reconnaissables : 1° chap. LXXXIV-LXXXVI : cérémonial observé pour certaines promotions; 2° chap. LXXXVII-XC : réceptions d'ambassadeurs; 3° chap. XCI-XCV accessions au trône. Le chap. XCI ne présente pas une homogénéité complète; la fin du chapitre [5] n'a pas trait à la proclamation de Léon Ier, elle se rapporte non à un cas spécial, mais à une cérémonie générale. Quoi qu'il en soit de l'auteur de ce petit traité, celui-ci forme un tout distinct et bien séparé des chap. I-LXXXIII.

Nous avons déjà fait remarquer combien la composition et le désordre des pièces qui entrent dans ce recueil factice, auquel on imposa le titre de livre II, diffèrent du livre I. Nous avons vraiment dans celui-ci l'usage consacré et dans l'autre l'usage en voie de se faire. Les chap. I-XXV peuvent être considérés comme l'interprétation pratique des chap. I-LXXXIII du livre I (exception faite pour le chap. XVII, tous décrivent ὅσα δεῖ παραφυλάττειν en certaines occasions.) Le feuillet 203 du ms. de Leipzig est perdu et avec lui la fin du chap. XVI, le chap. XVII [6] et le début du chap. XVIII. On ne s'étonnera pas de voir que le cérémonial, qui est, en apparence, une chose morte et ossifiée à jamais, comporte ainsi un supplément sur le cérémonial en train de se faire. Peut-être serait-il plus rigoureusement exact de dire en train de se défaire. Ce ne sont pas des cas nouveaux qui se présentent généralement, ce sont des interprétations qui se produisent pour justifier des oublis, des erreurs, des confusions. On pourra se rendre un compte exact de cette situation dans un cas analogue. Le *Journal* du marquis de Dangeau et plus encore les *Mémoires* du duc de Luynes [7] nous montrent les crispations quotidiennes de ces cérémoniaires de haut vol à la pensée et au récit des accrocs qui ont été commis; or il n'y a guère de cérémonie sans accroc au cérémonial, ce qui serait somme toute fort peu intéressant si, en pareil cas, l'accroc ne constituait un *précédent* et ne fondait le nouvel usage. C'est ainsi que le livre I, le code sacré, la loi écrite, s'additionne d'un livre II qui complète, qui ajoute, qui déforme sans cesse, sous prétexte et avec intention d'expliquer, de compléter, d'interpréter.

Les chapitres XXVI-XXXIX ne sont guère, en majeure partie, que la transcription d'écrits plus anciens. Le chap. XXVI concerne Théodose le Grand [8]; les chap. XXVII-XXX décrivent des cérémonies du règne d'Héraclius; les chap. XXXI-XXXVII ont rapport au règne de Michel III; le chap. XXXVIII se réfère à l'intronisation du patriarche Théophylacte, en 933; le chap. XXXIX est relatif à l'office du préposé du patriarche. Le reste du livre II a un caractère plus mélangé : chap. XL, origine des douze λῶροι portés par l'empereur, les *magistri*, etc., le jour de Pâques et énumération des trésors des oratoires du palais; chap. XLII, les tombes impériales dans l'église des Saints-Apôtres; chap. XLIII, acclamations de soldats dans les triomphes; chap. XLVI-XLVIII, règle le protocole officiel dans les relations de l'empereur avec les princes étrangers et tributaires; chap. XLIX et L, tarif des taxes imposées aux officiers lors de leur installation; chap. LV, énumère les gages à payer par les patriciens lors de leur élévation à cette dignité. Le manuscrit s'interrompt ici [9].

Parmi cet assemblage assez hétéroclite, nous trouvons trois chapitres relatifs aux cérémonies : LI, LII, LIII. Les chap. LII et LIII sont composés du *Cletorologion* ou traité des festins impériaux, traité écrit, d'après la notice qui précède l'ouvrage, par le protospathaire impérial et atricline Philothée, en l'an 900 [10]. Cet auteur a ajouté en forme d'appendice une *notitia episcoporum* d'Épiphane de Chypre, laquelle est devenue le chap. LIV.

Il n'est pas possible de dire quels chapitres du livre I ont provoqué les chapitres qui leur correspondent dans le livre II, cependant la corrélation semble évi-

[1] Suidas, *Lexicon*, au mot Πέτρος; A. Rambaud, *op. cit.*, p. 127; Diehl, *Justinien*, p. xx, 110 sq.; K. Krumbacher, *Gesch. der byzant. Litteratur*, 2e édit., p. 237; Bury, *op. cit.*, p. 212-213; Bjeljaev, *Byzantina*, II, p. XXXIII, n. 1; J. Haury, dans *Byzant. Zeitschrift*, 1905, p. 529; Ebersolt, *op. cit.*, p. 7. — [2] Entre la mort de Théodora et celle de Justinien. E. Patzig, dans *Byzant. Zeitschrift*, 1893, p. 437. — [3] *De cerim. aul. Byzant.*, Bonn, p. 433. Cf. *Cerim.*, I, LXXXVI, p. 391; LXXXVII, p. 396; XCI, p. 410; XCII, p. 417; XCIII, p. 426, 428; XCV, p. 432-433. — [4] Cf. H. WAschke, *Ueber das von Reiske vermuthete Fragment der Excerpte Konstantins περὶ ἀναγορεύσεως*, Dessau, 1878, p. 11-24. — [5] Depuis la ligne 18 de la p. 412 jusqu'à la p. 417. — [6] D'après l'index, on voit que ce chap. XVII traitait de l'ἀναγόρευσις de Romain II. — [7] C'est d'ailleurs la lecture la plus assommante et la plus instructive qu'on puisse faire sur la vie de cour et les horizons des cérémoniaires officiels. — [8] Avec une référence à une Vie de saint Ambroise. — [9] On apprend, grâce à l'*Index*, qu'il comprenait deux chapitres de plus, le LVI contenant une Vie d'Alexandre le Grand, et le chap. LVII un traité de physique τοῦ φυσιολόγου ἡ τῶν ἑκάστου θηρίου θαυμαστικὴ ἕξις, πρός τε θεὸν ἀναγωγὴ καὶ τῶν ἐν βίῳ εὐαρεστούντων λόγοι ν'. — [10] *Cerim.*, p. 702. Cf. Reiske, *Praefat.*, p. XVIII; Krumbacher, *op. cit.*, 2e édit., p. 255. L'insertion d'un ouvrage aussi récent semble aller contre le dessein du Porphyrogénète. Sur le ms. de Philothée de la bibliothèque patriarcale de Jérusalem, cf. Bury, *op. cit.*, p. 216.

dente pour certains chapitres, par exemple, l'énumération des tombes impériales du chap. XLII a dû être provoquée à propos de certaines tombes de la même église dont il est question ou chap. VI. Entre les chap. XLI et XLII, l'*index* mentionne un catalogue sommaire des empereurs [1] qu'il compte comme chap. XLII, tandis qu'il compte comme chap. XLIII les chap. XLII et XLIII du texte. Il y a évidemment ici quelque perturbation et on peut ainsi rétablir l'ordre : chap. XLI, catalogue impérial; chap. XLII, tombes impériales; chap. XLIII, acclamations triomphales.

On doit donc considérer les seuls chapitres I-XXV du livre II comme le recueil visé par Constantin VII dans sa préface. Au groupe I-XXV peut se rattacher le chap. LI, semble-t-il à première vue; mais en réalité il n'est pas question ici d'une cérémonie du Xe siècle, c'est un usage du passé déjà éloigné qui s'y trouve décrit et le style comme l'usage sont du VIe siècle [2].

D'après cette description sommaire, on voit que le livre des *Cérémonies* se compose de textes datés et de textes non datés. Parmi les premiers, plusieurs peuvent même être datés avec précision; c'est le cas pour les appendices du livre I qui contiennent le récit des entrées triomphales à Constantinople de Justinien, en 541 [3]; de Théophile, après ses deux campagnes de 831 et 837 contre les Agarènes [4]; de Basile Ier, après ses expéditions contre Tephrike (871) et Germanicia (882) [5]. Le livre II répond bien à son objet quand, au chap. XV, il décrit les solennelles réceptions données le dimanche 31 mai 946, par Constantin VII, aux ambassadeurs sarrasins venus de Tarse, et les grandes fêtes données les 6 et 9 août de la même année en l'honneur des mêmes personnages [6]. Autres réceptions non moins brillantes données le 30 août à l'émir d'Emet [7]; le 24 octobre 948, à une ambassade espagnole [8]; enfin, le mercredi 9 septembre 957, la princesse russe Olga est reçue avec sa suite par Constantin Porphyrogénète et Romain II, et le dimanche 18 octobre, un grand festin était encore donné en son honneur [9]. Quelques autres faits historiques et alors récents ont été consignés dans le même livre II : l'élévation au patriarcat de Théophylacte, quatrième fils de Romain Lécapène (2 février 933); la tonsure de Léon, fils de Basile Ier; le don d'objets précieux à Sainte-Sophie par Michel III; la réception par Michel III des Slaves révoltés qui viennent lui faire leur soumission; l'élévation d'Héracléonas de la dignité de César à celle d'empereur et la promotion de son frère David au rang de César (638); les funérailles du patriarche Serge (13 décembre 638) [10]. Deux passages sont datés postérieurement au règne du Porphyrogénète [11], mais par le fait d'interpolations.

Somme toute, ces textes sont exceptionnels et la majorité de ceux qui entrent dans la composition du livre des *Cérémonies* ne sont pas datés. Malgré cela, il n'est pas douteux un seul instant que Constantin VII a compilé le livre I tel qu'il nous est parvenu et les vingt-cinq premiers chapitres du livre II. Bjeljaev a bien montré le rapport existant entre d'anciennes cérémonies et d'autres plus récentes [12]; par exemple, les règles tracées au l. II, chap. XIV, sont visiblement inspirées de l'usage consacré par l. I, chap. XXXVIII. Au chap. XXXI nous pouvons reconnaître comment d'une cérémonie particulière on tirait les conséquences en vue d'introduire un usage général : πῶς δεῖ προσφέρειν τὸν βασιλέα ἐν μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ ἀναθήματα. La présence de pièces un peu disparates formant les groupes : l. I, chap. LXXXIV-XCV, et l. II, chap. XXVI-XXIX, s'explique tout naturellement comme des appendices recueillis et insérés par le Porphyrogénète pour servir en quelque sorte d'illustration à son travail. L'achèvement du livre se place entre l'année 956, date de la mort du patriarche Théophylacte consignée comme récente au chap. XXVIII, et l'automne de 957 qui vit à Constantinople la princesse Olga, chap. XV [13].

Si on considère le livre des *Cérémonies* au point de vue de sa destination, on peut former divers groupes ainsi répartis.

Liv. I, chap. I-XXXVII : cérémonies religieuses et processions des empereurs au palais, à Sainte-Sophie et dans les églises de Constantinople aux fêtes ecclésiastiques. Ce groupe n'est pas complet. A partir de la page 61, ligne 5 (édit. Bonn), commence un texte tout différent, la cérémonie de Pâques, dont le début est perdu [14].

Liv. I, chap. XXXVIII-LIX : cérémonies civiles, couronnements et mariages d'empereurs et d'impératrices, élection du césar et du nobilissime, promotions aux dignités et fonctions.

Liv. I, chap. LXI-LXXXIII : cérémonies profanes : courses à l'Hippodrome, jeux, danses, chants et réception des factions du Cirque.

Liv. II, chap. VI-XIII, processions impériales au palais et dans les églises, aux fêtes chrétiennes, ainsi que certaines cérémonies religieuses; chap. XIV : élection du patriarche; chap. XXI-XXIII : naissance, baptême et tonsure du prince impérial; chap. XII : bain sacré des souverains.

Liv. II, chap. I-II : réception journalière de l'empereur; chap. III, IV, V, XXIV, XXV, XXXIII, XXXIV, XXXVI : promotions.

Liv. II, chap. XVIII : fête des Brumalia; ch. XIX, XX : triomphes; chap. XXXII-XXXV : danses et réception des factions.

Liv. II, chap. XL, XLI : énumération des vêtements et objets précieux conservés au palais; chap. XLIII : acclamations impériales; chap. LI : procession en char de l'empereur qui se rend de l'Hippodrome au Stratégion.

Tel qu'il est, le livre des *Cérémonies* nous offre des indications topographiques qu'on chercherait vainement ailleurs. Grâce à cette compilation tout ensemble fastidieuse et captivante, un ensemble monumental revit pour nous et l'ensemble le plus enchevêtré qu'on puisse imaginer : celui des constructions élevées sur le prestigieux promontoire où vécurent pendant des siècles les empereurs les plus fastueux de l'histoire du monde. Au gré de leur fantaisie plus que de leurs besoins, ils bâtirent, développèrent, démolirent, bouleversèrent pour rebâtir et transformer presque indéfiniment les salles, les oratoires, les portiques de leur

[1] *Cerim.*, p. 533.— [2] Ce chap. LI mentionne un temps où il existait un préfet prétorien d'Orient; d'autre part, l'organisation des domestiques et protecteurs existait encore, le décurion avait d'importantes fonctions, enfin le silentiaire est bien le fonctionnaire tel qu'il existait au VIe siècle. — [3] *Cerim.*, append. ad libr. I, p. 497-498. Cf. D. Serruys, dans *Revue des études grecques*, 1907, t. XX, p. 240-244. — [4] *Cerim.*, p. 503-508. Cf. Vasiljef, *Vizantija i Araby*, Saint-Pétersbourg, 1900, p. 87 sq., p. 113 sq. — [5] *Cerim.*, p. 498-503. Cf. Vasiljef, *Vizantija i Araby*, Saint-Pétersbourg, 1902, p. 30 sq., 78 sq. — [6] *Cerim.*, p. 570, 590, 592; cf. Vasiljef, *Vizantija i Araby*, Saint-Pétersbourg, 1902, p. 265. — [7] *Cerim.*, p. 593; cf. A Rambaud, *op. cit.*, p. 432. — [8] *Cerim.*, p. 571, 580. Cf. Vasiljef, *Vazantija i Araby*, 1902, p. 277-278. — [9] *Cerim.*, p. 594-598; cf. Golubinskij, *Istorija russk. tserkir*, Moscou, 1901, t. I, p. 76; Bury, *Cerem. book*, p. 222. — [10] *Cerim.*, p. 635-636, 622, 631, 634-635, 627, 630; cf. Schafarik, *Slavjansk. Drevnosti*, Moscou, 1847, t. II, part. 1, p. 321; Ch. Diehl, *Sur la date de quelques passages du livre des Cérémonies*, p. 32-33. — [11] *Cerim.*, l. II, c. XLII, p. 643, ligne 7 et p. 649, ligne 1; c. LV, cf. Bury, *Cerem. book*, p. 217-221, n. 10, 11. —[12] Bjeljaev; *Priemy*, p. XXXIII-XXXIV. —[13] En 957, non en 955. Cf. Bury, *Cerem. book*, p. 222, note 2; sur ce voyage d'Olga, cf. *Ilovaiski*, *Istorica Rossii*, t. I, p. 294-295. — [14] Reiske, *Comm.*, p. 152-153, a contrôlé le premier cette lacune du manuscrit.

palais impérial. Sans le livre des *Cérémonies*, à peine pourrait-on indiquer quelques points de repère sur le sol nivelé et recouvert de constructions nouvelles. L'espoir qu'on peut fonder sur des incendies partiels, comme il s'en est produit en 1912, pour voir réapparaître quelques indices et identifier quelques débris, n'ira sans doute jamais jusqu'à permettre de retrouver le tracé des édifices disparus. D'ailleurs, au cours des siècles, des accroissements, des reprises, des arrachements, ont rendu illusoire l'espoir d'atteindre à une précision minutieuse. Les textes suppléent heureusement sur ce point et « nous renseignent le plus souvent sur la situation respective des monuments, sur leur orientation et sur leur structure, mais ce qu'ils ne nous disent pas, ce sont les proportions de ces bâtiments, leur superficie, la distance qui les séparait les uns des autres. » Cérémoniaires avant tout et exclusivement, les auteurs de ces descriptions, qui nous paraissent précieuses à tant de titres, n'ont eu d'autre souci que la disposition matérielle, la destination, la magnificence décorative, tout ce qui peut signifier quelque chose à leur point de vue spécial. La valeur artistique n'est rien pour eux, la valeur marchande est à peu près tout; la valeur technique, ils ne la soupçonnent pas. Néanmoins, malgré leurs lacunes, leur horizon étriqué volontairement, leur point de vue mesquin, les textes qui nous sont conservés par le livre des *Cérémonies* sont précieux parce qu'ils sont dignes de foi. Leur plus grave inconvénient tient à ce que beaucoup sont de provenance incertaine et qu'il est difficile, sinon impossible parfois, d'y discerner des indices précis de chronologie. Pour ce qui va suivre, on pourra recourir au mot BYZANCE, dans *Dictionn.*, t. II, col. 1363 sq.

II. CÉRÉMONIES RELIGIEUSES. — Le chap. I du livre I décrit les processions à Sainte-Sophie, aux cinq grandes fêtes du Seigneur : Pâques, Pentecôte, Transfiguration, Noël, Épiphanie [1]. L'empereur quitte ses appartements, traverse le Chrysotriclinos et le Sigma, et gagne le palais de Daphné et d'Augusteus; de là, par l'Onopodion, le Consistoire, les quartiers des gardes et la Chalcé, il arrive à la Grande-Église. Ses dévotions achevées, il regagne Daphné, le Chysotriclinos et les appartements impériaux. Le jour de Pâques, on procédait au rite du baiser de paix dans le triclinos des Dix-neuf lits avant de se rendre à Sainte-Sophie [2]. Le 8 septembre (Nativité de Marie) et le 25 mars (Annonciation), on se rendait, au sortir de Sainte-Sophie, au forum de Constantin et à la Vierge Chalcopratia, dont l'église fut construite par Théodose II, suivant les uns, par Pulchérie ou par Justin II, suivant les autres [3]; retour au Chrysotriclinos [4]. Le samedi saint, on procédait à Sainte-Sophie à divers rites spéciaux à ce jour [5].

Suivant la remarque de M. Ebersolt, beaucoup des monuments mentionnés à l'occasion de cette cérémonie sont attribués à Constantin, mais comme le Chrysotriclinos est du VIe et le Sigma du IXe siècle [6], la cérémonie n'a donc pas été rédigée avant le second quart du IXe siècle [7].

Les chap. II à IX contiennent les acclamations et les réceptions des factions pendant les processions impériales. Les chap. II, III, IV, IX énumèrent les chants et réceptions des factions aux fêtes de Noël, Épiphanie, Pâques et Pentecôte. Plusieurs fêtes passées sous silence dans le chap. I sont mentionnées ici : lundi de Pâques, Antipascha (notre dimanche de Quasimodo), Mésopentecôte (mercredi de la 4e semaine après Pâques), Ascension (chap. V-VIII). La malencontreuse lacune qui nous prive du début de la fête de Pâques est d'autant plus regrettable que, sans elle, on aurait ici un recueil complet des fêtes de l'année ecclésiastique que rehaussait une procession impériale.

Les chap. IX à XXXV vont de Pâques au samedi saint; en outre, deux chapitres supplémentaires : XXXVI et XXXVII, concernent la fête de l'Union de l'Église et l'énumération des vêtements impériaux dans les fêtes et les processions.

Le début du chap. IX est perdu [8], ce qui en reste ne s'écarte pas du type décrit au chap. I. L'empereur s'est rendu au Chrysotriclinos pour la cérémonie du baiser de paix, de là il passe à l'Onopodion, le Consistoire et se rend, par le quartier des gardes, à Sainte-Sophie [9]. Dans le cas où la fête de l'Annonciation coïncide avec la fête de Pâques, l'empereur se rendra au préalable à l'église de la Vierge-du-Phare, construite sous Constantin V, au milieu du VIIIe siècle.

Le chap. X concerne le lundi de Pâques. Le basileus sort du palais par le Triconque, se rend à Sainte-Sophie, de là aux Saints-Apôtres, construite par Constantin le Grand, puis il regagne le Chrysotriclinos par le Triconque [10]. A l'église des Saints-Apôtres, l'empereur allait prier devant les tombeaux de saint Jean Chrysostome, de saint Grégoire de Nazianze, de Constantin, des patriarches Nicéphore († 829) et Méthode († 847) [11].

Le chap. XI nous apprend que, le mardi saint, la procession impériale quittait le Chrysotriclinos, passait par le Lausiacos, le Justinianos, les Skyla et l'Hippodrome pour se rendre à l'église Saints-Serge-et-Bacchus, construite par Justinien. Retour par les mêmes voies à la salle du trône où était servi un banquet. Au Xe siècle, d'après Philothée, le banquet se donnait encore, mais la procession avait lieu à l'intérieur du palais [12]. Le canon de la Grande-Église indique au mardi de Pâques la mémoire de la Vierge Chalcopratia [13]. L'usage ecclésiastique diffère ici de l'usage de la cour, le mercredi de Pâques. De même, on célébrait la mémoire de la Vierge aux Blackernes [14]; d'après le livre des *Cérémonies*, l'empereur restait au palais [15].

Les chap. XI, XIV, XV nous font connaître, pour les autres jours, une procession à l'intérieur du palais et un festin au Chrysotriclinos [16]. Le livre des *Cérémonies* et Philothée sont d'accord. Ils cessent de l'être le dimanche de l'Antipascha.

Ce jour-là, d'après le chap. XVI, les personnages qui devaient prendre part à la procession entraient au Justinianos. Les souverains se rendaient à l'Augusteus et, de là, en procession à Sainte-Sophie [17]. Or, au temps de Philothée, c'était aux Saints-Apôtres que se rendait le basileus à cheval [18]. Un troisième usage est relaté [19], d'après lequel l'empereur se rendait seulement à Saint-Mokios, église construite par Constantin, refaite par Justinien; au retour, les factions faisaient chacune une réception dans leur phiale. L'usage le plus ancien était donc la procession à Saint-Mokios; elle dura jusqu'au temps de Basile Ier le Macédonien qui supprima les phiales; sous Léon VI, on allait aux Saints-Apôtres, en l'an 900; c'est entre la suppression des phiales et l'an 900 que se placerait la procession de Sainte-Sophie; à moins, ce qui est possible, que ce ne soit après Léon VI.

Le chap. XVII parle de la solennité de la Mésopentecôte, mercredi de la 4e semaine après Pâques. L'em-

[1] *Cerim.*, I, I, p. 22. — [2] *Cerim.*, I, I, p. 22-26. — [3] Richter, *Quellen*, p. 154-155. — [4] *Cerim.*, I, I, p. 26-33. — [5] *Cerim.*, I, I, p. 33-35. — [6] *Cerim.*, I, I, p. 7. — [7] J. Ebersolt, *op. cit.*, p. 182. — [8] *Cerim.*, I, IX, p. 61. — [9] *Cerim.*, I, IX, p. 62-63. — [10] *Cerim.*, I, I, p. 72, 84. — [11] *Cerim.*, I, X, p. 76-77. Léon le Sage changea l'itinéraire de la procession et se rendit d'abord aux Saints-Apôtres, ensuite à Sainte-Sophie. Cette modification fut maintenue. — [12] *Cerim.*, II, LII, p. 769. — [13] Dmitrievskij, *Opisanie*, t. I, p. 138. — [14] *Ibid.* — [15] J. Ebersolt, *op. cit.*, p. 185, note 2. — [16] *Cerim.*, II, LII, p. 770-771. — [17] *Cerim.*, I, XVI, p. 97-98. — [18] *Cerim.*, I, XVI, p. 98; schol., I, 10. — [19] *Cerim.*, I, XIV, p. 284.

pereur, passant par l'église du Seigneur, sortait du palais par la Chalcé et se rendait à cheval à Saint-Mokios [1]. Il rentrait au Chrysotriclinos par la Chalcé, l'église du Seigneur et le Triconque [2]. Cet usage était encore observé en 900; il fut aboli, du moins pour la procession à Saint-Mokios, à la suite de l'attentat du 11 mai 903 [3].

Le chap. XVIII consacré à la fête de l'Ascension nous apprend qu'elle se célébrait dans l'église de la Sainte-Vierge-de-la-Source où les empereurs se rendaient en procession [4]. Cette coutume était encore observée au Xe siècle [5].

Le chap. XIX expose la fête du prophète Élie (20 juillet) célébrée dans l'intérieur du palais. « La veille, un service était célébré à l'église de la Vierge-du-Phare où l'on chantait un hymne composé par l'empereur Léon VI [6]. Le lendemain, jour de la fête, l'empereur distribuait des croix au Chrysotriclinos; puis, accompagnés du patriarche, les souverains se rendaient à la Vierge-du-Phare et à l'église du prophète qui était contiguë. De la terrasse du Phare, ils gagnaient ensuite la Nouvelle-Église où ils allaient baiser le manteau d'Élie, dans l'oratoire consacré au prophète. Après avoir allumé des cierges devant l'icone de l'empereur Basile, ils rentraient au palais [7]. Cette fête, d'après une scolie, aurait été instituée par Basile le Macédonien [8]. Il avait voué un culte tout particulier à Élie le Thesbite, qui, dans une vision, était apparu à sa mère et lui avait révélé l'avenir [9]. » Cette cérémonie était en tous cas postérieure à Basile Ier et à Léon VI.

Le chap. XX rappelle l'anniversaire de la dédicace de la Nouvelle-Église, fondée par Basile Ier; la cérémonie avait lieu le 1er mai. Les souverains et le patriarche se rendaient à la Vierge-du-Phare, de là à la Nouvelle-Église et allumaient des cierges devant l'icone de Basile Ier [10].

Le chap. XXI rappelle l'anniversaire de saint Démétrius (26 octobre). Ce jour-là, les souverains se rendaient en procession à l'oratoire de Saint-Pierre, élevé par Basile Ier. A la sortie de l'église, on entonnait un tropaire composé par Léon VI, puis on rentrait au Chrysotriclinos, d'où la procession s'acheminait vers Saint-Démétrius [11], élevée par Léon VI, ce qui nous donne le *terminus a quo* de cette cérémonie [12].

Le chap. XXII mentionne la fête de l'Exaltation de la croix (14 septembre). Le basileus, passant par la Magnaure, se rendait à Sainte-Sophie, où la croix était élevée par le patriarche sur l'ambon [13]. Retour au palais par la Chalcé, les Scholes, les Excubites, le Consistoire, l'Onopodion et l'Augusteus. Le chapitre ne mentionne pas le banquet final dont parle Philothée [14].

Le chap. XXIII est consacré à la cérémonie de Noël. Le basileus suit le cérémonial des processions solennelles, passe par le Triconque et l'Augusteus et parvient à Sainte-Sophie [15]. Au retour, avant de rentrer au Chrysotriclinos, il assiste au festin donné dans la salle des Dix-neuf lits [16]. Le type cérémonial indique la même structure du palais que le chap. I [17]; la rédaction est du premier quart du IXe siècle [18].

Au chap. XXIV, il est question de l'anniversaire de Basile Ier. Les princes se rendaient au narthex de la Vierge-du-Phare, de là à l'église de Basile au Lausiacos et retour au Chrysotriclinos [19]; ce dernier point fut modifié, on se rendit à la Magnaure à partir de l'an 900 [20].

Nous trouvons au chap. XXV les cérémonies de la fête de l'Épiphanie célébrée au palais et à Sainte-Sophie. Dès la veille, 5 janvier, le patriarche bénissait les eaux dans l'église de Saint-Étienne, au palais de Daphné [21]. Le 6, le basileus se rendait du palais à Daphné et à Sainte-Sophie, avec retour au festin qui se donnait dans la salle des Dix-neuf lits, et, de là, au Chrysotriclinos. Cette pratique était en vigueur en 900. Philothée signale la procession dans la Grande-Église où les souverains déjeunaient et le festin au triclinos des Dix-neuf lits [22]. Son témoignage concorde aussi pour la fête de la Présentation du Christ au Temple, célébrée le 2 février par une procession aux Blackernes [23].

Le chap. XXVII envisage le cas où la fête du 2 février coïncide avec le lundi de la première semaine du grand carême. En pareil cas, le basileus se rendait à la Magnaure, où il exhortait le peuple à vivre ce carême dans la pureté et la crainte de Dieu. Il se rendait à Sainte-Sophie d'où il gagnait à cheval l'église des Blackernes, construite par Pulchérie au Ve siècle [24].

Au chap. XXVIII se trouve la description des cérémonies du premier dimanche du jeûne; on célébrait en ce jour la fête de l'Orthodoxie destinée à commémorer le triomphe de la vraie foi (843) [25]. La veille, on allait célébrer l'office de nuit à l'église de la Vierge-des-Blackernes, d'où la procession se rendait le lendemain à Sainte-Sophie [26]. L'empereur, s'étant rendu dans la Grande-Église par la Magnaure, allait au-devant de la procession et assistait au service liturgique, puis il rentrait par la Chalcé, les quartiers des gardes et l'Augusteus, au palais, où avait lieu un festin [27]. D'après une scolie insérée à la suite du chap. XXVIII, cet ancien type fut modifié. L'office à Sainte-Sophie subit des transformations. Les souverains, avant de rentrer au palais, assistaient à un repas donné par le patriarche. Une deuxième scolie indique quelques modifications apportées au cérémonial sous le patriarcat de Théophylacte. D'après le traité de Philothée, en l'an 900, le festin au patriarcat était passé dans les habitudes de la cour [28]. Le chap. XXVIII, sans les scolies, peut avoir été rédigé sous Michel III, sous Basile Ier ou dans la première partie du règne de Léon VI. La première scolie se place entre 843 et 900; la deuxième, après le patriarcat de Théophylacte (933-956).

Le chap. XXIX mentionne l'office de l'Adoration de la croix à Sainte-Sophie, le troisième dimanche de carême; l'empereur n'y venait pas. Quand le palais était ouvert, les dignitaires et les fonctionnaires entraient à l'église de la Vierge-du-Phare, bâtie au milieu du VIIIe siècle, pour y adorer les « bois vénérables », et ressortaient dans l'Hippodrome, attendant le moment de rentrer au palais. L'empereur donnait ce jour-là un banquet au triclinos de Justinien [29].

Le chap. XXX envisage le cas où l'Annonciation (25 mars) tombait le troisième dimanche de carême. Les

[1] *Cerim.*, I, XVII, p. 99-100. — [2] *Cerim.*, I, XVII, p. 107-108. — [3] *Vita Euthymii*, édit. de Boor, p. 35, 111-112. — [4] *Cerim.*, I, XVIII, p. 108-114. — [5] *Cerim.*, I, LII, p. 774-775. — [6] *Cerim.*, I, XIX, p. 114-115. — [7] *Cerim.*, I, XIX, p. 115-118. — [8] *Cerim.*, I, XIX, p. 114; schol., l. 12. — [9] Cf. Théophane, *Continuatio*, V, VIII, édit. de Boor, p. 222; J. Ebersolt, *op. cit.*, p. 187-188. — [10] *Cerim.*, I, XX, p. 118; schol., l. 19. — [11] *Cerim.*, I, XX, p. 118-121. — [12] *Cerim.*, I. XXI, p. 122-124. — [13] Sur l'époque de la rédaction des chap. XIX, XX, XXI, M. Bury, *Cerem. book*, p. 420, tient pour le règne de Léon VI; M. Ebersolt, *op. cit.*, p. 188, note 7, admettrait qu'on retardât jusqu'au règne de Constantin VII. — [14] *Cerim.*, I, XXII, p. 124-128. Cf. Dmitrievskij, *Opisanie, liturgicceskich rukopisej*, Kiev, 1895, t. I, p. 5; H. Delehaye, *Synaxarium ecclesiæ Constantinopolitanæ*, in-fol., Bruxelles, 1902, p. 43-45. — [15] *Cerim.*, II, LII, p. 782. — [16] *Cerim.*, I. XXIII, p. 128. — [17] *Cerim.*, I, XXIII, p. 136. Philothée indique en outre un déjeuner des souverains à Sainte-Sophie. *Cerim.*, II, LII, p. 741. — [18] J. Ebersolt, *op. cit.*, p. 189. — [19] *Cerim.*, I, XXIV, p. 137. — [20] *Cerim.*, I, XXIV, p. 137-139; le chapitre ne paraît pas antérieur à Léon VI. — [21] *Cerim.*, I, XXV, p. 141-142. — [22] *Cerim.*, II, LII, p. 754-756. — [23] *Cerim.*, II, LII, p. 759. — [24] *Cerim.*, I, XXVII, p. 155-156, — [25] *Cerim.*, I, XXVIII, p. 156-157. — [26] *Cerim.*, I, XXVIII, p. 157-158. — [27] *Cerim.*, I, XXVIII, p. 159-160. — [28] *Cerim.*, II, LII, p. 761. — [29] *Cerim.*, I, XXIX, p. 161.

dignitaires et fonctionnaires du palais allaient adorer les « bois vénérables » à la Vierge-du-Phare. L'empereur se rendait ensuite au palais de Daphné et sortait par la Chalcé pour se rendre à Sainte-Sophie, puis au forum de Constantin. De là, il allait à l'église de la Vierge-Chalcopratia, puis rentrait au palais par la Chalcé, l'église du Seigneur et le Triconque. Le tout s'achevait par un festin [1]. Cette cérémonie eut à subir des remaniements dont témoignent les scolies [2].

Le chap. XXXI expose ce qui a trait au souvenir de Lazare qu'on commémorait le samedi, veille de la semaine de la Passion. Ce jour-là, le basileus se rendait à Saint-Démétrius, y distribuait des palmes et des croix, et ensuite on passait dans l'église de la Vierge-du-Phare où on célébrait la première partie de l'office de vêpres (λυχνικόν) [3]. Comme Saint-Démétrius a été élevé par Léon VI, nous avons ainsi le *terminus a quo* de la cérémonie.

Les chapitres suivants sont consacrés à la description des cérémonies de la semaine sainte.

Le dimanche des Rameaux [chap. XXXII], ceux qui devaient prendre part à la cérémonie entraient par le triclinos de Justinien ou Chrysotriclinos où ils recevaient des croix de la propre main de l'empereur. La procession partait de l'église de la Vierge-du-Phare et, par le Triconque, se rendait à Daphné, où elle s'arrêtait dans les oratoires, à l'église de la Vierge et à l'église de Saint-Étienne. Le basileus se rendait de là au Chrysotriclinos, pour aller assister à la liturgie dans l'église de la Vierge-du-Phare. Ensuite, il donnait un repas au triclinos de Justinien [4]. Le cérémonial décrit par Philothée est un peu différent. La procession se rend de l'église du Phare à l'église de la Trinité à Daphné. Dans le cas où la fête de l'Annonciation coïncide avec celle des Rameaux, après la procession dans les oratoires de Daphné, l'empereur allait de Sainte-Sophie au forum de Constantin et à l'église de la Vierge-Chalcopratia, suivant le cérémonial décrit au chap. XXX [5]. La rédaction de ce chapitre est postérieure à la construction du Triconque.

Le jeudi saint, l'empereur n'assistait pas au lavement des pieds qui se faisait à Sainte-Sophie; il visitait hospices et hôpitaux et rentrait au palais. Il assistait à l'office dans l'église de la Vierge-du-Phare et distribuait aux courtisans des fruits et de la cannelle [6]. Au dire de Philothée [7], il y aurait eu une procession dans le palais et non une visite aux hospices; en tous cas, d'après le livre des *Cérémonies* et Philothée, l'empereur donnait un festin dans le triclinos de Justinien [chap. XXXIII].

Le vendredi saint [chap. XXXIV], l'empereur, sortant du palais par l'Hippodrome, se rendait à l'église des Blackernes [8]. De retour au palais, il allait adorer, au Phare, la sainte Lance [9]; il n'est plus question de cette cérémonie au Xe siècle.

Le samedi saint [chap. XXXV], le basileus allait au Chrysotriclinos, à Sainte-Sophie par le Triconque et le palais de Daphné. A son retour au palais, il assistait à l'office dans l'église de la Vierge-du-Phare et ensuite à un banquet [10]. Ce cérémonial n'est pas antérieur à la construction du Triconque. Dans le cas où la fête de l'Annonciation tombait le samedi saint, l'empereur se rendait à Sainte-Sophie, mais, avant de rentrer au palais, il se rendait à l'église de la Vierge-Chalcopratia [11].

La fête de la procession de l'Union de l'Église [chap. XXXVI] fut instituée pour commémorer la fin du schisme provoqué par le quatrième mariage de Léon VI. Cette fête fut instituée en juillet 920. L'empereur se rendait à Sainte-Sophie d'où, accompagné du patriarche, il allait assister à l'office à Sainte-Irène; la procession revenait ensuite à Sainte-Sophie [12].

Le chap. XXXVII énumère les différents costumes portés par les empereurs aux fêtes et aux processions.

Comme nous l'avons dit, le livre II aborde les matières déjà traitées dans le livre I; nous y trouvons par conséquent quelques indications supplémentaires sur les cérémonies religieuses et même la mention de plusieurs fêtes nouvelles.

Au chap. VI, il est question de l'anniversaire de Constantin le Grand (21 mai) [13]. Les souverains se rendaient en procession à l'église des Saints-Apôtres, où ils priaient devant les tombeaux de Léon, de Théophano, de Basile Ier et de Constantin Ier [14]. De là, ils se rendaient au palais de Bonos, où, dans l'église consacrée à Constantin et à sa mère, on célébrait l'anniversaire de la dédicace du sanctuaire [15]. Ce chapitre n'est pas antérieur au Xe siècle.

Au chap. VII on rappelle la fête de Tous les Saints célébrée le premier dimanche après la Pentecôte. La réunion avait lieu dans l'église des Saints-Apôtres, où on priait dans différents oratoires [16], notamment dans celui de sainte Théophano.

La fête du 1er août [chap. VIII] commémore la croix. « Celle-ci était déposée dans différentes églises du palais, au Lausiacos devant l'oratoire de Saint-Basile et dans l'église de Saint-Étienne-de-Daphné. Puis elle était portée à travers la ville pour sanctifier les remparts et les maisons de la cité gardée par Dieu. Le 13 août, elle rentrait au palais et était placée sur le trône du Chrysotriclinos. De là, elle était transportée à travers le palais pour sanctifier la demeure sacrée. On la déposait ensuite dans l'oratoire de Saint-Théodose au Chrysotriclinos, puis à l'église du Phare, enfin au Skeuophylakion où elle était conservée. Le point de départ de la procession variait suivant que le 1er août tombait un dimanche ou un jour de la semaine [17]. Ce chapitre ne peut être antérieur à la construction de l'église du Phare par Constantin V [18]. »

Le 15 août, fête de la Dormition de la Vierge [chap. IX]. L'empereur se rend à Notre-Dame des Blackernes [19].

Le chap. X développe et précise les cérémonies indiquées plus que décrites dans l. I, chap. XXVII, lorsque la fête du 2 février coïncidait avec le lundi de la première semaine du carême [20].

Le chap. XI revient sur le sujet traité au l. I, chap. XXIX, lorsque la fête de l'Adoration de la croix vient à tomber le troisième dimanche de carême. Ici, le cérémonial est différent. Le dimanche matin, les trois croix étaient adorées au Skeuophylakion. L'une était ensuite transportée à la Nouvelle-Église, l'autre au Lausiacos, devant la porte de l'oratoire de Saint-Basile, puis disposée dans l'église de Saint-Étienne-de-Daphné, d'où, le lendemain, lundi, elle était transportée à Sainte-Sophie. La troisième restait au palais. Le vendredi suivant, les deux croix déposées à Sainte-Sophie et dans la Nouvelle-Église étaient rapportées au palais, et, le dimanche, elles étaient placées au Skeuophylakion [21]. Ce nouveau cérémonial ne peut être que postérieur à la Nouvelle-Église bâtie par Basile Ier.

Le chap. XII a trait au bain sacré des souverains aux

[1] *Cerim.*, I, XXX, p. 162-169. — [2] *Cerim.*, I, XXX, p. 169-170. — [3] *Cerim.*, I, XXXI, p. 170-171. — [4] *Cerim.*, I, XXXII, p. 171-176. — [5] *Cerim.*, I, XXXII, p. 176. — [6] *Cerim.*, I, XXXIII, p. 177-178. — [7] *Cerim.*, II, LII, p. 763-764. — [8] *Cerim.*, I, XXXIV, p. 173-180. — [9] A Sainte-Sophie, on célébrait ce jour-là l'office de l'adoration de la sainte Lance. Cf. Dmitrievskij, *Opisanie*, t. I, p. 191. — [10] *Cerim.*, I, XXXV, p. 180-184. — [11] *Cerim.*, I, XXXV, p. 184-186. — [12] *Cerim.*, I, XXXVI, p. 186-187. — [13] *Synax. eccles. Const.*, p. 697-700. — [14] *Cerim.*, II, VI, p. 533. — [15] *Cerim.*, II, VI, p. 533-535. — [16] *Cerim.*, II, VII, p. 537. — [17] *Cerim.*, II, VIII, p. 538-541. — [18] J. Ebersolt, *op. cit.*, p. 208. — [19] *Cerim.*, II, IX, p. 541-544. — [20] *Cerim.*, II, X, p. 545-548. — [21] *Cerim.*, II, XI, p. 549-550.

Blachernes. Après avoir fait leurs dévotions dans l'église du lieu, ils allaient se plonger dans l'eau [1].

Le chap. XIII contient la description du cérémonial observé par les souverains les dimanches et jours ordinaires, quand ils se rendaient à cheval du palais dans telle ou telle église [2].

Le chap. XIV est relatif à l'élection du patriarche à la Magnaure et à Sainte-Sophie [3].

Le chap. XXI nous apprend qu'après la naissance du prince impérial, le patriarche, mandé au palais, allait faire une prière au Chrysotriclinos et rentrait au patriarcat. Les sénateurs entraient ensuite dans la salle du trône, apportant à l'empereur leurs félicitations et leurs vœux pour le nouveau-né [4]. Autrefois, le troisième jour après la naissance, avaient lieu les réceptions dans les deux phiales des factions. Mais comme, d'après une remarque du rédacteur, ces deux phiales n'existaient plus depuis longtemps, la réception était donnée dans la phiale du Triconque [5]. Le huitième jour après la naissance, on venait féliciter l'impératrice dans sa chambre, magnifiquement décorée pour la circonstance. Les femmes des dignitaires étaient introduites par le Kénourgion, les dignitaires entraient à leur tour, par le Lausiacos, l'Horologion et le Chrysotriclinos, apportant, eux aussi, leurs hommages à l'Augusta et leurs souhaits à l'enfant né dans la pourpre [6]. La rédaction de ce chapitre est postérieure au règne de Basile Ier.

Le prince impérial était ensuite baptisé à Sainte-Sophie [chap. XXII]; puis, suivant le rite en usage dans l'Église grecque, il recevait la tonsure [chap. XXIII] [7]. Le patriarche se rendait au palais et l'empereur venait à sa rencontre au Chrysotriclinos. La cérémonie avait lieu dans une des églises palatines [8].

III. Cérémonies civiles. — Le second groupe du livre I nous offre quelques solennités, dont les plus importantes sont :

Chap. XXXVIII, couronnement d'un empereur à Sainte-Sophie, où, depuis le VIIe siècle, eurent lieu la plupart des couronnements [9];

Chap. XXXIX, cérémonie nuptiale d'un basileus à l'église Saint-Étienne-de-Daphné [10];

Chap. XL, couronnement d'une impératrice dans la salle de l'Augusteus;

Chap. XLI, mariage d'un empereur, mais la fiancée n'est pas une impératrice. Elle est couronnée le jour même du mariage. La cérémonie commence par le couronnement à l'Augusteus, en présence de deux empereurs. Les fiançailles et le mariage sont célébrés ensuite à l'église de Saint-Étienne. Les chapitres XXXIX et XL sont de vieux documents qu'on a rajeunis et mis au goût du jour; c'est ainsi qu'une scolie nous fait connaître que l'église Saint-Étienne-de-Daphné destinée aux mariages impériaux fut supplantée par l'église de la Vierge-du-Phare [11].

« Les chapitres suivants, relatifs aux promotions, aux dignités et aux fonctions, forment un ensemble d'une certaine homogénéité. Mais, comme précédemment, le rédacteur a inséré dans son recueil des textes plus anciens que le Xe siècle. Ainsi, le 2 avril 768, l'empereur Constantin V élevait à la dignité de César ses fils, Christophore et Nicéphore. Le même jour, il élevait à celle de nobilissime Nicétas, son dernier fils. Dans les chap. XLIII et XLIV, où est décrite l'élévation aux dignités de César et de nobilissime, le lieu où se passent ces cérémonies, les personnages qui y assistent, tout concorde parfaitement avec les témoignages historiques [12]. Ces chapitres sont des procès-verbaux très détaillés des cérémonies du VIIIe siècle.

« En l'an 900, au moment où Philothée composa son traité des festins [13], la plupart des dignités et des fonctions étaient conférées dans la salle la plus brillante du palais, au Chrysotriclinos. Cependant, il n'en avait pas toujours été ainsi. Au VIe siècle, la promotion aux dignités et aux fonctions avait lieu, soit au Consistoire, soit à l'Hippodrome, soit dans le *cubiculum* de l'empereur [14]. A l'époque où le recueil de promotions du livre I a été composé, l'acte d'investiture n'avait plus lieu à l'Hippodrome, ni dans les appartements privés du basileus. Certaines promotions avaient lieu encore au Consistoire [15]; mais plusieurs investitures étaient conférées au Chrysotriclinos [16]. »

Le chap. XLVII décrit la promotion d'un patrice sénateur et stratège; le chap. XLVIII, une promotion de patrices; le chap. L, une promotion de patricienne à ceinture; les chap. LII et LIII traitent de la promotion de l'hyparchos; chap. LV, promotion du démarque. Dans le livre II, les chap. I, II décrivent le cérémonial observé pour les réceptions journalières et du dimanche. Dans tous ces textes relatifs aux promotions, nous avons peut-être quelques morceaux du VIIIe, le reste du IXe et du Xe siècle.

IV. Cérémonies profanes. — Ici, nous pouvons passer rapidement, car le sujet est presque étranger à nos études. Parmi ces cérémonies, une des plus importantes et des plus anciennes était la fête des Broumalia [17], comprenant des danses, des banquets. Abolie par Romain Ier Lécapène, la fête fut rétablie par Constantin Porphyrogénète, toujours soucieux de traditions anciennes. Dans sa description, il a pris soin d'insérer tous les renseignements qu'il avait recueillis sur ces vieilles coutumes. Ces textes ont, en outre, l'avantage de nous montrer qu'au Xe siècle la plupart des constructions anciennes du grand palais subsistaient encore.

D'autres cérémonies, telles que : courses à l'Hippodrome, jeux, danses, chants et réceptions des factions [18].

V. Topographie. — Le cadre dans lequel se plaçent les descriptions contenues dans le livre des *Cérémonies* est nettement limité, c'est la ville de Constantinople et plus particulièrement le palais impérial. Celui-ci dépasse ce que nous sommes habitués à entendre par ces mots, non seulement par la magnificence désordonnée, mais par l'immensité, car ce palais agrandi, remanié, finit par former une véritable ville. Les pèlerins, les chroniqueurs, les historiens ont consigné le détail qui les avait plus frappés, aucun n'a entrepris

[1] *Cerim*, II, XII, p. 551-556; cf. Dmitrievskij, *Opisanie*, t. II, p. 1042 sq. — [2] *Cerim.*, II, XIII, p. 557-563. — [3] *Cerim.*, II, XIV, p. 564-566. Cf. Dmitrievskij, *Opisanie*, t. II, p. 629 sq., 695 sq. — [4] *Cerim.*, II, XXI, p. 616. Après la ligne 16 a été insérée une scolie indiquant une coutume ancienne. D'après cette note additionnelle, le patriarche n'allait pas au palais. L'empereur recevait les sénateurs au triclinos de Justinien ; venait ensuite une procession suivant le type des grandes fêtes. — [5] *Cerim.*, II, XXI, p. 617. — [6] *Cerim.*, II, XXI, p. 618-619; cf. Ebersolt, *op. cit.*, p. 210. — [7] J. Goar, *Euchologion*, p. 375; Dmitrievskij, *Opisanie*, t. II, p. 4, 95, 178, 210, 400, 459, 860, 911; Syméon de Thessalonique, *De sacramentis*, c. LXVII, *P. G.*, t. CLV, col. 232. — [8] *Cerim.*, II, XXIII, p. 621. — [9] Cf. Sickel, dans *Byzant. Zeitschrift*, 1898, p. 521. Sur la cérémonie, cf. Goar, *Euchologion*, p. 944 sq.; Habert, *Liber pontif. Eccles. græcæ*, 1643, p. 604; Dmitrievskij, *Opisanie*, t. II, p. 59; G. Codinos, *De officiis*, t. XVII, p. 88 sq.; Cantacuzène, *Hist.*, l. I, c. XLI, p. 196 sq.; K. Gopor, dans *Bogoslovskij Vjestnik*, Moscou, avril 1896, p. 62 sq.; N. Pokrovskij, dans *Treskonij Vjestnik*, Pétersbourg, 1896, p. 540 sq., 571 sq., 601 sq. — [10] Cf. Goar, *op. cit.*, p. 385 sq.; Dmitrievskij, *Opisanie*, t. II, p. 441 sq., 493 sq., 633 sq., 760 sq. — [11] *Cerim.*, I, XX, p. 201, — [12] Ch. Diehl, dans la *Revue des études grecques*, 1903, t. XVI, p. 32 sq. — [13] *Cerim.*, II, LII, p. 705. — [14] *Cerim.*, I, LXXXIV, p. 386-387; I, LXXXVI, p. 391. — [15] *Cerim.*, I, XLVI, p. 232-234. — [16] *Cerim.*, I, XLXVII, XLVII, XLIX, p. 237, 244, 251; J. Ebersolt, *op. cit.*, p. 202. — [17] *Cerim.*, I, XVIII, p. 606. — [18] Cf. J. Ebersolt, *op. cit.*, p. 204-206, 213.

une description méthodique des édifices palatins; tout au plus quelques-uns de ceux-ci ont-ils bénéficié d'une description assez complète. Procope, dans son traité *De ædificiis*, raconte les reconstructions opérées par Justinien après les incendies causés par la sédition de Nica (532)[1]; Corippus nous donne quelques indications utiles[2]; l'auteur anonyme du livre III de la *Continuation* de Théophane décrit de nombreuses constructions élevées par l'empereur Théophile entre 825 et 850[3]. La *Vie de Basile Ier* par Constantin VII énumère les édifices dus à cet empereur et décrit les splendeurs de la Nouvelle-Église. Luitprand venu en ambassade regarde de tous ses yeux et ne raconte pas mal ce qu'il a vu; enfin, à la veille de la catastrophe de 1204, nous possédons encore une description du palais par Nicolas Mesaritis. Et cependant, toutes ces descriptions ne nous serviraient qu'assez peu si nous n'avions le livre des *Cérémonies*.

Nous avons décrit assez longuement ce livre, mais il faut insister sur l'état d'esprit de son auteur. Le Porphyrogénète n'est pas seulement un empereur soucieux de rehausser par le prestige de la tradition l'éclat des cérémonies, c'est un peu aussi un archéologue épris de l'histoire des édifices et des merveilles entassés par ses prédécesseurs sur ce coin de terre. A l'époque où il rédige son traité, l'ancien palais est encore parfaitement intelligible pour qui veut se donner la peine de l'étudier, il a gardé son aspect primitif et l'espace dont on dispose a permis de laisser subsister les constructions anciennes à côté d'autres plus récentes. Tels locaux, pour être désaffectés du service personnel des empereurs, ne laissent pas d'être attribués à d'autres usages[4]. Au temps de Constantin Porphyrogénète, le palais de Constantin existait encore. La Chalcé de Justinien était toujours la porte d'honneur. Le Chrysotriclinos, l'octogone de Justin II subsistaient avec les appartements impériaux et ses dépendances, tout à côté des constructions plus récentes de Justinien II, le Lausiacos, le Justinianos et l'entrée des Skyla. L'église de la Vierge-du-Phare demeurait depuis Constantin V.

« Entre le Cirque et la Marmara, les nouveaux monuments occupaient tout le terrain que Constantin n'avait utilisé qu'en partie pour édifier son palais. Les constructions de Justin II, de Justinien II, de Constantin V, de Théophile, de Michel III, de Basile Ier et de Léon VI s'élevèrent ainsi à côté de l'ancienne demeure du fondateur de Constantinople. Même quand le vieux palais de Daphné ne fut plus le domicile de prédilection des empereurs, ils s'y rendront toujours pour accomplir certains actes rituels, prescrits par le cérémonial. C'est qu'ils avaient un respect sacré pour les vieux édifices et pour les vieilles coutumes. Détruire un monument ou une église, c'était commettre un sacrilège[5]. »

Les accroissements successifs du palais, les édifices nouveaux entraînèrent des innovations, des cérémonies plus compliquées, des arrêts multipliés; aussi ne saurait-on entreprendre, pour la période du IVe au VIe siècle, de faire plus que d'indiquer le point initial et le point terminus des processions impériales; tout au plus, pour quelques circonstances isolées et très rares, serait-il possible de faire plus et de tracer un itinéraire probable avec des stations intermédiaires. Quoi qu'il en soit, il n'est pas douteux que le palais de Constantin, de Théodose et de Justinien reste avec Sainte-Sophie les deux points fixes entre lesquels et autour desquels doivent être situées toutes les solennités décrites dans les *Cérémonies*.

Comme les modifications apportées au palais impérial s'échelonnent sur une série de huit siècles, nous ne pouvons songer à en rendre compte sous chaque règne d'empereur ; d'autre part, l'ensemble nous paraît avoir acquis son aspect caractéristique le plus marqué sous le règne de Justinien. C'est donc en étudiant ce prince et son œuvre monumentale que nous aborderons la description topographique et décorative du palais impérial et de Sainte-Sophie.

VI. Bibliographie. — L. de Beylié, *L'habitation byzantine. Recherches sur l'architecture civile des Byzantins et son influence en Europe*, in-8°, Paris, 1902. — D. Th. Bjeljaev, *Ezhednevnye i voskresnye priemy vizantiiskikh tsarei i prazdnichnye vykhody ikh v khram sv. Sophii*, 1893, formant le t. II de ses *Byzantina*. Cf. *Obzor glavnykh chastei bolshago dvortsa*, 1891, formant le t. I de la même publication, et aussi le t. IV, parn en 1907, dans *Zapiski classisceskago otdjelenija imperatorskago russkago archeologiceskago obseestva*, Saint-Pétersbourg. — J. B. Bury, *The Ceremonial book of Constantine Porphyrogennetos*, dans *The English historical review*, 1907, t. XXII, p. 209-227, 417-439. — H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiæ Constantinopolitanæ*, dans *Acta sanct.*, novemb. *propylæus*, Bruxelles. 1902. — Ch. Diehl, *Sur la date de quelques passages du livre des Cérémonies*, dans *Revue des études grecques*, 1903, t. XVI; réimprimé dans *Études byzantines*, in-8°, Paris, 1905, p. 263 sq.; *Justinien et la civilisation byzantine au VIe siècle*, in-8°, Paris, 1901. — Dmitrievskij, *Opisanie liturgiceskich rukopisej*, Kiev, 1895, 1901, t. I, II. — Du Cange, *Constantinopolis christiana seu descriptio urbis Constantinopolitanæ*, in-fol., Parisiis, 1680. — J. Ebersolt, *Le grand palais de Constantinople et le livre des Cérémonies*, in-8°, Paris, 1910; *Sainte-Sophie de Constantinople, Étude de topographie d'après les Cérémonies*, in-8°, Paris, 1910. — J. A. Fabricius-Harles, *Bibliotheca græca*, t. VIII, p. 30. — M. J. Gedeon, Χρονικὰ τοῦ πατριαρχικοῦ οἴκου καὶ τοῦ ναοῦ, in-8°, Constantinople, 1884. — P. Gilles, *De topographia Constantinopoleos et de illius antiquitatibus libri quatuor*, Lugduni, 1561. — J. Goar, Εὐχολόγιον *sive Rituale Græcorum*, in-fol., Parisiis, 1647. — Habert, *Liber pontificalis Ecclesiæ græcæ*, in-fol., Parisiis, 1643. — N. Kondakov, *Vizantijskya Tserkvi i Pamjatniki Konstantinopolja*, dans *Trudy VIkho archeologiceskago sjezda v Odessje*, Odessa, 1887. — K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2e édit., in-8°, München, 1897, p. 254-257. — J. Labarte, *Le palais impérial de Constantinople et ses abords, Sainte-Sophie, le Forum Augustéon, tels qu'ils existaient au Xe siècle*, Paris, 1861. — H. Leclercq, dans *Dictionn.*, t. II, au mot Byzance, et la bibliographie. — W. R. Lethaby et H. Swainson, *The church of Sancta Sophia, Constantinople. A study of Byzantine building*, in-8°, London, 1894. — A. van Millingen, *Byzantine Constantinople. The walls of the city and adjoining historical sites*, in-8°, London 1899. — Mordtmann, *Esquisse topographique de Constantinople*, in-8°, Lille, 1892. — R. Naumann, *Catalogus librorum manuscriptorum qui in bibliotheca senatoria civitatis Lipsiensis asservantur*, in-8°, Grimma, 1838, p. 10, n. XXVIII. — N. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ orientalis et occidentalis*, in-8°, Œniponte, 1896, 1897. — A. G. Paspatis, Τὰ βυζαντινὰ Ἀνάκτορα καὶ τὰ περὶ αὐτῶν ἱδρύματα, Athènes, 1885. — A. Rambaud, *L'empire grec au dixième siècle. Constantin Porphyrogénète*, in-8°, Paris, 1870, p. 128-136. — F. von Reber, *Der karolingische Palastbau*, dans *Abhandlungen der hist. Classe der kon. bayer. Akad. der Wissensch.*, 1891, t. XIX.

[1] Cf. K. Krumbacher, *Gesch. der byzantinische Litteratur*, 1897, p. 232. — [2] Cf. Ch. Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine au VIe siècle*, p. 89. — [3] Cf. K. Krumbacher *Geschichte der byzantinische Litteratur*, p. 347. — [4] Au Xe siècle, on tirait encore parti du palais de Théophile bâti dans le deuxième quart du VIIIe siècle, cependant les empereurs habitaient alors le Chrysotriclinos. — [5] J. Ebersolt, *op. cit.*, p. 215-216.

A. Reumont, *La bibliotheca Corvina*, dans *Archivio storico Italiano*, Firenze, 1879, IVe série, t. IV, p. 71. — Riant, *Exuviæ sacræ Constantinopolitanæ*, in-8°, Genève, 1877, 1878, t. I, II. — J. P. Richter, *Quellen der byzantinischen Kunstgeschichte*, in-8°, Wien, 1897. — F. W. Unger, *Quellen der byzantinischen Kunstgeschichte*, Wien, 1878. — H. Wäschke, *Studien zu den Ceremonien des Konstantins Porphyrogenetes*, in-8°, Dessau, 1881; *Ueber das von Reiske vermuthete Fragment der Excerpte Konstantins* περὶ ἀναγορεύσεως. *Programm des herz. Gymnas. und der Franzschule zu Dessau*, 1878.

H. Leclercq.

CONSTANTINE. — I. Histoire de *Cirta, Constantina*. II. Les chrétiens à *Cirta* au IIIe siècle. III. Au début du IVe siècle. IV. L'époque donatiste. V. Époques vandale et byzantine. VI. Débris d'édifices chrétiens. VII. Épigraphie. VIII. Menus objets.

I. Histoire de *Cirta, Constantina* [1]. — Constantine, appelée dans l'antiquité *Cirta* (nom peut-être phénicien, signifiant *ville*), puis *Constantina*, occupe un plateau en forme de trapèze, qui est bordé à l'est et au nord par le ravin profond du Rummel (*Amsaga* des anciens), qui offre des flancs abrupts au sud et à l'ouest et n'est accessible qu'au sud-ouest, par un isthme étroit.

Une telle position défensive explique l'importance que ce lieu eut de bonne heure. A la fin du IIIe siècle avant notre ère, Cirta était l'une des capitales du roi Syphax. Elle devint ensuite la résidence de Massinissa et de ses successeurs, qui en firent une belle cité, où la civilisation punique s'implanta fortement. En 46 avant J.-C., Cirta fut donnée par César à un chef de bandes, l'Italien Sittius, qui l'avait prise et qui établit ses compagnons d'armes sur le vaste territoire rattaché à la ville. Ce fut désormais la *colonia Julia Juvenalis Honoris et Virtutis Cirta*. Sous l'empire, elle devint le chef-lieu d'une confédération qui comprenait trois autres colonies, *Chullu*, *Rusicade* et *Milev* (*res publica IIII coloniarum Cirtensium*), et qui avait à sa tête des *III viri;* confédération qui fut dissoute vers le milieu du IIIe siècle. A la fin du même siècle, Dioclétien constitua la province de *Numidia Cirtensis*, dont Cirta fut la capitale. La ville souffrit beaucoup en 308 d'une guerre civile : l'usurpateur Domitius Alexander l'assiégea et s'en rendit maître. Mais Constantin restaura et embellit Cirta, qui prit désormais le nom de *Constantina* (l'ethnique *Cirtensis* resta cependant en usage). Elle fut la capitale de la province de *Numidia Constantina*, gouvernée par un *consularis* (depuis 320, au plus tard). Lors de l'invasion des Vandales, qui l'investirent, elle leur résista et continua à appartenir à l'empereur jusqu'en 455, date à laquelle elle fut réunie au royaume de Genséric. Après la conquête de l'Afrique par les Byzantins, Justinien, en 534, fixa à Constantine le siège du *dux Numidiæ*, gouverneur militaire de la province (qui, au VIIe siècle, paraît avoir résidé ailleurs, à *Tigisis*); le gouverneur civil (*præses*) dut aussi résider à Constantine.

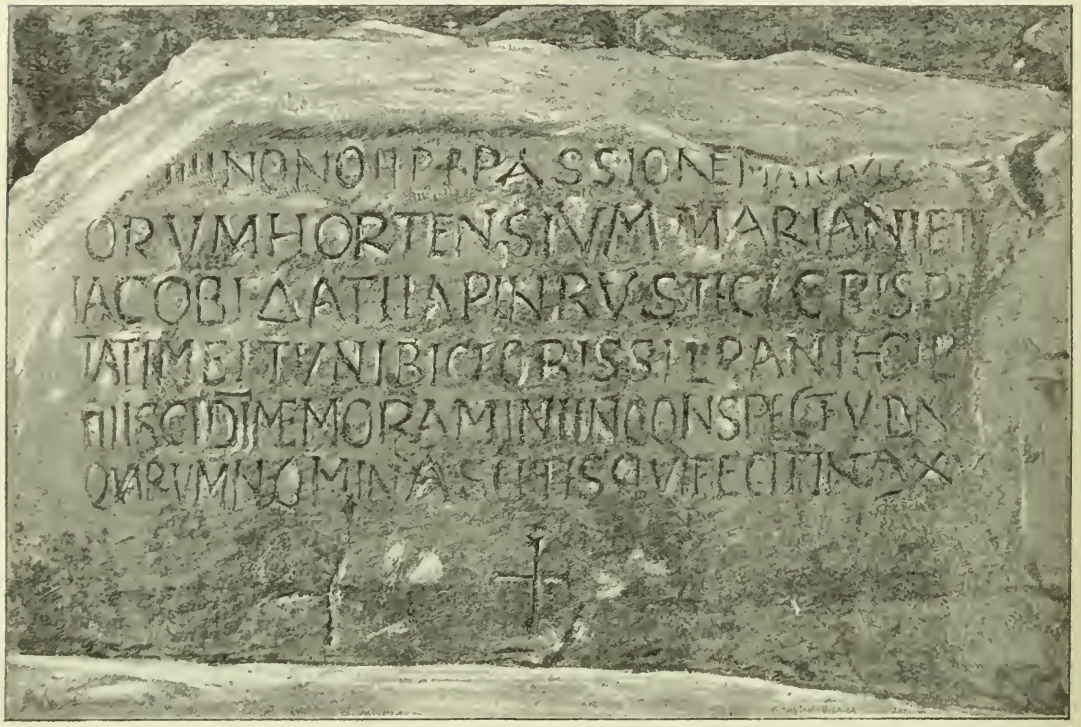
II. Les chrétiens a Cirta au IIIe siècle. — Cirta n'a pas laissé de souvenirs chrétiens antérieurs au milieu du IIIe siècle. Il convient cependant de mentionner un personnage de cette ville qui figure dans l'*Octavius*, le célèbre dialogue de Minucius Felix : Cæcilius Natalis, qui qualifie Fronton de *Cirtensis noster* [2] et qui devait être par conséquent son compatriote. Avocat ou jurisconsulte établi alors à Rome, il prend une part fort importante à cet entretien qui, selon Minucius, aurait eu lieu à Ostie. Il s'y fait le champion des païens contre les chrétiens, mais, enfin, il se déclare vaincu par les arguments d'Octavius et annonce sa conversion. Il est bien tentant de l'identifier avec un Marcus Cæcilius Natalis [3], que des inscriptions de Cirta nous font connaître [4]. Celui-ci, qui suivit tout le *cursus honorum* municipal dans sa patrie, sous Septime-Sévère et Caracalla, éleva, en souvenir de son édilité, une statue en bronze de la Sécurité du siècle (*Securitas sæculi*); en souvenir de son triumvirat — qu'il géra en 210 — une statue en bronze de l'Indulgence (*Indulgentia*) de l'empereur Sévère, placée dans un édicule à quatre colonnes; enfin, quelques années plus tard, alors qu'il était *quinquennalis* (la plus haute magistrature municipale), il édifia un arc triomphal (*arcus triumphalis*), avec la statue en bronze de la Valeur guerrière (*Virtus*) de l'empereur Antonin, c'est-à-dire Caracalla. Il fit en outre de larges libéralités à ses concitoyens. Il est évident que, dans cette période de sa vie, M. Cæcilius Natalis ne pouvait pas professer le christianisme. Si on l'identifie avec le personnage du dialogue, il faut admettre qu'il quitta Cirta dans les environs de l'année 215 pour se fixer à Rome et que sa conversion se place après cette date approximative. M. Dessau [5] est disposé aussi à l'identifier avec un Natalis, confesseur, qui fut à Rome l'évêque d'un parti d'hérétiques, les théodotiens, mais qui rentra dans l'Église avant la mort du pape Zéphyrin, survenue en 217 [6]; les théodotiens limitaient beaucoup la divinité du Christ : or, selon M. Dessau, cette doctrine s'entrevoit dans l'*Octavius*. Je ne crois pas que cela soit admissible. Il faudrait accumuler trop de faits dans un espace d'environ deux ans : le départ de Natalis de Cirta, son installation à Rome comme avocat, sa conversion, la composition du dialogue par Minucius, l'épreuve subie par Natalis pour sa foi, son épiscopat et sa soumission. Ce Natalis, dit Eusèbe, aurait consenti à être évêque moyennant une pension de 150 deniers par mois : même si c'était une calomnie, on ne l'aurait pas imaginée contre l'ancien magistrat de Cirta, qui, les inscriptions conservées nous l'attestent, devait être fort riche.

Le premier évêque connu de Cirta est Crescens, qui assista au concile de Carthage du mois de septembre 256 [7]. La passion des saints Jacques et Marien [8], écrite par un de leurs compagnons, nous apporte quelques renseignements sur des faits qui se passèrent dans cette ville trois ans plus tard, en 259, lors de la persécution de Valérien. Le diacre Jacques, qui avait déjà été mis à l'épreuve au temps de Dèce, le lecteur Marien et l'auteur de la passion, voyageant, on ne sait pour quel motif, en Numidie, s'arrêtèrent en un lieu appelé *Muguas*, dans la banlieue de Cirta [9], et y séjournèrent dans une ferme (*villa*). Ils y reçurent pendant plusieurs jours deux évêques, Agapius [10] et

[1] Voir Gsell, *Atlas archéologique de l'Algérie*, f° 17, n. 126 p. 9 sq. (avec la bibliographie). Pour l'histoire du christianisme en ce lieu, voir aussi J. Mesnage, *L'Afrique chrétienne*, Paris, 1912, p. 275-279; Jaubert, *Recueil de la Société archéologique de Constantine*, 1912, t. XLVI, p. 1-8. — [2] *Octavius*, c. IX. — [3] Opinion de M. Dessau, *Hermes*, 1880, t. XV, p. 471-474; 1905, t. XL, p. 373-386. Voir aussi Monceaux (qui fait des réserves), *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. I, p. 475-476. — [4] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 6996 (et p. 1847), 7094 (= 19434), 7095 (= 19435), 7096, 7097, 7098 (= 19436). — [5] *Hermes*, t. XL, *loc. cit.* — [6] Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, XXVIII. — [7] Dans Hartel, édition de saint Cyprien, p. 441, n. 8. — [8] Parmi les éditions, nous citerons celles de dom Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera*, édit. de 1689, p. 225-232; de P. Franchi de Cavalieri, dans *Studi e testi*, 1900, n. 3; de O. von Gebhardt, *Ausgewählte Märtyreracten*, 1902, p. 134-145; traduction dans dom Leclercq, *Les martyrs*, t. II, p. 122-132. Sur cette passion, voir Monceaux, *op. cit.*, t. II, p. 153-165. — [9] Chap. II : *ad locum qui appellatur Muguas, cui est Cirtensis coloniæ suburbana vicinitas*. On ignore le site de *Muguas*. — [10] Il n'y a aucune bonne raison pour faire de cet Agapius un évêque de Cirta.

Secundinus, qui, tirés de l'exil, avaient reçu l'ordre d'aller comparaître devant le légat, à Lambèse. Les païens de la ville étaient très animés contre les chrétiens et ils pouvaient compter sur le zèle du gouverneur qui avait envoyé des soldats pour assurer l'exécution des instructions impériales [1]. L'accueil fait aux évêques désigna Jacques Marien et leur ami à la fureur populaire : deux jours après le départ d'Agapius et de Secundinus, un centurion, accompagné d'une foule de fanatiques, vint les arrêter [2]. On les amena à Cirta. C'était au légat qu'il appartenait de les juger, mais les magistrats municipaux devaient faire l'enquête préparatoire. Jacques et Marien se déclarèrent chrétiens et furent conduits dans une prison, où ils eurent pour compagnons d'autres fidèles, dont un chevalier romain, Æmilianus : cachot obscur où ils souffrirent la faim. Après des tortures que leur infligea un agent de police, avec l'aveu des magistrats de Cirta [3], ils comparurent encore devant ces derniers, qui, l'instruction achevée, les envoyèrent à Lambèse [4]. Ce fut là qu'après plusieurs jours d'attente, ils furent condamnés à mort par le gouverneur. On les exécuta aussitôt, en même temps que d'autres chrétiens, dans un ravin voisin du camp légionnaire [5].

Leur corps furent-ils ramenés à Cirta ? Nous l'ignorons [6]. En tout cas, leur mémoire resta vénérée à Constantine et l'on plaça même en ce lieu la scène du martyre. Nous en avons pour preuve une inscription tracée sur un rocher, au bord du Rummel, à quelques mètres en amont des gorges où la rivière s'engage pour contourner le plateau qui porte la ville [7] (fig. 3251 [8]).



3251. — Inscription de Rummel. D'après une photographie.

+ IIII NON SEPT·PASSIONE MARTVR
ORVM HORTENSIVM MARIANI ET
IACOBI DATI IAPIN RVSTICI CRISPI
TAT+METTVNI BICTORIS SILBANI EGIP
TIII SCI DI MEMORAMINI IN CONSPECTV DNI
CVORVM NOMINA SCIT IS QVI FECIT INDXV

IIII non[*as*] *sept*[*embres*], *passione marturorum Hortensium Mariani et Iacobi, Dati, Iapin, Rustici, Crispi, Tati* [9], *Mettuni*[*s*], *Bictoris, Silbani, Egiptii* — *i*

[1] Chap. II : *in qua tunc maxime civitate gentilium cæco furore et officiis militaribus persecutionis impetus quasi fluctus sæculi tumescebant.* — [2] Chap. IV : *Nec ut alibi in locis unus hoc aut alius stationarius miles agebat, sed centurionum violenta manus et improba multitudo sic ad villam quæ nos habebat... convolarat.* — [3] Chap. V : *Tunc attentantur numerosis durisque cruciatibus per stationarium militem..., adhibitis in auxilium crudelitatis ejus centurione et Cirtensium magistratibus.* — [4] Chap. IX : *Producuntur in publicum, ut eos Cirtensium magistratus elogio fortissimæ confessionis honoratos transmitterent cum parte pœnæ damnationis ad præsidem.* — [5] Le contexte prouve que l'exécution eut lieu à Lambèse. Voir Gsell, *Revueil de la Société archéologique de Constantine*, 1895-1896, t. XXX, p. 213-214. — [6] Il y avait en 305 à Cirta un cimetière des martyrs (voir plus loin) mais nous ne savons pas quels martyrs y étaient ensevelis. — [7] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 7924; Gsell, *Rec. de Constantine, loc. cit.*, p. 212-217 ; Monceaux, *Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique*, extrait des *Mém. présentés à l'Acad. des inscr.*, 1907, t. XII, part. 1, n. 295, p. 106-110. Pour l'emplacement, Gsell, *Atlas*, f° 17, p. 18, n. 27. — [8] D'après une photographie prise en 1899, qui nous a été communiquée par M. l'abbé Jaubert. Une reproduction se trouve dans l'ouvrage de Delamare, *Exploration scientifique de l'Algérie, Archéologie*, pl. 136, fig. 1, mais elle présente quelques fautes. L'original, protégé par une grille, ne peut plus être photographié. Il y a à la cathédrale de Constantine un fac-similé qui n'est pas d'une entière exactitude. — [9] Le trait transversal qui forme une croix à la fin de ce mot est, autant qu'il me semble, un défaut de la pierre.

s[an]c[t]i D[e]i. Memoramini in conspectu D[omi]ni [q]uorum nomina scit is qui fecit. Ind[ictione] XV.

L'inscription date de l'époque byzantine, comme l'attestent la mention de l'indiction, la forme de la croix, des lettres et les abréviations. Placée en cet endroit, où il était impossible d'élever une chapelle funéraire, elle ne peut que commémorer la passion des martyrs : du reste, la rédaction l'indique nettement. Ceux qui l'ont fait graver étaient donc convaincus que Jacques, Marien et leurs compagnons avaient été exécutés là. Leur erreur peut s'expliquer par la description même du lieu du martyre qui se lit dans l'écrit du IIIe siècle : *Perducti sunt ad coronæ locum, qui riparum collibus hinc et inde sublimibus media fluminis convalle subsederat; sed et spectaculo erat excelsa utrimque aggeris altitudo. Alveus ipse medio sinu cruorem beati sanguinis hauriebat.* Avec de la bonne volonté et en lisant négligemment le contexte, on pouvait se persuader qu'il s'agissait du lit encaissé du Rummel et des hauteurs qui forment les deux parois des gorges [1].

Ce texte épigraphique offre quelques obscurités. Pour la date, on s'attendrait à trouver ici l'indication du jour du martyre : or le calendrier de Carthage [2] et le Martyrologe hiéronymien [3] nous apprennent que Marien et Jacques moururent le 6 mai. Il faut donc supposer que la date marquée sur le rocher est celle de la dédicace de l'inscription. On ne sait pas ce que veut dire le mot *Hortensium*, qui précède les noms des martyrs et qui ne s'applique peut-être qu'aux deux premiers. Rappelle-t-il la patrie, inconnue d'ailleurs, de Jacques et Marien ? Ce serait une mention inusitée [4]. Les neuf personnages énumérés après Jacques et Marien furent probablement exécutés avec eux; deux portent des noms africains, Iapin et Mettun. La fin semble être une invocation aux saints pour les prier de recommander à Dieu les auteurs du monument, qui taisent leur nom par humilité (*quorum nomina scit is qui fecit*, c'est-à-dire leur Créateur).

III. Les chrétiens a Cirta au début du IVe siècle. — Une enquête officielle (*Gesta apud Zenophilum* [5]), qui fut faite en 320 (voir ci-après) et qui porta sur des événements survenus à Cirta pendant et après la persécution de Dioclétien, nous donne des renseignements fort intéressants sur l'Église de cette ville au début du IVe siècle. Une des pièces du dossier, un procès-verbal de l'année 303, que nous traduirons plus loin, indique la maison où se réunissaient les chrétiens, *domum in qua christiani conveniebant* [6]. Cette maison comprenait un *triclinium*, salle à manger pour les agapes, et une *bibliotheca*. Elle est très probablement identique à la *basilica* dont un passage de saint Optat implique l'existence [7] et qui est mentionnée explicitement dans un autre texte [8]. D'autre part, des dépositions de témoins à l'enquête signalent en 305 une *area martyrum* [9], cimetière où étaient ensevelis des martyrs et où s'élevaient au moins deux constructions, puisqu'il est question d'une *casa major* [10]. Celle-ci devait surtout servir aux cérémonies qui se célébraient en l'honneur des martyrs. Elle était assez vaste pour pouvoir, en cas de nécessité, remplacer la basilique urbaine. On voit que l'Église de Cirta était prospère quand la persécution de Dioclétien éclata.

Lors de cette crise, la conduite du clergé fut très peu héroïque. Nous en avons la preuve dans le procès-verbal relatant les opérations faites, le 19 mai 303, par le premier magistrat de la ville, le curateur Munatius Felix. En vertu des ordres impériaux, il devait saisir les livres et les objets du culte et confisquer le local où les chrétiens s'assemblaient. Le document est bien connu [11]. Nous croyons cependant devoir en insérer ici la traduction, car les renseignements si précis qu'il nous apporte sur l'organisation du culte ont une grande importance pour le sujet que nous traitons :

« Sous le huitième consulat de Dioclétien et le septième de Maximien, le quatorze des calendes de juin. Extraits des actes de Munatius Felix, flamine perpétuel, curateur de la colonie des *Cirtenses*.

« Quand on fut arrivé à la maison dans laquelle les chrétiens se réunissaient, Felix, flamine perpétuel, curateur, dit à l'évêque Paulus : « Apportez les écri-« tures de la Loi et tout ce que vous pouvez avoir « ici, comme cela a été prescrit; car il vous faut obéir « aux ordres donnés. » L'évêque Paulus dit : « Les « lecteurs ont les écritures. Nous, nous donnons ce « que nous avons ici. » Felix, flamine,etc., dit à l'évêque Paulus : « Fais-nous voir les lecteurs ou envoie-les cher-« cher. » L'évêque Paulus dit : « Vous les connaissez tous. » Felix... dit : « Non, nous ne les connaissons pas. » L'évêque Paulus dit : « Ils sont connus de l'administra-« tion municipale, c'est-à-dire d'Edusius et de Junius, « greffiers [12]. » Felix... dit : « Réservons la question des « lecteurs, que l'administration fera connaître. Vous, « donnez ce que vous avez. » L'évêque Paulus étant assis en présence de Montanus, Victor, Deusatelius [13] et Memorius, prêtres, de Mars et Helius, diacres, de Marcuclius, Catullinus, Silvanus et Carosus, sous-diacres, de Januarius, Meraclus, Fructuosus, Miggin, Saturninus, Victor et autres, fossoyeurs, Victor, fils d'Aufidius, rédigea l'inventaire suivant [14] : « Deux

[1] Voir la gravure de Delamare, *op. cit.*, pl. 135, représentant l'entrée des gorges. Cf. H. Jaubert, *Notes d'histoire et d'archéologie concernant le diocèse de Constantine*, Bône, 1911, planche à la p. 88 (la grille qu'on voit au premier plan entoure le rocher portant l'inscription). — [2] Édit. Preuschen, *Analecta*, Freiburg i. Br., 1893, p. 124 : *II non. mai. Mariani et Iacobi martyris.* — [3] Édit. De Rossi et Duchesne : au 6 mai. Les deux saints sont déjà mentionnés par erreur au 30 avril. — [4] On pourrait se demander si ce n'était pas le lieu où leurs corps étaient alors déposés. Ces corps ont été transportés en Italie, nous ignorons à quelle époque : peut-être, comme d'autres reliques de saints, sous la domination vandale. On ne sait pas depuis quand ils sont à Gubbio, en Ombrie : *Acta sanct.*, édit. d'Anvers, april. t. III (1675), p. 746. Auraient-ils passé auparavant par une ville voisine, *Urvinum Hortense*, près d'Assise (voir *Corp. inscr. lat.*, t. XI, p. 747)? Naturellement, je n'insiste pas sur cette hypothèse. — [5] Édit. Ziwsa, dans son édition de saint Optat, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum* de Vienne, t. XXVI, p. 185-197. Ce document se trouve aussi dans *P. L.*, t. VIII, col. 727-742. — [6] Ziwsa, *op. cit.*, p. 186. — [7] S. Optat, I, 14 : en mars 305, des évêques se réunissent à Cirta dans une maison particulière, *quia basilicæ necdum fuerant restitutæ.* — [8] Ziwsa, *op. cit.*, p. 193 : *In basilica... apud Constantinam.* Il s'agit de paroles dites dans cette basilique en 305 au plus tôt. Voir sur tout cela Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 192. — [9] Pour les *areæ*, cimetières d'Afrique, voir *Dictionn.*, t. I, col. 2794 sq. —[10] Ziwsa, *op. cit.*, p. 194, 196; cf. Gsell, *op. cit.*, p. t. II, p. 397-398. —[11] Ziwsa, *op. cit.*, p. 186-188; cf. Augustin, *Contra Cresconium*, III, 29, 33, *P. L.*, t. XLIII, col. 513. Traduction dans Allard, *La persécution de Dioclétien*, t. I, p. 194-200; dans dom Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, t. I, p. 320-323. Sur ce document, voir Monceaux, *Histoire*, t. III, p. 93-96; cf. p. 16, 17, 18, 19, —[12] *Novit eos officium publicum, id est Edusius et Junius exceptores.* On sait qu'à partir du IIIe siècle le christianisme fut toléré en dehors des époques de persécution. Mais l'administration voulant connaître le clergé de chaque Église, des listes de ceux qui en faisaient partie devaient être déposées aux greffes municipaux. —[13] Ce nom est peut-être estropié. —[14] *Calices duo aurei, item calices sex argentei, urceola sex argentea, cucumellum argenteum, lucernas argenteas septem, cereofala duo, candelas breves æneas cum lucernis suis septem, item lucernas æneas undecim cum catenis suis, tunicas muliebres LXXXII, mafortea XXXVIII, tunicas viriles XVI, caligas viriles paria XIII, caligas muliebres paria XLVII, coplas rusticanas XVIIII.*

« calices d'or, six calices d'argent, six burettes d'argent [1], « un petit bassin d'argent, deux grands chandeliers, « sept petits lampadaires de bronze avec leurs lampes, « onze lampes de bronze avec leurs chaînes, quatre-« vingt-deux tuniques de femme, trente-huit voiles, « seize tuniques d'homme, treize paires de chaussures « d'homme, quarante-sept paires de chaussures de « femme, dix-neuf *coplæ* [2] rustiques [3]. »

« Felix dit aux fossoyeurs [4] Marcuclius, Silvanus et Carosus : « Apportez ce que vous avez. » Silvanus et Carosus dirent : « Tout ce qui était ici, nous l'avons « tiré dehors. » Felix... dit : « Votre réponse sera « inscrite au procès-verbal. »

« Quand on se fut rendu à la bibliothèque, on y trouva les armoires vides. Là, Silvanus présenta une *capitulata* [5] d'argent et une lampe d'argent, disant qu'il les avait trouvées derrière une jarre. Victor, fils d'Aufidius, dit à Silvanus : « Tu aurais été un homme « mort si tu ne les avais pas trouvées. » Felix... dit à Silvanus : « Cherche avec plus de soin, pour qu'il ne reste rien ici. » Silvanus dit : « Il n'est rien resté, « nous avons tout tiré dehors. »

Lorsqu'on eut ouvert la salle à manger, on y trouva quatre tonneaux et six jarres [6]. Felix... dit : « Apportez les écritures que vous avez, afin que nous « puissions obéir aux ordres et aux instructions des « empereurs. » Catullinus apporta un seul livre très grand. Felix... dit à Marcuclius et à Silvanus : « Pourquoi « n'avez-vous donné qu'un seul livre ? Apportez les « écritures que vous avez. » Catullinus et Marcuclius dirent : « Nous n'en avons pas plus, parce que nous « sommes sous-diacres ; mais les lecteurs ont les livres. » Felix... leur dit : « Faites-nous voir les lecteurs. » Marcuclius et Catullinus dirent : « Nous ne savons pas où ils demeurent. » Felix... leur dit : « Si vous ne savez pas où ils demeurent, dites leurs noms. » Catullinus et Marcuclius dirent : « Nous ne sommes pas des traîtres. « Nous voici : fais-nous tuer. » Felix... dit : « Qu'on les « arrête ! »

« Lorsqu'on fut venu à la maison d'Eugenius, Felix... lui dit : « Apporte les écritures que tu as, pour « obéir aux ordres. » Et il apporta quatre livres. Felix... dit à Silvanus et à Carosus : « Faites-nous voir les « autres lecteurs. » Silvanus et Carosus dirent : « L'évêque « l'a déjà dit qu'Eudusius et Junius, greffiers, les con-« naissent tous. Ils t'indiqueront eux-mêmes leurs « maisons. » Les greffiers Eudusius et Junius dirent : « Nous vous les indiquerons, seigneur. » Quand on fut arrivé à la maison de Felix le *sarsor* [7], il remit cinq livres. Quand on fut arrivé à la maison de Victorinus, il remit huit livres. Quand on fut arrivé à la maison de Projectus, il remit cinq grands livres et deux petits. Quand on fut arrivé à la maison du grammairien Victor, Felix... lui dit : « Apporte les écritures que « tu as, pour obéir aux ordres. » Le grammairien Victor présenta deux livres et quatre cahiers [8]. Felix... lui dit : « Apporte les écritures ; tu en as davan-« tage. » Le grammairien Victor dit : « Si j'en avais « eu d'autres, je les aurais données. » Quand on fut arrivé à la maison d'Euticius de Césarée, Felix... lui dit : « Apporte les écritures que tu as, etc. » Euticius dit : « Je n'en ai pas. » Felix... lui dit : « Ta décla-« ration sera au procès-verbal. » Quand on arriva à la maison de Coddeo, sa femme apporta six livres. Felix... dit : « Cherche si vous n'en avez pas d'autres « et apporte-les. » La femme répondit : « Je n'en « ai pas d'autres. » Felix dit à Bos, esclave public : « Entre « et cherche si elle n'en a pas d'autres. » L'esclave public dit : « J'ai cherché et je n'ai rien trouvé. » Felix... dit à Victorinus, à Silvanus et à Carosus : « Si l'on n'a pas fait tout ce que l'on devait faire, vous « en serez responsables. »

IV. L'ÉPOQUE DONATISTE. — Deux ans après cette triste affaire, en mars 305, la succession de l'évêque Paulus fut ouverte. La persécution avait cessé ; cependant les basiliques n'avaient pas encore été restituées aux chrétiens. La *casa major* de l'*area* des martyrs servait d'église : elle avait une chaire épiscopale [9]. On se réunit donc au cimetière pour l'élection. Silvanus, un des sous-diacres qui figurent au procès-verbal de 303, était candidat. Mais, à en croire des dépositions faites à l'enquête de l'année 320 [10], le peuple et les *seniores* (notables de la communauté) ne voulaient pas de lui, l'accusant d'être un traditeur. On enferma ces importuns dans la *casa major* et, au dehors, Silvanus fut acclamé par des gens de basse condition, des paysans, des valets d'amphithéâtre [11]. Un de ceux-ci, Mutus, prit même Silvanus sur ses épaules et le porta en triomphe. Des femmes de mauvaise vie assistaient à la scène [12].

Il fallait ordonner le nouvel élu. Une douzaine d'évêques de Numidie étaient venus à Cirta. Comme on accusait plusieurs d'entre eux d'avoir faibli pendant la persécution, ils tinrent conseil pour examiner leur cas. La réunion, ne pouvant avoir lieu dans la basilique, se fit dans la maison d'un Urbanius Donatus [13]. On y entendit des confessions peu édifiantes et le président, qui était le doyen d'épiscopat, Secundus de Tigisis, jugea prudent de ne pas insister [14].

Silvanus resta longtemps sur le siège de Cirta. En 312, il participa, à Carthage, au concile des évêques numides qui déposèrent Cæcilianus et prétendirent le remplacer par Majorinus : premier acte de la longue querelle qui mit aux prises, pendant un siècle, les donatistes et les catholiques. Malheureusement pour lui, Silvanus se brouilla avec un de ses diacres, Nundinarius, et l'intervention de plusieurs de ses collègues, qui craignaient un gros scandale, ne réussit pas à arranger les choses. Le scandale éclata en effet. Nundinarius, bien armé de documents et sachant sans doute qu'il pouvait compter sur d'importants témoignages, dénonça son évêque, l'accusant : 1° d'avoir livré des objets sacrés pendant la persécution (le procès-verbal du curateur de Cirta en faisait foi) ; 2° d'avoir reçu avec d'autres évêques quatre cents *folles* de Lucille, dame de Carthage, pour l'élection de Majorinus, somme dont les pauvres n'avaient rien vu ; 3° d'avoir reçu à Cirta, dans la *casa major* (sans doute avant la restitution de la basilique et dans les premiers temps de son épiscopat), une somme de vingt *folles* d'un foulon,

[1] Qui contenaient le vin que l'on versait dans le calice. — [2] Signification douteuse : sans doute le même mot que *copulæ*. MM. Allard, Leclercq et Monceaux (t. III, p. 17) traduisent capes. — [3] Ces vêtements et chaussures étaient évidemment destinés aux pauvres. — [4] Il y a là un lapsus. Il faut lire sous-diacres. Voir la liste de noms donnée plus haut. D'ailleurs on ne comprendrait pas le sens de cette demande si elle était adressée aux fossoyeurs. — [5] Sens inconnu. M. Allard traduit chapiteau, ce qui n'est pas satisfaisant ; dom Leclercq, coffret. — [6] *Et cum apertum esset triclinium, inventa sunt ibi dolia IIII et orcæ VI.* — [7] Même mot que *sartor* : le ravaudeur (?). M. Allard traduit le marbrier ; dom Leclercq, le mosaïste. — [8] *Codices II et quinliones quattuor.* — [9] Ziwsa, *op. cit.*, p. 194 : *ante cathedram episcoporum ;* cf. p. 195. — [10] Ziwsa, *op. p, cit.*, 192, 194, 196. Cf. Monceaux, *Histoire*, t. III, p. 99-100. — [11] Ziwsa, *op. cit.*, p. 196 : *campe[n]ses et harenarii fecerunt illum episcopum.* — [12] Ziwsa, *op. cit.*, p. 194 : *Mutus harenarius tulit eum in collo... Prostibulæ illic fuerunt.* — [13] S. Augustin, *Contra Cresconium*, III, 27, 30, *P. L.*, t. XLIII, col. 510 ; *Epist.*, LIII, 4, *P. L.*, t. XXXIII, col. 197. S. Optat, I, 14, dit *Urbani Carist.* Charisius était probablement le *signum* de ce personnage. — [14] Saint Augustin (*Contra Cresconium, loc. cit.*) a donné une partie du procès-verbal de la réunion. Il figurait dans le dossier produit par le diacre Nundinarius à l'enquête de 320 (S. Optat, *loc. cit.*), mais la partie de cette enquête qui nous est parvenue ne le contient pas. Voir Monceaux, *Histoire*, t. III, p. 100-102.

Victor, désireux d'obtenir la prêtrise; Silvanus et d'autres évêques se seraient partagé cet argent; 4° d'avoir volé, de concert avec un autre évêque, deux prêtres et un diacre, des tonneaux de vinaigre, appartenant au fisc, qui étaient déposés à Constantine dans le temple de Sérapis. Probablement sur l'ordre de l'empereur Constantin, le gouverneur de la province, Domitius Zenophilus, procéda à une enquête, qui eut lieu à *Thamugadi* (Timgad) [1], le 8 décembre 320. Comme nous l'avons dit, nous en possédons le procès-verbal, sauf la fin [2]. Les pièces présentées par Nundinarius et divers témoins accablèrent Silvanus, qui ne comparut pas. La sentence du juge ne nous est pas parvenue. Cependant nous savons que Silvanus fut condamné à l'exil : les donatistes affirmaient, il est vrai, que cette mesure ne fut prise que plus tard, à cause de son attitude hardie vis-à-vis de Zenophilus et du général en chef de l'armée d'Afrique, Ursacius [3].

Les donatistes n'en restèrent pas moins maîtres de Constantine. Ils avaient pour eux la municipalité. Une lettre écrite par l'empereur Constantin, au mois de février 330 [4], en réponse à des plaintes que lui avaient adressées onze évêques [5], nous apprend que l'administration municipale imposait des charges illégales aux clercs catholiques. Elle nous apprend aussi que Constantin avait fait construire pour les catholiques une basilique, mais que les donatistes s'en étaient emparés et refusaient de la rendre, malgré les ordres réitérés de l'empereur et des gouverneurs. Les évêques demandaient à la place un lieu appartenant au fisc [6].

A cette époque, Constantin, fatigué de tous les tracas que lui donnaient les affaires religieuses d'Afrique, n'était pas disposé à user de rigueurs. Il maudit longuement dans sa réponse ces hérétiques ou schismatiques, possédés du démon, mais il ajoute que, pour éviter des troubles, il vaut mieux se montrer patient envers eux, en laissant le soin de la vindicte à Dieu, et il félicite les évêques de s'inspirer de ces sentiments. Il agrée leur requête et leur annonce qu'il a écrit au *rationalis* (intendant financier), lui enjoignant de transférer immédiatement à l'Église catholique la propriété d'une maison appartenant à l'empereur, à Constantine. Il a ordonné qu'on élevât en ce lieu une basilique aux frais du fisc et il a fait écrire au gouverneur de Numidie pour qu'il aidât en tout les évêques dans la construction de cette église [7].

L'histoire du christianisme à Constantine nous échappe ensuite pendant longtemps. Nous connaissons deux évêques catholiques contemporains de saint Augustin : Profuturus, qui était mort depuis quelques années en 410 [8], et son successeur Fortunatus [9]. Un concile catholique, tenu à Milève en 402, décida que les archives de la province ecclésiastique de Numidie seraient conservées en doubles exemplaires, au siège du primat (qui était le doyen d'épiscopat) et à Constantine [10].

De leur côté, les donatistes tinrent un concile dans cette ville vers 396 [11]. En 400, au plus tard, l'évêque schismatique de Constantine était Petilianus, ancien avocat, homme instruit, éloquent, mais d'une intransigeance violente, auteur de divers écrits, que nous connaissons par saint Augustin et que M. Monceaux a étudiés [12]. L'évêque d'Hippone publia deux ouvrages pour lui répondre : les trois livres *Contra litteras Petiliani* (vers 400-401) et le traité *De unico baptismo contra Petilianum* (vers 410). Petilianus fut un des sept mandataires du parti donatiste à la conférence religieuse tenue à Carthage en 411 et il prit une grande part aux discussions.

V. Époques vandale et byzantine. — Pour l'époque vandale, nous ne pouvons signaler que les noms de deux évêques. Antoninus Honoratus siégeait au temps de Genséric. Gennadius [13] mentionne et nous avons conservé [14] une lettre qu'il écrivit à un confesseur de la foi catholique, Arcadius, qui avait été exilé par le roi. Honoratus l'exhorte à ne pas faiblir et à se tenir prêt à affronter le martyre; il lui rappelle la saine doctrine de la Trinité. Un autre évêque catholique, Victor, assista à la conférence de Carthage de 484 [15].

Deux documents mentionnent l'évêché de Constantine sous la domination des Byzantins [16]. Nous n'avons de cette époque que des souvenirs archéologiques : l'inscription des martyrs commentée plus haut, une église et deux inscriptions dont nous allons parler.

VI. Débris d'édifices chrétiens. — On ignore l'emplacement des basiliques indiquées dans les textes et il n'est guère probable qu'elles se retrouvent un jour sous la ville moderne. Nous pouvons avoir un peu plus d'espoir au sujet de l'*area martyrum*, mais, jusqu'à présent, rien n'indique où ce cimetière était situé.

Sur la route du Bardo, en contre-bas de la Promenade [17], on a découvert, il y a plus d'un demi-siècle, une belle mosaïque, qui a été détruite [18]; nous la reproduisons, fig. 3252. Mesurant 1m80 de côté, elle formait peut-être le pavement d'une chapelle. Une bordure en torsade entourait un carré, aux angles duquel

[1] Ce point a été élucidé par M. Monceaux, *Timgad chrétien*, Paris, 1911, p. 56, n. 1, et *Histoire*, t. IV, p. 231, n. 6. — [2] *Gesta apud Zenophilum* : voir plus haut, col. 2717, n. 5. Sur ce document, voir Monceaux, *Timgad chrétien*, p. 55 sq.; *Histoire*, t. IV, p. 230 sq. — [3] S. Augustin, *Contra Cresconium*, III, 30, 34. Cf. Monceaux, *Timgad chrétien*, p. 59. — [4] Ziwsa, édit. de saint Optat, p. 213-216. Cette lettre se trouve aussi dans *P. L.*, t. VIII, col. 531-532 (mais sans l'en-tête). — [5] Le premier des évêques nommés dans la suscription de la lettre de Constantin est Zeuzius. Il ne me paraît pas certain qu'il ait été évêque de Constantine. — [6] *Conperi hæreticos sive schismaticos eam basilicam Ecclesiæ catholicæ, quam in Constantina civitate jusseram fabricari, solita inprobitate invadendam putasse et frequenter tam a nobis quam a judicibus nostris ex nostra jussione commonitos et reddere quod suum non erat noluisse;... vos... potius locum vobis invicem alium, fiscalem scilicet, poscere.* — [7] *Statim ad rationalem conpetentes litteras dedi, ut domum bonorum nostrorum transgredi faciat cum omni jure suo ad dominium Ecclesiæ catholicæ, quam prompta liberalitate donavi ac vobis tradi protinus jussi. In quo tamen loco sumptu fiscali basilicam erigi præcepi, ad consularem quoque scribi mandavi Numidiæ, ut ipse in ejusdem ecclesiæ fabricatione in omnibus sanctimoniam vestram juvaret.* — [8] S. Augustin, *De unico baptismo contra Petilianum*, XVI, 29, *P. L.*, t. XLIII, col. 611. — [9] S. Augustin *loc. cit.* Conférence de Carthage de 411, I, 138-139, 141, dans *P. L.*, t. XI, col. 1316, 1317. — [10] Mansi, *Conciliorum collectio*, édit. de Florence, 1760, t. IV, col. 495, can. 53 : *Placuit omnibus episcopis qui in hoc concilio subscripserunt ut matricula et archibus Numidiæ et apud primam sedem sit et in metropoli, id est Constantina.* — [11] S. Augustin, *Epist.*, XXXIV, 5, *P. L.*, t. XXXIII, col. 133. — [12] *Revue de philologie* 1906, t. XXX, p. 218-243, 286-304; 1907, t. XXXI, p. 28-44. — [13] *De viris inlustribus*, 95. — [14] *P. L.*, t. L, col. 567-570. — [15] *Notice*, Numidie, n. 83, dans Petschenig, édit. de *Victor Vitensis*, p. 122 : *Victor Circensis* (sic). Sur tous ces évêques de Constantine, voir Mesnage, *L'Afrique chrétienne*, p. 275-276. — [16] Georges de Chypre, *Descriptio orbis Romani*, édit. Gelzer, p. 34; *Byzantinische Zeitschrift*, 1893, t. II, p. 26. — [17] Gsell, *Atlas*, f° 17, p. 18, n. 29. — [18] Cherbonneau, *Annuaire de la Soc. archéol. de Constantine*, 1862, t. VI, p. 55-56 et pl. XI (cf. *ibid.*, 1860-1861, t. V, p. 153); Gsell, *Monuments antiques*, t. II, p. 194; de Pachtere, *Inventaire des mosaïques de l'Algérie*, p. 54, n. 222. Cette mosaïque a été souvent reproduite : *Mémoires lus à la Sorbonne, Archéologie*, 1861, t. I, p. 169-171, pl. IV; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 3e édit., p. 486; Kraus, *Real-Encyklopädie der christl. Alterthümer*, t. II, p. 424, fig. 257; le même, *Geschichte der christl. Kunst*, t. I, p. 424, fig. 327; Schultze, *Archäologie der altchristl. Kunst*, p. 76, fig. 18.

étaient figurés des vases, d'où sortaient des tiges fleuries. Au milieu, une couronne enfermait un autre carré, flanqué de deux colombes et de deux fleurs, et contenant cette inscription [1] :

IVSTVS
SIBI LEX
EST

Il y a là un souvenir de saint Paul [2] : *Ipsi sibi sunt lex ;* mais le texte de l'apôtre a été détourné de son matériaux empruntés à divers autres monuments antiques. Ils modifièrent l'orientation : la nouvelle façade, percée d'une porte centrale, fut établie au nord-ouest, entre les colonnes qui formaient de ce côté un portique parallèle au mur postérieur de l'ancienne *cella*. Un escalier fut évidemment construit par devant. On ménagea deux entrées latérales; celle de gauche était surmontée d'une croix sculptée. L'église mesurait 36m80 de long sur 23m30 de large. L'intérieur devait être partagé en trois vaisseaux par des colonnes ou

3252. — Mosaïque chrétienne trouvée sur la route du Bardo.
D'après l'*Annuaire de la Société archéologique de Constantine*, 1862, t. VI, pl. XI.

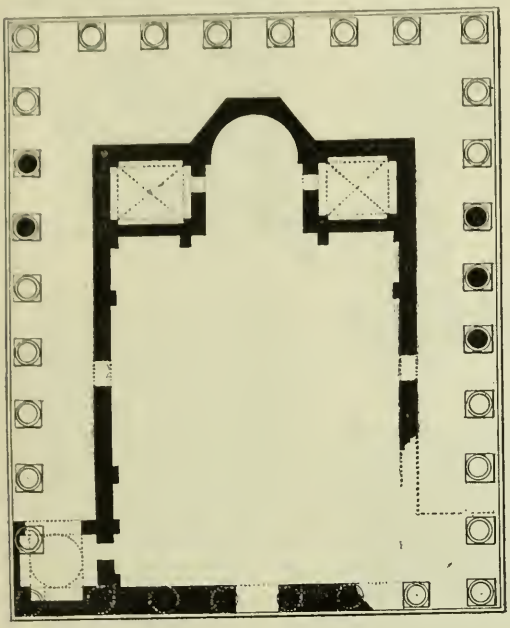
sens. M. Monceaux [3] croit que cette inscription a été une orgueilleuse devise donatiste.

A la Casba [4], emplacement du Capitole romain, subsistèrent jusqu'au milieu du XIXe siècle les ruines de deux temples, qui disparurent entièrement en 1844. Le soubassement du plus grand de ces édifices mesurait 43 mètres de long, 34m50 de large, 1m31 de hauteur. A une époque où ce vaste sanctuaire était déjà en partie détruit, les chrétiens y installèrent une basilique, en utilisant les murs de la *cella* et en se servant de des piliers, comme l'attestaient deux consoles insérées dans le mur du fond sans doute pour recevoir la retombée de la dernière arcade de chaque file. La nef centrale avait 9 mètres de large. Au fond, l'abside mesurait 7m30 d'ouverture; elle était enfermée dans un mur formant extérieurement trois pans coupés. Elle communiquait avec deux sacristies, qui devaient

[1] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 7922. — [2] Rom., II, 14. — [3] *Histoire*, t. IV, p. 455. — [4] Gsell, *Atlas*, f° 17, p. 17, n. 14.

être couvertes d'une voûte d'arêtes. Une autre salle occupait l'un des angles du soubassement, à gauche de la façade. Nous tirons ces indications des ouvrages de Delamare [1] et de Ravoisié [2] : c'est à ce dernier que nous empruntons le plan reproduit fig. 3253. La croix qui décorait une des portes latérales et la barbarie de la construction permettent d'attribuer cette église à l'époque byzantine.

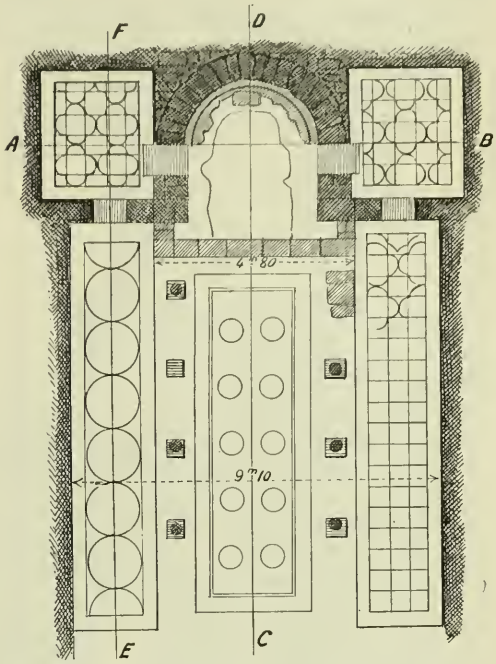
Un autre sanctuaire chrétien a été découvert à un



3253. — Plan du temple chrétien à la Casba.
D'après Ravoisié, *Exploration scientifique de l'Algérie. Beaux-arts*, t. I, pl. 6.

kilomètre au sud-est de Constantine, à Sidi Mabrouk [3], qui devait être un des faubourgs de la ville antique. Il a également disparu et nous ne le connaissons que par des relevés de Delamare [4], que nous reproduisons fig. 3254 (plan), et fig. 3255 (pavement en mosaïque) [5]. La chapelle était entièrement pavée de belles mosaïques ornementales, sauf au milieu de l'abside, où un espace rectangulaire laissé nu devait être surmonté de l'autel.

Nous mentionnerons encore quelques débris d'architecture, qui ont certainement appartenu à des édifices chrétiens. Dans la grande mosquée de Constantine, un chapiteau de colonne [6], d'ordre ionique décadent, présente sur le devant une sorte de cartouche au milieu duquel est tracé un monogramme constantinien. A Sidi Mabrouk, dans le jardin de la Remonte, j'ai pris des croquis d'un chapiteau de pilier [7], d'ordre composite, en fort mauvais état, mais intéressant (fig. 3256). Sur une face, on voit un quadrupède (une biche, plutôt qu'un cerf), qui paraît boire à une source; la face opposée présente une couronne enfermant une croix monogrammatique, flanquée d'ornements végétaux. D'après la forme de la croix, ce petit monument est au plus tôt du ve siècle; le sujet figuré permet de croire qu'il appartenait à un baptistère [8]. Une plaque en pierre, longue d'environ un mètre, haute de 0^m60, est ornée du monogramme constantinien avec l'α et l'ω, dans un cadre; elle fut peut-être placée jadis au-dessus

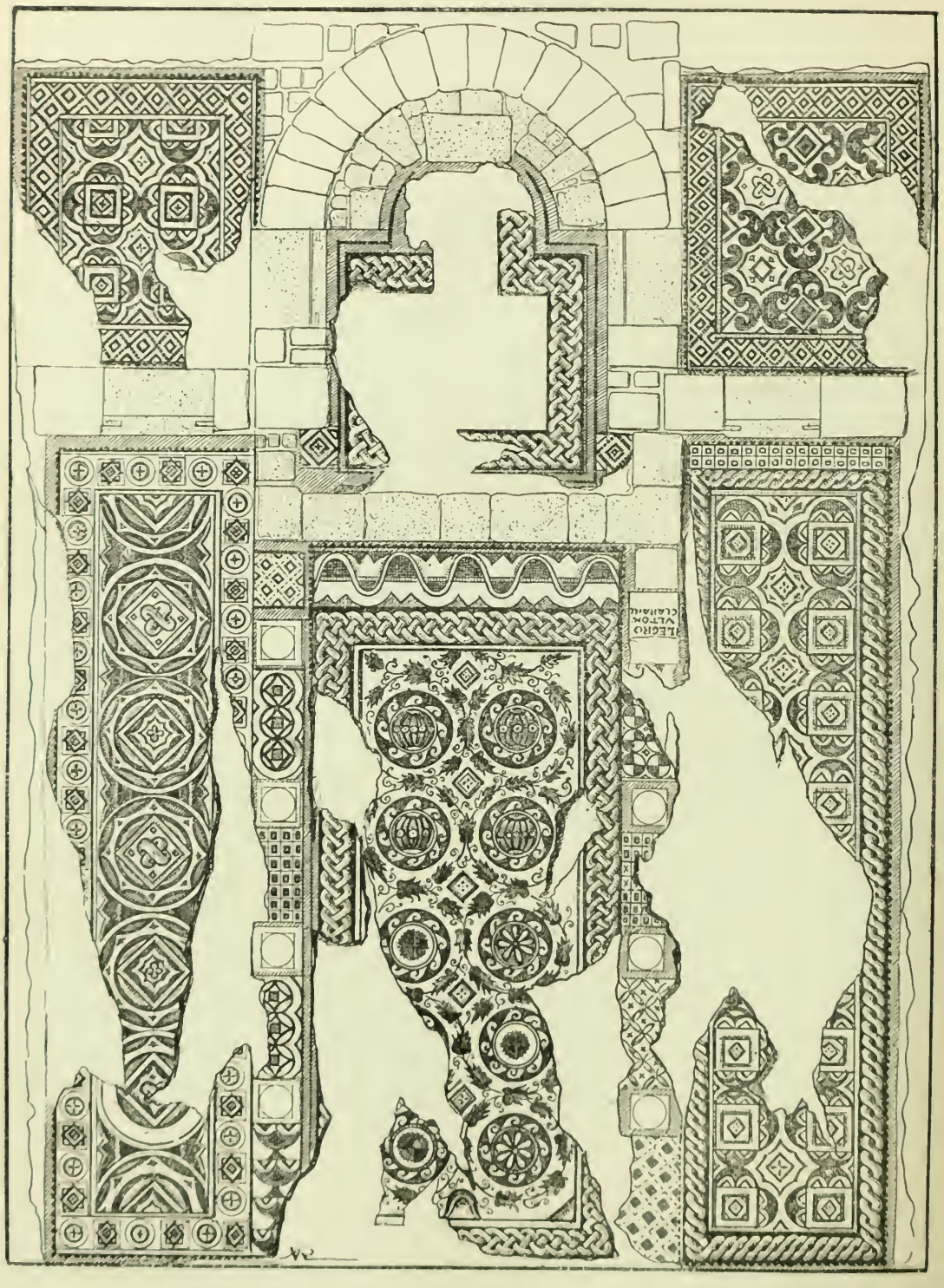


3254. — Plan du sanctuaire de Sidi Mabrouck.
D'après Delamare, dans *Exploration scientifique de l'Algérie. Archéologie*, pl. 150.

d'une entrée [9]. On l'a trouvée aux portes de Constantine, à proximité de la route de Batna [10].

VII. Épigraphie. — Si l'on excepte l'inscription des martyrs, l'épigraphie chrétienne de Constantine est d'une pauvreté misérable [11]. Une pierre tombale en forme de caisson demi-cylindrique, trouvée au Koudiat Ati, lieu rempli de sépultures anciennes [12], offre sur l'un de ses petits côtés un personnage tenant un agneau sur ses épaules et accompagné d'un chien. Autour de cette figure, on lit l'épitaphe : *Mem[oria] M[arci] Aurcli[i], M[arci] f[ilii], Victoris, v[ixit] ann[is]* (l'âge n'a pas été indiqué) [13]. Si l'image représente vraiment le Bon Pasteur, comme on l'a cru, il s'agirait d'un monument chrétien d'une époque assez haute, antérieure à la paix de l'Église; l'indication des *tria nomina* et de la filiation, ainsi que la forme du

[1] *Exploration scientifique de l'Algérie, Archéologie*, pl. 119; texte explicatif par S. Gsell (1912). — [2] *Expl. scientif. de l'Algérie, Beaux-arts*, t. I, p. 29-30, 31, pl. 6 et 8; cf. Gsell, *Monuments antiques*, t. II, p. 192-194. — [3] Gsell, *Atlas*, f° 17, n. 139. — [4] *Op. cit.*, pl. 150, fig. 1 (plan), fig. 2-4 (coupes), fig. 15 (plan d'ensemble); pl. 151-152 (mosaïques). Cf. Cherbonneau, *Ann. de Constantine*, 1853, t. I, p. 106; le même, *Revue des questions historiques*, 1879, t. XXVI, p. 570; Gsell, *Monuments*, t. II, p. 259-260; de Pachtere, *op. cit.*, p. 55, n. 227. — [5] La planche de Delamare est en couleurs. — [6] Haut de 0^m37. Les détails sont peu distincts sous l'épaisse couche de chaux qui les recouvre. — [7] Haut de 0^m40. — [8] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 3301 sq., au mot Cerf. — [9] La pierre avait eu auparavant un autre emploi; on y distingue des traces d'une dédicace à Saturne. *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 6960. — [10] *Revue africaine*, 1859-1860, t. IV, p. 27; *Ann. de Constantine*, 1862, t. VI, p. 159-160; *Rec. de Constantine*, 1912, t. XLVI, p. 216. — [11] Une petite stèle de Constantine présente sur une de ses faces une porte entr'ouverte et un débris d'inscription; sur une autre face, ces mots : *corporu[m] Successeani et Crementiai. Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 19643; Doublet et Gauckler, *Musée de Constantine*, p. 87-88 et pl. IV, fig. 5. Je ne vois pas de raisons pour reconnaître dans Successianus et Crementia des martyrs chrétiens. — [12] Gsell, *Atlas*, f° 17, p. 19. — [13] Vars, *Recueil de Constantine*, 1899, t. XXXIII, p. 350-351.

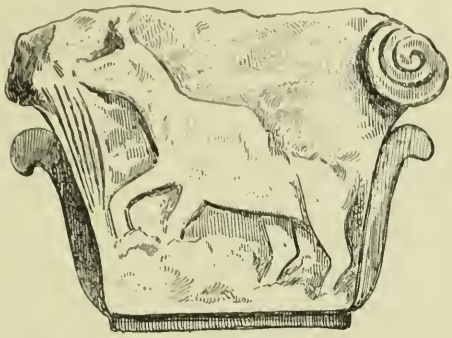


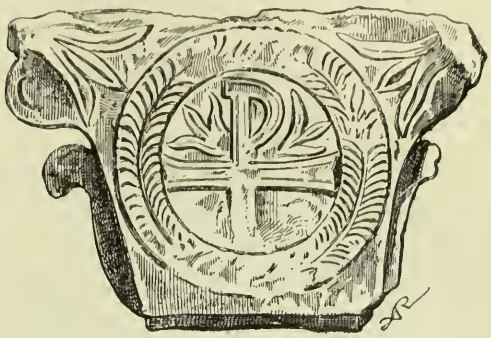
3255. — Pavement en mosaïque du sanctuaire chrétien de Sidi Mabrouck.
D'après Delamare, dans *Exploration scientifique de l'Algérie*, pl. 121.

monument, ne conviennent pas à des temps plus récents[1].

Une épitaphe grecque est au contraire du VIe ou du VIIe siècle. Elle nomme une enfant de sept ans, Ulpia, appelée aussi Constantia, née à Byzance : Οὐλπία ἡ καὶ Κωνσταντία, Βυζαντία[2]. C'est aussi à une basse époque qu'appartient l'épitaphe, précédée d'une croix grecque, d'un Donatus, *clericus*[3]. Ce clerc mourut à neuf ans. Ce devait être un *lector* : on sait que les lecteurs étaient souvent des enfants.

Nous pouvons grossir cette maigre liste en citant plusieurs inscriptions trouvées dans la banlieue de Constantine. A trois kilomètres environ à l'ouest de cette ville, au lieu dit Chabersas (ferme Truchet)[4], on a découvert deux mosaïques tombales et, sous une couche de ciment, un sarcophage en pierre calcaire, ainsi qu'une fosse fermée par des tuiles : peut-être ces sépultures faisaient-elles partie du sous-sol d'une église ou d'une chapelle. L'une des mosaïques, longue de 2^m12, large de 1 mètre, offre, dans une couronne, un monogramme constantinien (avec l'α et l'ω) et l'inscription : *Salve* [*a*]*eternu*[*m*] *mihi, Maxime frater,* [*a*]*eternumq*[*ue*] *vale,* empruntée à Virgile[5]; au-dessous, il y a un calice d'où sortent des branches fleuries et qui contient, semble-t-il, un poisson. Sur l'autre mosaïque, longue de 2^m24, large de 1^m50, une couronne enferme le monogramme (avec l'α et l'ω) et l'inscription : *Asella, c*[*larissima*] *f*[*emina*] *in pace;* en bas sont représentés un vase et une plante[6]. A en juger par les chrismes, ces tombes sont de la fin du IVe siècle ou de la première moitié du siècle suivant.





3256. — Chapiteau à Sidi Mabrouck.

3257. — Inscription chrétienne conservée au Kroub. D'après une photographie.

3258. — Fond de patère chrétienne. D'après Doublet et Gauckler, *Musée de Constantine*, p. 62.

[1] Cf. Gsell, dans *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, 1901, t. XXI, p. 229, n. 1. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, p. 620, n. e; Monceaux, dans *Rev. archéolog.*, 1903, 2e sem., p. 248, n. 94. Cette inscription est gravée sur une pierre tombale. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 19671. — [4] Gsell, *Atlas*, addit. à l^e 17, n. 121-4. — [5] Énéide, XI, 97-98 : ...*Salve æternum mihi, maxime Palla, Æternumque vale.* Cf. Monceaux, dans *Bull. archéol. du Comité*, 1907, p. CCXLII-CCXLIII, CCLXII (d'après Dessau). — [6] Hinglais, *Rec. Soc. de Constantine*, 1907, t. XLI, p. 221-225; De Pachtere, *op. cit.*, p. 59, n. 248, 249. Musée de Constantine.

Asella, dame de noblesse sénatoriale, a pu avoir à Chabersas un domaine [1]. — Au Kroub, à quinze kilomètres au sud-est de Constantine [2], l'église française abrite un bas-relief antique, très fruste, représentant une Victoire, dont le corps est à demi nu et qui tient d'une main une palme, de l'autre une couronne. C'est un sujet tout païen, qui a dû être sculpté au IIIe ou au

3259. — Les Hébreux dans la fournaise. Lampe trouvée au Koudiat Ati. D'après le *Musée archéologique*, t. I, p. 122.

IVe siècle. Plus tard, probablement à l'époque byzantine, un chrétien ajouta un pieux commentaire à l'œuvre profane : *A Deo datur bictoria* [3]. Il fit précéder d'une croix cette inscription et grava deux autres croix auprès de la tête de la Victoire. Voir fig. 3257. Enfin, dans la région de Bkira, au nord de la ville, au lieudit El Houanet, M. Bosco a relevé, sur la paroi d'une excavation rocheuse, une inscription assez fruste, où l'on distingue cependant le mot MARTVRV[*m*], en avant duquel est tracé un monogramme constantinien [4].

VIII. Menus objets. — Le musée de Constantine [5] est pauvre en menus objets chrétiens. On a dû cependant en trouver souvent dans cette ville, mais ils ont passé de main en main et sont aujourd'hui dispersés sans qu'on sache seulement d'où ils viennent.

Sur une tablette d'ardoise, on lit l'inscription Δέρβους Κρισ[τοῦ] [6]. C'est du pseudo-grec : *servus Christi*. Cet objet a peut-être appartenu à un moine byzantin. Une tuile porte le monogramme du Christ [7]. Un fond de patère chrétienne est orné de deux croix latines, surmontées d'agneaux [8] : fig. 3258 [9]. Un fragment d'un garde-main de lampe offre une croix accostée de deux anges [10]. Le musée possède une centaine de lampes chrétiennes, de couleur rouge, d'un type très commun en Afrique [11] ; mais beaucoup d'entre elles ont été trouvées hors de Constantine.

C'est au contraire en ce lieu, au Koudiat Ati, qu'on a recueilli la lampe reproduite fig. 3259, qui représente les trois Hébreux dans la fournaise [12] : elle n'est pas entrée au musée. — Une bague de bronze, qui, m'a-t-on dit, a été aussi découverte à Constantine et qui appartient à un particulier, porte la devise donatiste *D*[*e*]*o laud*[*es*] [13]. — Ce serait dans le Rummel, auprès du rocher des Martyrs, qu'on aurait trouvé un style à écrire, en argent, sur lequel se lit l'inscription : *Flavia in D*[*e*]*o vivat!* précédée d'une croix [14].

Stéphane Gsell.

1. CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES. — I. Témoignages. II. Le texte. III. Les livres I-VI. IV. Le livre VII. V. Le livre VIII. VI. Bibliographie : 1° manuscrits ; 2° éditions et traductions ; 3° dissertations.

I. Témoignages. — Dès le dernier quart du IVe siècle, saint Épiphane de Salamine connaît les *Constitutions apostoliques*. Après lui, l'interpolateur des lettres de saint Ignace, placé à la limite du IVe et du Ve siècle, non seulement les connaît, mais s'en inspire, leur emprunte plusieurs sentences, notamment dans la lettre aux Tralliens, VII, 3, quand il exhorte ceux-ci à honorer leur évêque comme le Christ en personne. Puis viennent les auteurs de collections canoniques et le plus célèbre et un des plus instruits de tous, Denys le Petit, qui, vers l'an 500, compose un recueil dans lequel il donne la première place aux cinquante canons des apôtres qu'il n'a eu qu'à détacher des *Constitutions apostoliques*. Vers 560, Jean le Scolastique entreprend une collection dans laquelle il fait entrer ces mêmes canons des apôtres au nombre de quatre-vingt-cinq.

Pour la première fois, le titre des *Constitutions* se lit dans les *Capita Actuum apostolorum* mis sous le nom d'Euthalias. Au VIIe siècle, Maxime le Confesseur mentionne une partie distincte qu'il désigne sous le nom de livre VII. Enfin, en 692, le concile *in Trullo*,

[1] A la même époque, la correspondance de saint Jérôme nous fait connaître une Asella, romaine de noble naissance : *Epist.*, XXIV, XLV, *P. L.*, t. XXII, col. 427-480. Cf. Jaubert, *Rec. de Constantine*, 1912, t. XLVI, p. 154, 155. Il n'y a pas de raisons suffisantes pour admettre qu'il s'agit de la même personne (quoique beaucoup de familles de l'aristocratie de Rome aient émigré en Afrique au début du Ve siècle). — [2] Gsell, *Atlas*, f° 17, n. 167. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 7932. Cf. *Ann. de Constantine*, 1853, t. I, pl. XVI *bis* ; *Rec. de Constantine*, 1903, t. XXXVII, p. 330-331. — [4] Toutain, *Bull. archéologique du Comité*, 1911, p. 155. — [5] Voir Doublet et Gauckler, *Musée de Constantine*, 1893, dans les *Musées de l'Algérie et de la Tunisie*. Un fascicule de cette publication du ministère de l'Instruction publique a été consacré à la collection Furges (par Besnier et Blanchet, 1900), qui était alors à Constantine et qui, depuis, a été emportée en France par son propriétaire. Cette collection contient un certain nombre d'objets chrétiens (lampes, plombs de commerce), mais ne provenant pas de Constantine même. — [6] *Corpus inscr. lat.*, t. VIII, n. 10874 ; Monceaux, *Revue archéologique*, 1903, 2e sem., p. 248-249, n. 95. — [7] *Rec. de Constantine*, 1879-1880, t. XX, p. 157, n. 512 ; Doublet et Gauckler, *op. cit.*, p. 67. — [8] *Rec. de Constantine*, 1862, t. VI, pl. IX ; Martigny, *Dictionn.*, 3e édit., p. 408 ; Doublet et Gauckler, *op. cit.*, p. 61-62. — [9] D'après Doublet et Gauckler, *op. cit.*, fig. à la p. 62. — [10] Doublet et Gauckler, p. 59 et figure. — [11] *Ibid.* — [12] Marchand, *Rec. de Constantine*, 1867, t. XI, p. 415-416 ; Héron de Villefosse, *Musée archéologique*, 1875, t. I, p. 120-121, fig. à la p. 122 (que nous reproduisons) ; Martigny, *Dictionn.*, p. 340 ; Doublet et Gauckler, *op. cit.*, p. 59, n. 15. — [13] Vars, *Rec. de Constantine*, 1898, t. XXXII, p. 352 (à M. Carbonnel). — [14] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1891, p. 125 ; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 22657 (3).

dans son canon 2e, proclame les quatre-vingt-cinq canons des apôtres utiles à la conduite des âmes et les reçoit, tandis qu'il rejette les *Constitutions* comme pernicieuses depuis que les hérétiques en ont altéré le texte [1]. Malgré ce désaveu, on ne doutait pas que l'écrit primitif ne fût l'œuvre des apôtres, ce qui, en dépit des admonitions, lui attirait la plus haute considération, et cet état de choses se prolongea longtemps.

Peu de temps après le concile *in Trullo*, Anastase le Sinaïte, ou l'auteur des « Questions et réponses » mises sous son nom, cita les *Constitutions* à plusieurs reprises pour justifier sa manière de voir. Saint Jean Damascène, dans sa lettre « Sur les jeûnes », insère en appendice, parmi les témoignages probants, un passage des *Constitutions*, et, quant aux *Canones apostolorum*, il les compte au nombre des Écritures. Au xie siècle, lorsque la controverse devient de plus en plus vive entre grecs et latins et le schisme irrémédiable, Nicetas Pectoratus s'appuie sur les *Constitutions* pour prouver l'inconvenance des azymes, du jeûne du samedi et du célibat sacerdotal. Les collecteurs de canons Zonaras, Alexis, Aristène, Théodore Balsamon, etc., font état de l'opinion du concile *in Trullo*, Photius n'approuve pas le recueil sans réserves et relève trois passages dénaturés. Jusqu'au xixe siècle, on rencontre dans l'Église grecque des auteurs qui admettent l'origine apostolique des *Constitutions* et des *Canons*; pareilles aberrations sont signalées jusqu'en 1864 [2].

En Occident, on ne connut pas le texte des *Constitutions* [3] avant le xvie siècle. Le cardinal Humbert de Silva Candida, voyant Nicetas arguer de certains passages, ne douta pas qu'ils fussent d'origine apostolique; les premiers éditeurs ne se montrèrent pas plus critiques.

II. Le texte. — En 1563, Fr. Torrès publia pour la première fois le texte grec des *Constitutions* dont G. C. Bovio donna, la même année, une traduction latine. En 1578, ce fut au tour de Fr. Torrès de donner une traduction latine; d'ailleurs, pas plus que Bovio, il ne doutait que l'écrit fût authentique et faisait bon marché du concile *in Trullo* et de son opinion, qui ne pesaient pas plus devant les affirmations de l'auteur que les attestations plus majestueuses d'Épiphane, d'Eusèbe, d'Athanase, d'Ignace d'Antioche [4]. Incontestablement quelques passages étaient laborieux à expliquer, mais si les hérétiques y avaient introduit leur venin, ce n'était pas une raison pour rejeter l'ouvrage entier. Chez les protestants, on tint, dès la première heure, l'ouvrage pour apocryphe; les catholiques hésitèrent quelque temps; en réalité, le doute n'était guère possible, du moment qu'on relevait une série d'indications incompatibles avec une origine apostolique, par exemple :

1° l. II, c. xxvi : l'évêque, le prêtre et la diaconesse comparés au Père, au Fils et à l'Esprit-Saint; l. VI, c. xx : toute la loi mosaïque imposée aux juifs à cause de l'érection du veau d'or; l. VI, c. xv : la rebaptisation; l. V, c. xx, et l. II, c. xliv, peuvent offrir un sens arien; l. III, c. xvii; l. VIII, c. v; l. VI, c. xi : peuvent offrir un sens macédonien;

2° les termes : νεοφώτιστος, II, x; VIII, viii; φωτίζειν, VIII, vi, vii, viii; ἱερατικὸς κατάλογος, III, xv; μύησις, VII, xlii; ἐνσωμάτωσις, III, v; παστοφόρια, VIII, xiii;

3° la hiérarchie comprenant sous-diacres, portiers, exorcistes, lecteurs, II, xxviii; VIII, xxi, xxii, xxvi, xxviii [5].

D'abord d'une manière vague, puis, avec une précision croissante, on songea, on se préoccupa qu'il existait des versions orientales; mais une malchance voulut qu'on s'égarât dans le champ des versions arabes qui sont plutôt des remaniements que des traductions. Torrès tenait du cardinal Sirlet qu'une traduction arabe des Διαταγαί se conservait à la bibliothèque du Vatican. De son côté, Whiston signalait deux manuscrits arabes à Oxford et Grabe montrait que ces deux manuscrits ne comprenaient qu'un extrait des six premiers livres des *Constitutions apostoliques*.

Grabe, érudit consciencieux et perspicace, mériterait mieux que la pénombre dans laquelle il est relégué; Grabe avait pressenti la voie dans laquelle il fallait s'engager pour obtenir les acquisitions définitives, il connaissait les quelques extraits de la version syriaque de la *Didascalie* qu'avait faite Abraham Eschellensis et s'employait à obtenir la transcription intégrale de l'ouvrage; la mort le prévint [6]. Eusèbe concluait en ces termes une analyse de la *Didascalie* : « On ne peut dire si la version (syriaque de la *Did.*) a été faite sur un texte grec (des *Const. apost.*) différent de celui qui est imprimé, ou si c'en est un abrégé; car l'un et l'autre sont également possibles, puisqu'il y a une très grande variété dans les manuscrits, sans qu'on puisse déterminer quel est le plus authentique, et elle est encore plus grande dans les versions arabes [7]. »

Ce n'est qu'au xixe siècle qu'on arriva à des résultats définitifs. En 1832, J. S. Drey jugea que les six premiers livres avaient dû être composés entre 250 et 300, le livre VII au début du ive siècle, le livre VIII vers le milieu de ce siècle, à l'aide d'écrits plus anciens [8]; quant aux *Canons des apôtres*, ils dateraient du début du ve siècle. Quelques années plus tard, J. Guil. Bickell confirma ces jugements et, d'après l'étude des versions syriaque, arabe et éthiopienne de la *Didascalie*, conclut que la version syriaque n'était qu'un résumé d'un ouvrage grec antérieur aux *Constitutions apostoliques*, et correspondait à leurs six premiers livres [9]. Cette opinion fit autorité en Allemagne pendant longtemps. Cependant, c'est en 1854 que Paul de

[1] « Bien que ces canons nous ordonnent de recevoir les *Constitutions* des saints apôtres par Clément (can. 84 des apôtres), auxquelles certaines falsifications et choses étrangères à l'Église ont été ajoutées jadis par quelques-uns des hétérodoxes, au détriment de l'Église, de manière à nous obscurcir l'harmonieuse beauté des dogmes divins, nous croyons utile, pour l'édification et la sécurité du peuple chrétien, de rejeter ces *Constitutions*, afin de ne pas mêler les produits du mensonge hérétique à l'enseignement authentique et adéquat des apôtres. » — [2] Constantin, Περὶ τῶν τοιῶν ἱερατικῶν τῆς ἐκκλησίας βαθμῶν, Nauphiæ, 1835, p. 232-250; Agapios et Nicodemos. Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς μιᾶς ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας ἤτοι ἅπαντες οἱ ἱεροὶ καὶ θεῖοι κανόνες, Zacynthi, 1864. — [3] Sauf les canons apostoliques que Denys le Petit avait vulgarisés dès le vie siècle. — [4] Il est vrai que, si les trois premiers de ces témoignages visaient la *Didascalie* et la *Didachè* et non pas les *Constitutions*, ni Torrès ni Bovio ne pouvaient le savoir; quant au quatrième témoignage, on en était alors, et pour longtemps encore, aux lettres interpolées de saint Ignace. — [5] Les anachronismes ne se bornaient pas à l'emploi de termes postérieurs de beaucoup et de fonctions qui n'apparaissent pas avant le iie et le ive siècle, on voyait mentionner les dîmes, II, xxxiv-xxxv; le célibat, VI, xvii; des fêtes tardives, V, xxviii; VIII, xxiii; la construction et l'orientation des églises, II, lvii; le rite de l'administration du baptême et de l'eucharistie, VII, xxii-xxvi. — [6] F. X. Funk, *Die apostolischen Konstitutionen, eine litterar. historische Untersuchung*, in-8°, Rottenburg, 1891, p. 7. — [7] *Perpétuité de la foi*, l. IX, c. i, in-4°, Paris, 1841, t. iii, col. 1160. Cette conclusion se trouve développée dans le ms. *16* de la collection Renaudot à la Bibl. nationale, ms. qui contient une longue analyse de la *Didascalie*, fol. 352-354, 370-372, les dernières lignes citées par M. Nau, dans. *Dict. de théol. cathol.*, t. iii, col. 1522. — [8] J. S. Drey, *Neue Untersuchungen über die Constitutionen und Kanones der Apostel*, 1832. — [9] J. G. Bickell, *Geschichte des Kirchenrechts*, 1843, t. i.

Lagarde énonça la véritable solution [1]. Il édita la *Didascalie* syriaque et y montra la source ou, si l'on veut, la première édition des six premiers livres des *Constitutions;* il signala que cette *Didascalie* correspondait au texte cité par saint Épiphane, tandis que les livres I-VI des *Constitutions* n'en étaient qu'un remaniement [2].

Un nouveau pas, et décisif, fut fait en 1883, par la publication de la Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων [3]. A ce petit écrit s'appliquaient les attestations d'Eusèbe et de saint Athanase et il ne pouvait être douteux qu'on possédait désormais la source de la première partie du livre VIIe.

Ces acquisitions successives permettaient de connaître enfin le mode de composition et les sources des *Constitutions apostoliques*. Le P. Petau [4] et Usher [5] avaient jadis pressenti et insinué, plus que démontré, en comparant les citations d'Épiphane avec le texte conservé, que le rédacteur avait fait usage d'une source ancienne qu'il avait remaniée. La critique de Drey avait marqué un progrès en distinguant les parties distinctes qui entraient dans la compilation et en leur assignant des dates différentes et d'une exactitude relative. Aujourd'hui que nous possédons la *Didascalie* et la *Didachè*, nous pouvons constater critiquement que les sept premiers livres des *Constitutions* sont, dans l'état où nous les possédons, l'œuvre d'un unique rédacteur auquel on doit sans doute attribuer la manipulation du livre VIII.

En 1856, Paul de Lagarde avait publié une édition du livre VIIIe des *Constitutions apostoliques* tel qu'il figure dans un manuscrit de Munich. Ce texte débute par une pièce préliminaire (l. VIII, c. I-II) qui est peut-être une utilisation du traité *De charismatibus* de saint Hippolyte, puis viennent des constitutions des apôtres sur les ordinations rédigées par saint Hippolyte et des « constitutions de Pierre » ou « de Pierre et de Paul » ou « des saints apôtres », c'est-à-dire la plupart des chapitres non liturgiques du l. VIII.

Enfin viennent les canons des apôtres, sur lesquels nous nous sommes déjà expliqué dans le *Dictionn.*, t. II, col. 1910, et ainsi se trouve dégagé le caractère du recueil : une compilation dont les sources ont été remaniées.

III. Les livres I-VI. — Le rédacteur semble avoir pris son rôle au sérieux, il ne s'est pas contenté de transcrire, il a entendu adapter; néanmoins, pour des raisons dont il serait aussi malaisé qu'arbitraire de rendre compte, il a marqué son empreinte d'une manière assez inégale. Il semble cependant qu'il se soit mis en goût petit à petit; ainsi, dans les deux premiers livres, sa trace est presque insignifiante et comme accidentelle, tantôt il écourte un texte de l'Écriture, tantôt il en ajoute un nouveau, simple manière d'affirmer sa prise de possession. Avec le livre IIIe les modifications deviennent plus nombreuses et plus importantes; les chap. VIII et IX sont remaniés, les chap. X, XI, XVII, XVIII, XX sont ajoutés; tous, sauf le XIII, sont plus ou moins retouchés; dans le livre IV, les chap. XII, XIII et XIV sont ajoutés, les chap. VI et X allongés, tous les autres sont remaniés; le chap. XII figure plus loin dans la *Didascalie*, il a donc été transposé; dans le livre V, les chap. VIII et IX sont nouveaux, les chap. VII, XIII, XX remaniés complètement, aucun chapitre n'est entièrement indemne de retouches; dans le livre VI, les chap. II, VI, XI, XV-XVII, XXIII-XXVII sont presque entièrement nouveaux, ainsi que la plus grande partie du chap. XVIII; tous, sans exception, sont contaminés. Tout l'effort du rédacteur a porté sur les questions disciplinaires, préoccupé qu'il est d'attirer les prescriptions de la *Didascalie* à la coutume de son époque : il proscrit les bains mixtes, abrège ou remanie les passages antijudaïsants, ajoute aux pouvoirs de l'évêque, complète la hiérarchie en mentionnant des lecteurs et des chantres. Quant à la théologie, il ne s'en préoccupe guère; les passages ariens ou macédoniens sont aussi vagues que clairsemés.

Ce rédacteur était syrien, tout le monde en tombe d'accord [6], car il emploie pour désigner les mois des appellations qui n'ont d'usage qu'en Syrie. L'époque où il vécut est plus discutée. Si on relève les moindres indices, on arrive à cette conclusion, qu'il n'a pu vivre que dans la seconde moitié du IVe siècle au plus tôt et, plus probablement, vers le commencement du Ve. En effet, il utilise les formules courantes seulement au IVe siècle [7], les ordres inférieurs du clergé dont il fait mention, sa liturgie, le baptême des enfants, les fêtes et les jeûnes dont il parle nous reportent vers le même temps. Dans sa manière de déterminer la Pâque, il tient compte des décisions de Nicée et attribue au samedi et au dimanche égale importance [8]; en outre, il fixe la fête de Noël au 25 décembre. Or, pendant longtemps en Orient, on fêtait la naissance du Sauveur le 6 janvier, jour de l'Épiphanie. Ce fut sans doute en 388 que la fête de la naissance fut célébrée à Antioche pour la première fois un 25 de décembre. Devrait-on remonter huit ans plus tôt, que le rédacteur, en tant que témoin de cette fête, ne pourrait être placé avant 380. D'autre part, l'omission de toute allusion aux controverses christologiques soulevées par Nestorius et par Eutychès et dont le retentissement fut immense en Orient ne permet pas de croire l'ouvrage contemporain de ces hérésies.

L'origine syrienne du rédacteur se trouve assez bien délimitée par ce fait qu'il désigne les mois sous leur appellation syro-macédonienne, par exemple Ξανδικός, Γορπιαῖος, Δύστρος; or, le calendrier des Éphésiens fait commencer le mois Δύστρος au 24 janvier, tandis que les *Constitutions apostoliques* font correspondre le 22 de ce mois à l'équinoxe du printemps, ce qui exige que le mois de Δύστρος des *Constitutions* coïncide avec notre mois de mars [9]. Or c'est ce qui avait lieu en Syrie. D'autre part, on ne peut placer l'auteur en Palestine, car la fête de Noël n'y fut introduite que sous l'épiscopat de Juvénal de Jérusalem (425-458) et les Constitutions ont été rédigées antérieurement à ce synchronisme.

La contamination hérétique signalée par le concile *in Trullo* provoqua la recherche des passages incriminés. Photius y signalait des flections, le mépris de la loi juive et quelques expressions entachées peut-être d'arianisme [10]. Bovio et Cotelier ne se montrèrent pas plus sévères, enfin F. X. Funk put conclure d'une étude rigoureuse que tels de ces passages se trouvaient déjà dans la *Didascalie* et ne pouvaient par conséquent être imputés à l'interpolateur [11], tels autres passages étaient conformes à la manière d'écrire de bien des orthodoxes et influencés par des passages évidemment antérieurs. En particulier, la comparaison du Saint-

[1] P. de Lagarde, *Didascalia apostolorum syriace*, 1854. — [2] Hauler a publié en 1900 les fragments latins de la *Didascalie*, d'après un palimpseste de Vérone; ils montrent que la version syriaque reproduit fidèlement le texte grec, car elle concorde très suffisamment avec la version latine. — [3] Philothée Bryennios a édité ce livre, fréquemment réédité depuis. Voir *Dictionn.*, au mot Didachè. — [4] Petau, *Epiphanii Opera*, 1622, note 10, *ad Hæres.*, LXX. — [5] Usserius, *Polycarpi et Ignatii Epistolæ*, 1644, proleg., c. VI-XVI. — [6] C'était l'opinion de Drey, *Neue Untersuchungen*, 1832, p. 159-163. — [7] Funk, *Die apostolischen Konstitutionen*, p. 78. — [8] *Ibid.*, p. 82-84. — [9] *Ibid.*, p. 96. — [10] Photius, *Bibliotheca*, cod. CXII-CXIII; cf. *P. G.*, t. I, col. 548-549. — [11] F. Funk, *op. cit.*, p. 96-103, 104-106.

Esprit avec la diaconesse [1] se trouve déjà dans la *Didascalie* et semble avoir une origine syriaque, car en syriaque seulement le nom du Saint-Esprit est féminin et conduisait donc les Syriens à comparer le Saint-Esprit à une femme (ce qu'a fait Bardesane) et, dans le cas présent, à la diaconesse. On ne peut donc arguer le rédacteur de macédonianisme, puisqu'il emprunte sa comparaison à la *Didascalie*. Les autres passages accusateurs ne résistent pas plus à l'examen [2]. Par contre, le rédacteur était peut-être apollinariste, ce qui rendrait compte de l'alternance de passages d'aspect arien avec des passages nicéniens.

L'interpolateur emprunte surtout ses additions à l'Écriture, il introduit près de soixante-dix citations nouvelles tirées du Pentateuque, il a connu aussi un catalogue d'hérésies (VI, VI-IX), peut-être celui d'Hégésippe, et une rédaction des Clémentines [3]. C'est peut-être la rédaction des Clémentines qui lui a suggéré l'idée d'attribuer les *Constitutions* à Clément de Rome [4].

Les six premiers livres des *Constitutions*, écrit M. Nau [5], se retrouvent dans une traduction arabe divisée en 39 chapitres et traduite à son tour en éthiopien. Ces traductions ne proviennent pas du syriaque ou du texte grec, source du syriaque, mais d'un texte grec déjà interpolé. On est donc tenté d'imaginer un premier interpolateur qui aurait remanié la *Didascalie* conservée en syriaque, tout en conservant une division en chapitres; puis un second interpolateur aurait introduit la division en six livres et aurait ajouté deux livres. Funk préfère voir dans la *Didascalie* arabe un extrait des six premiers livres des *Constitutions*, car l'auteur du remaniement cite le *Règlement ecclésiastique égyptien* et les canons de Clément. Ces canons, d'après Funk, ne seraient qu'un extrait du livre VII des *Constitutions;* il serait donc ainsi prouvé que l'auteur de la *Didascalie*, conservée en arabe, connaissait le livre VII des *Constitutions* et travaillait après la formation de ce recueil. Il est cependant difficile de comprendre pourquoi l'auteur de la *Didascalie* conservée en arabe aurait remplacé la division en livres par une division en chapitres; de plus, sa citation des canons de Clément et du *Règlement ecclésiastique égyptien* peut prouver tout simplement qu'il connaissait l'*Octateuque* de Clément [6], recueil cité par Sévère d'Antioche vers 520 et qui a chance d'être plus ancien que les *Constitutions*. En outre, les textes des *Constitutions* cités par saint Épiphane ne concordent pas complètement avec le texte de la *Didascalie* syriaque qu'il ne connaît que sous le titre de Διατάξεις, qui est souvent celui des *Constitutions*, et nous induisent à admettre qu'il a connu un remaniement différent de la *Didascalie* et des *Constitutions*. Enfin un texte des Διατάξεις [7] ne se trouve pas dans nos éditions des *Constitutions*. Il a donc pu y voir une revision, source de la *Didascalie*, et une seconde revision citée par saint Épiphane, en sus des six premiers livres actuels.

IV. Le livre VII. — Ce qu'est devenue la *Didachè* entre les mains du rédacteur du livre VII, la confrontation des textes peut seule en donner idée. Dès le début, ce rédacteur révèle sa méthode; il prend le petit livret et s'en sert comme d'un canevas ou d'un prétexte à jaser, ajoutant un prologue, citant des textes, insérant des exemples, s'égarant en paraphrases, bref, farcissant avec maladresse et impudence le texte qu'il dénature au point de le rendre, par places, méconnaissable. Les additions ne se comptent pas, les suppressions sont, au contraire, très rares et insignifiantes. Dans la description de la Voie de la vie et de la Voie de la mort, les changements apportés sont de médiocre conséquence; il n'en est plus de même dès qu'on aborde la partie liturgique de la *Didachè* [8]. Après avoir omis le paragraphe relatif au joug du Seigneur et cité de nombreux textes relatifs à la nourriture, le rédacteur du VIIe livre se sépare résolument de l'auteur de la *Didachè* dans la description du baptême, dont il décrit le rite en vigueur non plus à la fin du Ier siècle, mais au seuil du Ve. On fait dès lors aux baptisés une onction d'huile avant le baptême et de μύρον après [9], ce qui est à cette date l'usage syrien; en outre, celui qui administre le baptême n'est plus tenu à s'y préparer par le jeûne. Par contre, le jeûne est désormais prescrit cinq jours par semaine ou du moins les vendredi et mercredi : on doit fêter les samedis et les dimanches, à l'exception du samedi saint. La liturgie eucharistique n'est pas moins énergiquement retouchée, et il ne faut rien moins que ce vigoureux traitement pour transformer le rituel de l'agape en rituel eucharistique, la bénédiction de la coupe et la fraction du pain sont interverties, ou plutôt cette bénédiction de la coupe, caractéristique d'un rite primitif, disparaît absolument; le passage relatif aux prophètes (x, 7) disparaît aussi, ayant perdu sa raison d'être, et fait place à une mention des prêtres, seuls compétents pour la confection de l'eucharistie. Enfin la finale de la *Didachè*, fortement interpolée, se retrouve dans le chapitre XXXII du livre VII.

Ces trente-deux premiers chapitres se sont acharnés sur le texte de la *Didachè;* le livre VII comprend de plus les chap. XXXIII à XLIX qui se répartissent de la manière suivante :

1° chap. XXXIII-XXXVIII, une longue prière en six chapitres destinée aux initiés;

2° chap. XXXIX-XLV, une instruction relative aux non-initiés et renfermant une description détaillée du rite du baptême résumé précédemment [10];

3° chap. XLVI-XLIX, une liste de ceux que les apôtres ont ordonnés, des formules pour les prières du matin, du soir et des repas. Cette liste présente de nombreux anachronismes qui, seuls, suffiraient à témoigner de sa rédaction tardive.

Le livre VII offre peu d'indices caractéristiques, néanmoins l'emploi de quelques locutions permettrait de le dater du IVe siècle [11], mais comme on lit au chap. XXII une allusion à ce qui a été dit touchant le baptême, ceci ne peut se rapporter qu'au livre III, chap. XVII-XVIII, dont l'auteur appartient, avons-nous dit, à la limite du IVe et du Ve siècle. Un autre indice vient corroborer celui-ci. La *Didascalie* [12] se termine par cet avertissement : « Nous pourrions, par beaucoup d'autres démonstrations analogues, vous faire connaître avec évidence la *Didascalie*, mais pour ne pas augmenter et allonger le livre, nous terminerons ici et arrêterons le discours, de peur que, par la sévérité de la vérité, l'enseignement de notre parole ne nous reste que peu de temps. » Le rédacteur des *Constitutions* a supprimé cette phrase ainsi que toute la suite, ce qu'il n'eût pas fait s'il avait terminé son ouvrage au livre VI. Enfin I-VI et VII offrent des locutions communes relativement aux personnes de la sainte

[1] *Constit. apost.*, l. II, c. XXVI. — [2] F. Funk, *op. cit.*, p. 103-104. — [3] *Ibid.* p. 107-111. — [4] *Ibid.*, p. 112. — [5] *Dictionn. théol. cathol.*, t. III, col. 1524. — [6] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 1936. — [7] *P. G.*, t. I, col. 518. — [8] Chap. VII-X; cf. P. Cagin, *L'eucharistia, Canon primitif de la messe*, 1912, p. 281-285; H. Leclercq, *Introduction*, dans Cabrol et Leclercq, *Monum. Ecclesiæ liturgica*, 1913, t. II, p. XII sq. — [9] Les Syriens voyaient dans cette deuxième onction le sacrement de confirmation. Cf. Jean de Tella, can. 30, dans *Ancienne littér. canon. syriaque*, 1906, fasc. 2. — [10] Au chap. XXII, d'après la *Didachè*, et déjà modifié. — [11] Funk, *Die apostolischen Konstitutionen*, p. 116-118. — [12] *Didascalie*, VI, XXIII, dans Funk, *Didascalia et Constitutiones*, 1905, t. I, p. 380.

Trinité, et un grand nombre de textes bibliques communs [1], avec les mêmes particularités; enfin des sources communes : les Clémentines et Eusèbe [2]. Anastase le Sinaïte [3] et pseudo-Ignace ne connaissent qu'un seul rédacteur pour les sept premiers livres, le Syrien dont nous avons parlé. Au point de vue théologique, on ne peut guère lui adresser pour le VIIe livre d'autres remarques que pour les six livres précédents; il fait usage d'expressions fautives, sans doute, mais aussi répandues parmi les orthodoxes que parmi les ariens et les semi-ariens et qui ne permettent pas de le compter parmi les adversaires de Nicée [4].

Outre la *Didachè*, et celle-ci épuisée, le rédacteur a dû faire usage, à partir du chap. XXXII jusqu'au chap. XLIX, d'un ancien rituel ou formulaire [5]. A en juger par le traitement infligé à la *Didachè* et à la *Didascalie*, il a procédé ici de façon analogue et a modifié pour les accommoder à son temps des formules plus anciennes qu'une découverte permettra quelque jour peut-être d'identifier, mais qui doivent très vraisemblablement remonter au moins au IIe siècle; même la liste d'évêques ordonnés par les apôtres (chap. XLVI) pourrait reproduire un catalogue beaucoup plus ancien.

De nombreux points de contact ont été relevés entre le livre VII et les lettres interpolées de saint Ignace [6] : les deux écrits seraient l'ouvrage d'un même auteur.

Avec le livre VII nous avons donc une liturgie que son auteur destine à entrer en service. Dans ce but, il fait usage de documents anciens, respectés, et leur fait subir le degré d'adaptation qu'il juge indispensable pour les rendre utilisables dans une église syrienne au début du Ve siècle.

V. Le livre VIII. — Le titre de ce livre indique sa triple division : περὶ χαρισμάτων, καὶ χειροτονιῶν, καὶ κανόνων ἐκκλησιαστικῶν.

1° *Des charismes :* c. I-II, 1-2. Ceux qui ont reçu le don des miracles, par exemple, pour servir à la conversion des infidèles, ne doivent pas s'enorgueillir et mépriser ceux qui n'ont pas reçu ce don; les supérieurs ne doivent pas mépriser les inférieurs; d'ailleurs, bien des prophètes, des thaumaturges, des rois, des évêques et des prêtres étaient des pécheurs, tandis qu'on a vu des femmes ornées du don de prophétie; ne méprisons personne, soyons humbles pour que Dieu se plaise au-dedans de nous.

2° *Des ordinations :* c. III-XXVI. Cette partie n'est pas homogène. Le chap. III sert tout aussi bien de conclusion à la première partie que d'introduction à la suivante; il peut être rattaché à l'une aussi bien qu'à l'autre. On trouve ensuite l'ordination de l'évêque (chap. IV-V); du prêtre (XVI); du diacre (XVII, XVIII); de la diaconesse (XIX, XX); du sous-diacre (XXI); du lecteur (XXII); avec des ordonnances relatives aux confesseurs (XXIII), aux vierges (XXIV), aux veuves (XXV), aux exorcistes (XXVI), car ces derniers n'ont pas d'ordination. Parmi ce pontifical se trouve inséré un long fragment liturgique (chap. V-XV) étranger aux ordinations et contenant les prières à réciter sur les catéchumènes, les énergumènes, les baptisés, les pénitents et les fidèles (V-XI), suivi de l'ordinaire de la messe avec la préface, les commémoraisons, la consécration, l'offertoire et plusieurs prières après la communion (XII-XV). Ces chapitres semblent constituer un tout, une liturgie relative à la célébration du sacrifice et aux prières applicables à l'assemblée. Les oraisons sont attribuées à saint André et le canon est mis au compte de saint Jacques.

3° *Des canons ecclésiastiques :* c. XXVII-XLVI. A la suite de deux chapitres (XXVII-XXVIII) concernant l'ordination des évêques et autres clercs, viennent des « canons » portés par divers apôtres sur les biens ecclésiastiques, sur ceux qu'il faut admettre ou refuser au baptême, sur les jours de fête, les heures de prière, les offices pour les morts, l'admission des persécutés; enfin une sorte d'appendice dont l'auteur parle comme d'un complément à la liturgie de la deuxième partie et qui contient des formules de bénédiction, de prière du matin et du soir, de prière pour les morts. Enfin, un dernier chapitre termine le livre et recommande au clerc de ne pas usurper les fonctions qui ne lui appartiennent pas.

Plusieurs manuscrits font suivre le livre VIII d'un chap. XLVII qui englobe les 84 (ou 85) canons apostoliques.

Le rang à assigner au livre VIII des *Constitutions apostoliques* dans la série qui se compose des *Canons d'Hippolyte*, du *Règlement ecclésiastique égyptien* et de l'*Epitome*, reste toujours discutable. L'ordre suivant lequel nous venons de les énumérer est aussi celui qui nous semble le plus conforme aux conclusions critiques de ce problème d'histoire littéraire. Pour l'*Epitome*, son rang ne peut prêter à discussion, il se trouve entre le *Règlement* et les *Constitutions*.

Le dessein de l'auteur de l'*Epitome* apparaît clairement par les omissions qu'il se permet, lesquelles portent de préférence, et on pourrait dire exclusivement, sur les matières proprement liturgiques; ce sont : le chap. III qui relie les deux premiers morceaux; les chap. V, 9, à XV; XXIX, XXXV à XLI. L'*Epitome* se compose des morceaux suivants :

1° Διδασκαλία τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χαρισμάτων = *Const. apost.*, VIII, I-II;

2° Διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χειροτονιῶν διὰ Ἱππολύτου = *Const. apost.*, VIII, IV-V, XVI-XXVIII, XXX-XXXI;

3° Παύλου τοῦ ἁγίου ἀποστόλου διατάξεις περὶ κανόνων ἐκκλησιαστικῶν = *Const. apost.*, VIII, XXXII;

4° Πέτρου καὶ Παύλου τῶν ἁγίων ἀποστόλων διατάξεις = *Const. apost.*, VIII, XXXIII-XXXIV, XLII-XLV;

5° Περὶ εὐταξίας διδασκαλία πάντων τῶν ἁγίων ἀποστόλων = *Const. apost.*, VIII, XLVI.

Malgré ce sectionnement, nous n'avons affaire qu'à un seul auteur et, si plusieurs manuscrits omettent tel ou tel morceau, il faut bien se garder de croire à des interpolations postérieures. Tel manuscrit écarte un morceau que tel autre manuscrit accueille, et il n'y a de conclusion à tirer, sinon qu'ils ont fait leur choix dans des manuscrits complets. Quant à l'omission systématique des fragments liturgiques, elle montre que l'auteur n'a point disposé de la source que le rédacteur du livre VIII des *Constitutions apostoliques* a eue entre les mains pour ces passages.

Grabe [7] avait jadis signalé un manuscrit d'Oxford, *Baroc.* XXVI, portant le titre de *Didascalie des saints apôtres sur les charismes*, suivi des chap. I et II; puis

[1] Trente-deux sur soixante-dix. — [2] Funk, *Die apostol. Konstit.*, p. 123-132. — [3] Anastase le Sinaïte, *Quest.*, XV, cite l. VII, c. I-XVIII, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 472-476; *Didasc. et Constit.*, t. II, p. 63-67. — [4] Funk, *Die apostol. Konstit.*, p. 123. — [5] *Ibid.*, p. 116-118. — [6] Funk, *Didasc. et Constitut.*, t. I, p. 387, 389, 397, 399, 401, etc. — [7] Grabe (Joh.-Ernest), *Spicilegium S. S. Patrum et haereticorum saeculi post Christum natum*, I, II, et III, Oxonii, 1724.

venait un nouveau titre : *Ordonnances des saints apôtres sur les ordinations* (rédigées) *par Hippolyte*, et les chap. IV, V, XVI-XXVIII, XXX, XXXI. D'autres manuscrits renfermaient en plus les canons des chap. XXXI-XXXIV, XLII-XLVI. Par contre, de nombreux manuscrits ne présentent que ces derniers canons. J. A. Fabricius [1] donna les deux morceaux 1° et 2°, le premier d'après les manuscrits des *Constitutions apostoliques*, le deuxième d'après des manuscrits de Vienne et d'Oxford; P. de Lagarde [2] publia l'*Epitome* entier d'après le manuscrit de Munich; Pitra [3] fit choix des morceaux 2° et 4°; F. X. Funk [4] enfin publia les deux morceaux signalés par Grabe, les ordonnances de saint Paul sur les canons ecclésiastiques, les ordonnances de saint Pierre et de saint Paul, finalement la *Didascalie* de tous les saints apôtres sur le bon ordre; ce sont les cinq morceaux désignés plus haut.

L'*Epitome* figure encore dans le ms. *Coislin*, fol. 262, à la suite d'un recueil de canons et de textes canoniques. Le texte du ms. *Coislin 211* s'arrête au chap. XLVI, au mot : ἀποστείλαντά με et il ajoute : καὶ τὰ ἑξῆς, ce qui montre qu'il suppose peut-être aussi la fin du chapitre; puis il termine pas ces mots : « Les ordonnances des saints apôtres relatives aux ordinations furent écrites par Hippolyte et les choses tirées de la bibliothèque d'Origène (furent écrites) par Pamphile d'après le concile des apôtres à Antioche, c'est-à-dire d'après leurs canons synodaux; tout cela est appelé : non reçu. Quant aux choses mystiques écrites par Clément aux évêques, elles furent falsifiées par les hérétiques et elles ne sont même pas écrites dans le Nomocanon. » Ici, on le voit, l'*Epitome* est attribué à Hippolyte, du moins en partie, les canons d'Antioche à Pamphile. Les « choses mystiques » ne peuvent être que les *Constitutions apostoliques*. Nous avons donné ailleurs la concordance détaillée entre l'*Epitome* et le livre VIII [5].

Il paraît aussi séduisant qu'arbitraire de voir dans le livre VIII des *Constitutions apostoliques* une juxtaposition de l'*Epitome* grec remontant à saint Hippolyte lui-même, de deux chapitres sur les charismes du même auteur et d'une liturgie dont la source devrait se chercher à Rome ou à Antioche.

Plus arbitraire encore, si c'est possible, la décomposition en couches successives des écrits conservés dans des traductions orientales et la prétention de retrouver une assise primaire qui ne serait autre que l'œuvre personnelle d'Hippolyte. Si large qu'il faille faire dans l'ancienne littérature chrétienne la part d'Hippolyte, il ne sert de rien d'anticiper sur les découvertes possibles de l'avenir et de s'engager dans les attributions conjecturales. Les *Canons d'Hippolyte* ne peuvent se réclamer d'un commencement de vraisemblance en faveur de cette attribution. L'*Epitome* est dans le même cas, comme aussi quelques passages d'un texte éthiopien faisant partie d'une collection canonique comprenant les *Canons ecclésiastiques* des apôtres, la *Constitution apostolique égyptienne* et le livre VIII des *Constitutions apostoliques* [6]. Cette collection, d'origine grecque, a joui en Orient d'une grande vogue, elle se retrouve avec certaines modifications en plusieurs versions anciennes. Le texte éthiopien offre plusieurs passages qui manquent dans les autres versions, passages un peu prématurément mis au compte d'Hippolyte [7]. Il faut déterminer d'abord si ces fragments éthiopiens faisaient partie du texte grec primitif. Ce genre de littérature était ordinairement emprunté par les Éthiopiens aux Arabes, qui eux-mêmes traduisaient du copte. Après un examen minutieux des trois versions, Funk a démontré que cette règle générale ne trouve pas ici une exception, mais une application nouvelle et une confirmation [8]. La question se ramène donc à chercher s'il a existé jadis des versions coptes et arabes plus complètes que celles qui nous sont parvenues, ou bien si le traducteur éthiopien a ajouté quelque chose aux écrits qu'il traduisait [9].

L'attribution à Hippolyte des pièces ajoutées par le rédacteur éthiopien n'est ni démontrée ni en voie de l'être. Ces pièces sont : 1° deux canons relatifs à la distribution des eulogies et à la célébration des agapes; 2° un rituel baptismal fort en désordre dans lequel on a vraiment trop beau jeu de se livrer au divertissement inoffensif de la distinction de sources imaginaires; 3° le décret apostolique sur les *idolothyta*, suivi d'une citation tronquée de la *Didachè* et d'une citation de la *Didascalie*. Tout ceci n'appartient, de près ni de loin, à Hippolyte.

Nous revenons ainsi au livre VIII, dont l'aspect diffère notablement de celui des sept livres qui le précèdent. Ce VIIIe livre a été presque certainement compilé par le même auteur à qui nous devons dans leur état actuel les livres I-VI et VII [10]; c'est un catholique originaire de Syrie, où la liturgie ressemble beaucoup à la liturgie d'Antioche. Son procédé connu de compilation nous permet d'entrevoir à travers son édition l'état liturgique de son Église au III-IVe siècle, en même temps que certaines caractéristiques du début du Ve siècle.

L'aspect du livre VIII, morcelé très souvent en canons prononcés par les divers apôtres, est tout différent de celui que présentaient les longues tirades — le plus souvent anonymes — des premiers livres, mais cette différence tient aux sources employées et ne peut donc pas être imputée au premier rédacteur [11].

VI. Bibliographie. — 1° *Manuscrits*. — *a*) Vatican, *839*, format in-4°; la première partie, fol. 1-174, du Xe ou XIe siècle, nous importe seule et contient les *Constitutions apostoliques*. Cette première partie n'est d'ailleurs pas complète, puisqu'elle finit dans le canon 35, à ces mots μανθάνειν ὑμῶν τοὺς νέους; le dernier feuillet manque, il manque également un feuillet, entre fol. 163 et 164. Ce manuscrit a été utilisé et même corrigé par Turrien (à moins que ce ne soit par le cardinal Sirlet); Funk s'en est servi également (*a*, dans son édition) et l'a décrit : *Didascalia et Constitutiones*, t. I, p. XXIV, 1.

b) Vatican, *2088* (*olim Basilianus 127*), format in-8°, parchemin, environ 250 ff. non numérotés, XIe siècle. Funk (*b*), *op. cit.*, p. XXIV, 2

c) Vatican, *1506* (*olim Grottaferratensis*), petit in-fol., parch,. 80 ff. sur deux colonnes, écrit en 1204. Funk (*d*), *op. cit.*, p. XXV, 3.

d) Vatican, *2890* (*olim Basilianus 128*), format in-8°, parch., 239 ff., XIe siècle. Funk (*e*), *op. cit.*, p. XXV, 4.

[1] Fabricius, *Opera Hippolyti*, t. I, p. 245-259. — [2] P. de Lagarde, *Reliquiæ juris eccles. antiquissimæ*, t. I, p. 1-18 ; *Hippolyti Opera*, p. 73-89. — [3] Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, t. I, p. 45-72, sous le titre *De mystico ministerio*. — [4] Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, t. II, p. 72-84, 85-87, 87-91, 92-96. — [5] Cabrol et Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, t. II, Introduction, p. XLIX, LXVIII, XCII. — [6] G. Horner, *The Statutes of the apostles or Canones ecclesiastici*, in-8°, London, 1904. — [7] Von der Goltz, *Unbekannte Fragmente altchristlicher Gemeinde-Ordnungen*, dans *Sitzungsberichte der kön. Preuss. Akad. der Wissenschaften*, 1906, p. 141-157; *Die Taufgebete Hippolyts und andere Taufgebete der alten Kirche*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1906, p. 1-27. — [8] F. X. Funk, *Die ægyptische Kirchenordnung*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1906. — [9] D. de Bruyne, *Prétendus écrits d'Hippolyte*, dans *Revue bénédictine*, 1906, t. XXIII, p. 422-429. — [10] Funk, *Die apostolischen Konstitutionen*, 1891, p. 169-178. — [11] Nau, dans *Dictionn. de théol. cathol.*, t. III, col. 1529.

e) Ottoboni, *442*, petit in-folio, papier, 172 ff., XVIe siècle. Funk, *op. cit.*, p. XXVI, 5. Cf. Feron et Battaglini, *Codices inscr. græci Ottoboniani*, 1893, p. 248.

f) Ottoboni, *391*, petit in-folio, papier, 184 ff., XVIe siècle. Funk, *op. cit.*, p. XXVII, 6. Cf. Feron et Battaglini, *op. cit.*, p. 204 sq.

g) Barberini, *III-55*, in-8°, parchemin, VIII-IXe siècle. Funk, *op. cit.*, p. XXVIII, 7.

h) Vallicellane, *F 68*, carré, contient un fragment très court, p. 140 r°-143 v°. Funk, *op. cit.*, p. XXVIII, 8.

i) Ambrosienne, *G 64 sup.*, carré, papier, 238 ff., XIVe siècle. Funk, *op. cit.*, p. XXVIII, 9 (c'est le ms. *m* de Funk).

j) Vienne, *hist. gr. 73* (*olim 46*), in-4°, parch..., 195 ff., XI-XIIe siècle. Funk (*v*), *op. cit.*, p. XXVIII, 10. Cf. Lambecius-Kollar, *Comment. de aug. biblioth. Cæs. Vindob.*, t. VIII, col. 952-958.

k) Vienne, *hist. gr. 64* (*olim 47*), in-4°, papier, 153 ff., XVIe siècle. Funk, *op. cit.*, p. XXIX, 11, n. 11. Cf. Lambecius-Kollar, *op. cit.*, t. VIII, col. 958-959.

l) Paris, *931* (*olim Colbert 4491, Regius 2874*), in-4°, papier, 204 ff., XVIe siècle. Funk, *op. cit.*, p. XXX, n. 12.

m) Paris, *1614* (*olim Mazarin*), in-4°, papier, 71 ff., XVIe siècle. Funk, *op. cit.*, p. XXX, n. 13. Cf. Omont, *Invent. des mss. grecs de la Bibl. nat.*, 1888, t. II, p. 107.

n) Pétersbourg, *254* (*olim Coislin 212* [1]), in-4°, parch., 149 ff., écrit en 1111. Funk (*r*), *op. cit.*, p. XXX, n. 14.

o) Pétersbourg, *241*, écrit en 1645 à Jérusalem par Callinique, métropolite de Césarée de Palestine. Il est fait mention de ce ms. dans le Catalogue de la bibliothèque de Jérusalem, 1891, t. I, p. 494, et dans le Catalogue des mss. grecs conservés dans la collection de Porphyre, in-8°, Saint-Pétersbourg, 1885, p. 6. Cf. Funk, *op. cit.*, p. XXXII, n. 15.

p) Oxford, Bodléienne, *Miscell. 204* (*olim Meerm. Auct. T 2-4; Meermannius 115; Claromontanus 53*), in-4°, parch., 184 ff., XIe siècle. Une fausse indication de Coxe, *Catalogi codd. mscr. Bibliothecæ Bodleianæ*, 1853, t. I, p. 759, et du rédacteur de la *Bibliotheca Meermannia*, 1824, t. IV, p. 15, n'a été corrigée qu'en 1899 par Nestle, *Theologische Literaturzeitung*, p. 207-209, qui a identifié le texte; Funk, *op. cit.*, p. XXXIII, n. 16 (c'est son ms. *o*).

q) Jérusalem, Bibliothèque du patriarcat, *III-3* (*olim S. Sabas*), in-folio, parch., 65 ff., X-XIe siècle. Funk (*h*), *op. cit.*, p. XXXIV, n. 17. Cf. A. Ehrhard, dans *Centralblatt für Bibliothekswesen*, 1891, p. 26-30; Papadopoulos-Kerameus, *Hierosol. bibliotheca*, 1897, t. III, p. 22 sq.

r) Constantinople, Bibliothèque du Saint-Sépulcre, *550*, papier, petit in-4°, 310 ff., XVII-XVIIIe siècle. Funk, *op. cit.*, p. XXXIV, 18. Cf. Sathas, *Bibliotheca medii ævi*, 1872, t. I, p. 288; Papadopoulos-Kerameus, *Hierosol. biblioth.*, t. IV, p. 118.

s) Athènes, Biblioth. nationale, *1435*, in-4°, parch., 175 ff., XIIe siècle. Funk (*s*), *op. cit.*, p. XXXIV, n. 19. Cf. Sakkelion, Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς ἐθνικῆς βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος, 1892, p. 257

t) Athènes, Saint-Pantelcémon, *770*, in-8°, papier, XIVe siècle. Funk, *op. cit.*, p. XXXV, n. 20.

Funk, *op. cit.*, p. XXXV-XLVI, a étudié ces manuscrits au point de vue de l'établissement du texte.

2° *Éditions et traductions.* — 1546, *Epitomen edid. Carol. Capellius ex cod. Cretensi*, Ingolstadii.

1551, l'ouvrage précédent, inséré par P. Crabbe dans sa collection conciliaire imprimée à Cologne.

1563, *De Constitutionibus apostolicis B. Clemente Romano auctore, libri octo, nunc primum e tenebris eruti et ad orthodoxam fidem astruendam apprime utiles*, edid. Joan. Car. Bovius, in-4°, Venetiis: nouvelles éditions in-16 à Lyon, in-16 à Anvers et in-8° à Paris, dès l'année suivante 1564; en 1567, l'édition des Conciles de Surius, à Cologne, fait accueil à cette traduction qu'on retrouve en 1568 parmi les *S. Clementis opera.*

1563, Διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος τοῦ Ῥωμαίων ἐπισκόπου τε καὶ πολίτου καθολικῇ διδασκαλίᾳ διὰ βιβλίων ὀκτώ. Φραγκίστου πρεσβυτέρου τοῦ Τουρριανοῦ προλεγόμενα καὶ σχόλια ἀπολογητικά τε καὶ ἐξηγητικὰ εἰς τὰς αὐτὰς διαταγάς. Ταῦτα νῦν πρῶτον ἐτυπώθη. *Constitutiones sanctorum apostolorum, doctrina catholica a Clemente Romano episcopo et cive scripta libris octo. Franciscci Turriani prolegomena et explanationes apologeticæ in easdem Constitutiones. Hæc nunc primum impressa sunt*, Venetiis, ex officina Jordani Zileti, MDLXIII; in-4°, 18 ff. pour les Προλεγόμενα (tout en grec), 164 ff. pour les διαταγαί. — Σχόλια ἀπολογητικά, etc., fol. 165-196 (tout en grec). Le volume se termine par deux feuillets d'errata. Les prolégomènes comprennent surtout les témoignages anciens et la description sommaire des trois mss. utilisés [2] (description reproduite par Funk, *op. cit.*, p. XX-XXI). Le texte diffère peu du texte connu, les deux premiers chapitres du livre VII sont divisés d'une façon différente de celle qui a prévalu.

1578, *Apostolicarum Constitutionum et catholicæ doctrinæ Clementis Romani libri VIII, Francisco Turriano Societatis Jesu, interprete e græco : cum ejusdem scholiis et observationibus ipsius Doctrinæ catholicæ ad confirmanda dogmata orthodoxa contra hæreticos et cum explanationibus apologeticis locorum obscuriorum. Ad Ill. et Rev. cardinalem Sirletum. Accesserunt canones concilii Nicæni LXXX ex arabica in latinum conversi, et Responsa Nicolai I ad consulta Bulgarorum*, in-fol., Antverpiæ, ex offic. Chr. Plantini.

1585, édit. lat. dans la coll. concil. de Nicolini, in-fol., Venetiis.

1606, édit. lat. dans la coll. concil. de Bini, in-fol., Coloniæ.

1618, *Joannis Zonaræ in Canones apostolorum et conciliorum commentarius, edid. Fronto Ducæus* p. 814-1044.

1662, édit. gr.-lat. dans la coll. concil. de Labbe, t. I, col. 191-511 : reproduite dans la coll. concil. de Coleti, 1728, et dans la coll. concil. de Mansi, 1759, t. I, col. 257-596.

1672, *Opera Patrum apostolicorum*, in-fol., Parisiis. Cotelier fit une nouvelle traduction latine et un commentaire encore précieux à consulter aujourd'hui; cette édition fut reproduite par les soins de Le Clerc, à Amsterdam, en 1698, et depuis à Anvers, en 1700 et 1720, enfin de nouveau à Amsterdam, en 1724; dans cette dernière édition Le Clerc mit à profit les variantes des mss. de Vienne sans toucher au texte de Turrien.

1711, W. Whiston, *Christianity revived*, Londini, t. II, avec une traduction anglaise.

1767, *Bibliotheca veterum Patrum*, édit. A. Galland, t. III, p. III-VII, 1-271, reproduit l'édition Le Clerc et supprime quelques notes. C'est l'édition de J.-B. Cotelier retouchée plutôt qu'améliorée par Le Clerc et par Galland qui a été reproduite dans *P. G.*, 1857, t. I, col. 509-1155.

1848, H. Tattam, *The apostolical Constitutions or canons of the apostles, in Coptic with an English translation*, dans *Orient. translat. fund*, t. LXIII, 2 vol. in-8°.

1853, G. Uelzen, *Constitutiones apostolicæ, textum græcum recognovit, præfatus est, annotationes criticas et indices subjecit*, in-8°; Suerini fit une nouvelle

[1] Ce volume a été décrit par Montfaucon, *Bibliotheca Coislinlana*, 1725, p. 271 sq. — [2] Ce sont aujourd'hui *Vatic. græc.*, *838*, *2088* et *1056* ou *2089*.

recension du texte grec dans laquelle il se proposa d'user de tous les éléments d'amélioration du texte produits par les éditeurs, notamment Le Clerc et Mansi, et des corrections suggérées par Cotelier ou par lui-même. Il procura un texte épuré, surtout pour les mots omis dans l'édition de Turrien à cause de l'*homœoteleuton*.

1854, F. de Lagarde (*alias* P. Bötticher) prépara deux éditions, dont la première fut éditée par C. J. de Bunsen, *Christianity and mankind* (*Analecta antenicæna*, II), t. VI, Londini, p. 1-367. Dans cette édition il employa un corps typographique distinct suivant que le texte appartient à la *Didascalie* ou à l'interpolateur. Cependant l'importance exagérée donnée à la version arabe et à la *Didascalie* syriaque, qui représente une recension toute différente, aboutit à une édition de moindre mérite que celles qu'on possédait déjà. P. de Lagarde ne fut pas sans s'en rendre compte et il reprit son ouvrage.

1862, *Constitutiones apostolorum*, in-8°, Lipsiæ et Londini; cette édition l'emporte à beaucoup d'égards sur les précédentes, mais l'éditeur donna sa confiance à deux mss. sans aucune valeur. Il a omis les canons apostoliques, lesquels sont cependant soudés étroitement aux *Constitutions* par le mot τοίνυν.

1864, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta...*, cur. J. B. Pitra, in-4°, Romæ, t. I, p. 110-385, les sept premiers livres. Quant au livre VIII, il a été déchiqueté en trois ou quatre lambeaux. D'abord, p. 48-75 : *De mystico ministerio*, qui est tout simplement le περὶ χειροτονιῶν que plusieurs manuscrits et versions attribuent explicitement à saint Hippolyte; c'est en même temps l'*Epitome* grec dont nous avons parlé. Lorsque son texte offre de notables différences avec celui du livre VIII, Pitra les donne tous deux en regard l'un de l'autre. Il faut venir p. 386 pour retrouver la suite du livre VIII et ce débris est à son tour fragmenté en deux ou trois pièces, qui sont : p. 386, *Pars prior. De donis spiritualibus*, c'est-à-dire les chap. I-III sur les charismes, qu'aucun ms. n'attribue à Hippolyte, lequel a cependant composé un ouvrage sous ce même titre; p. 393, *Pars posterior* (en petit texte). 1° *S. Andreæ apostoli liturgia catechumenorum*, c'est-à-dire, la fin du chap. V (depuis καὶ μετὰ τὴν προσευχήν) et les chap. VI-XII; p. 399 : sous le titre, 2° *Anaphora sancti Jacobi apostoli* (toujours en petit texte), c'est-à-dire chap. XII-XV; puis 3° *Jacobi apostoli constitutio de vespertina oratione*, c'est-à-dire chap. XXXII, XXXVI-XLI, avec un rappel en marge pour les chap. XVI-XXXI et XLII-XLV qui ont été donnés dans le *De mystico ministerio*, p. 54-69 et 70-71. Ici encore des sous-titres; 4° *Gratiarum actio maturatina ;* 5° *Invocatio super primitias;* 6° *Acclamatio pro defunctis*. Enfin 7° (en grand texte cette fois et pourquoi ?) *De servando hierarchiæ ordine*, c'est le chap. XLVI en entier. Cette répartition du livre VIII ne s'appuie sur rien et rend l'utilisation du livre à peu près impraticable. — Quant au texte établi par Pitra à l'aide de sept mss. du Vatican, des mss. de Vienne, de Paris, de Pétersbourg, il ne marque qu'un mince progrès. L'éditeur a pris pour base le *Vatic. 839* et le *Vatic. 1506* et s'est servi du ms. *Coislin*; il indique peu de variantes des autres mss., presque toujours il reproduit le texte établi par Ueltzen et semble avoir très superficiellement tiré parti des manuscrits; il n'a pas reconnu ceux jadis employés par Turrien, bien qu'il les eût à sa portée.

1905, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, edidit F. X. Funk, 2 vol. in-8°, Paderbornæ. Cette édition s'appuie sur le manuscrit *Vatican 839*, le meilleur de tous; toutefois l'éditeur a tenu compte de plus de vingt autres manuscrits grecs et des remaniements anciens. Pour les livres I-VI, on trouve, sur le verso des pages, le texte latin de la *Didascalie*, en regard sur le recto de la page suivante le grec original des *Constitutions;* au-dessous, l'appareil critique des variantes dont il y a lieu de tenir compte; au dernier plan, un commentaire qui éclaircit à peu près tout ce qui a besoin d'être éclairci. Dans le texte grec, on aperçoit du premier coup d'œil, grâce à un trait horizontal continu, les mots, les phrases, les chapitres qui sont le fait de l'interpolateur et n'ont pas leur équivalent dans la *Didascalie*. Le texte latin de la *Didascalie* a été composé par Funk sur la traduction allemande du syriaque collationnée avec les traductions française, anglaise et allemande qui parurent presque simultanément; pour les parties conservées de l'ancienne version latine qui rend plus fidèlement que le syriaque l'original grec perdu, on les trouve partout où le palimpseste les a conservées et, au moyen de crochets et de notes, l'éditeur s'applique à donner ce qu'il présume avoir été la *Didascalie* primitive. La partie la moins satisfaisante est le livre VIII dont Tattam a publié, en 1848, une version bohaïrique; P. de Lagarde, en 1856, une version syriaque et, en 1883, une version saïdique, améliorée en 1904 par Leipoldt; Horner révélait, en 1903, les textes arabe et éthiopien; or, toutes ces versions sont non avenues pour Funk qui écrit : *Mihi versiones orientales, cum liber VIII optime codicibus græcis traditus sit, juste prætermittendæ esse videbantur* (p. XLV). Problablement l'étude de ces anciennes versions montrerait comment le texte s'est modifié et corrompu, plus qu'elle ne servirait à déterminer le texte primitif; quoi qu'il en soit, cette étude eût offert plus d'avantages à être faite qu'à être omise.

Pour les livres VII et VIII, le grec et la traduction latine continuent à se faire vis-à-vis d'une page à la page suivante; dans le VIIe livre, les phrases et les mots tirés de la *Didachè* sont mis en vedette par un trait continu horizontal et nous avons en bas son texte complet.

Le tome II porte en sous-titre : *Testimonia et scripturæ propinquæ*, ce sont les anciennes citations de la *Didachè*, de la *Didascalie*, des *Constitutions* et des *Canons apostoliques*. Ensuite viennent les écrits apparentés : d'abord les fragments d'Anastasius, personnage non identifié qui met largement à profit les *Constitutions*, puis le résumé du huitième livre intitulé : *Constitutiones per Hippolytum*, dont la place se marque entre les *Constitutions apostoliques* et le *Règlement ecclésiastique égyptien*. Ces deux textes apparentés sont donnés en grec, sans traduction. Suit le *Règlement ecclésiastique égyptien* dont le texte grec est perdu. Funk en donne une traduction latine composée par lui d'après les fragments palimpsestes de Vérone et les versions récentes des textes copte et éthiopien. On trouve alors une traduction latine de l'introduction de la *Didascalie arabe* et des chapitres propres à ce texte remanié de la Didascalie (dans le t. I, p. XIV, l'éditeur avait inséré un texte parallèle à cette introduction, qu'on trouve aussi en syriaque). Enfin viennent des textes moins importants : lois et canons divers qui se rapprochent des *Constitutions* et des *Canons apostoliques*, puis l'original grec et la traduction latine du *Sacramentaire de Sérapion*, d'après les éditions de Wobbermin et de Brightman.

Malgré quelques imperfections, l'édition F. X. Funk demeurera vraisemblablement longtemps la meilleure; tout au plus reste-t-il à souhaiter qu'on la fortifie d'un volume contenant quelques textes inséparables des *Constitutions*, comme sont les *Canons d'Hippolyte*, les *Canones ecclesiastici apostolorum*, etc.

3° *Dissertations*. — H. Achelis, *Die Canones Hippolyti*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1891

t. VI, fasc. 4; *Hippolytus im Kirchenrecht; das Verwandtschaftverhältnis der Canones Hippolyti und des achten Buches der apostolischen Konstitutionen geprüft*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1894, t. XV; et les articles : *Apostolische Kirchenordung* et *Apostolische Konstitutionen*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 1896, t. I, p. 730-741. — Baumstark, *Die nichtgriechischen Parallelexte zum achten Buch der apostolischen Konstitutionen*, dans *Oriens christianus*, 1901, t. I, p. 98-137. — W. Beyschlag, *Die apostolische Spruchsammlung und unsere vier Evangelien*, dans *Theolog. Stud. Krit.*, 1881, t. LIV, p. 565-636; 1882, t. LV, p. 594-602. — E. F. Brightman, *Liturgies eastern and western*, in-8°, Oxford, 1896, p. XVII-XXIX. — D. Blondel, *Pseudo-Isidorus et Turrianus vapulantes : seu editio et censura nova epistolarum omnium, quas piissimis urbis Romæ præsulibus a B. Clemente ad Siricium, et nefando cursu, infelici eventu, Isidorus cognomento Mercator supposuit. Fr. Turrianus, jesuita, adversus Magdeburgensium ἔλεγχος, aculeo stylo defendere conatus est. Recensuit, notis illustravit, bono Ecclesiæ dicavit David Blondellus*, in-4°, Genevæ, 1624; 2° édit. avec titre différent en 1635. — R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, 1732, t. III, p. 634-656; 2e édit., t. II, p. 589-602. — J. Clericus, *De Constitutionibus apostolorum*, dans Cotelier, *Patr. apost. Opera*, 1724, t. II. — J. F. Cotta, *De Constitutionibus apostolorum vulgo dictis*, in-4°, Tubingæ, 1746. — J. Dallæus, *De pseudepigraphis apostolicis seu libris octo Constitutionum apostolicarum apocryphis libri III*, in-12, Hardervicii (= Gueldre), 1653. — H. de Jongh, *Le Testament de Notre-Seigneur et les écrits apparentés*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1902, t. III, p. 615-643. — G. Drews, *Untersuchungen über die sogen. clementin. Liturgie im VIII Buch der apost. Konstitut.* I. *Die Clement. Liturg. in Rom*, in-8°, Tübingen, 1906. — J. S. Drey, *Neue Untersuchungen über die Constitutionen und Canones der Apostel, ein historisch-kritischer Beitrag zur Literatur der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts*, in-8°, Tübingen, 1832. — J. A. Fabricius, *Bibliotheca græca*, 1712, t. V, p. 33-34; t. XI, p. 10-12; édit. Harles, t. VII, p. 24-28; t. XII, p. 155-157. — F. X. Funk, *Trente chapitres des Constitutions apostoliques*, dans *Compte rendu du IIIe congrès scientif. internat. des cathol.*, 1894, Sciences religieuses, p. 199-210; *Die apostolischen Konstitutionen, ein litterarhistorische Untersuchung*, in-8°, Rottenburg, 1891; *Das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen und die verwandten Schriften neu untersucht*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1893, p. 605-666, et *Die Zeit der apostolischen Konstitutionen* dans *Kirchengeschichte Abhandlungen*, 1899, t. II, p. 347-372; *Das achte Buch der apostolischen Konstitutionen und die verwandten Schriften*, dans *Historisches Jahrbuch*, 1895, t. XVI; *Das Testament unseres Herrn*, in-8°, Mainz, 1901; *Zum achten Buch der Apost. Konstit. und den verwandten Schriften*, dans *Tüb. Quart.*, 1902, t. LXXXIV, p. 523-537; *Das achte Buch der Apost. Konstit. in der koptischen Überlief.*, dans même revue, 1904, t. LXXXI, p. 429-442; *Ein Fragment zu den Apost. Konstit.*, dans même revue, 1903, t. LXXXV, p. 195-202; *Die Liturgie der æthiopischen Kirchenordnung*, dans *Theolog. Quartal.*, 1898; *Die Symbolstücke in der ægyptischen Kirchenordnung und den Kanones Hippolyti*, dans *Theolog. Quartals.*, 1899. — A. Harnack, *Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung, nebst einer Untersuchung über den Ursprung des Lectorats und der anderen niederen Weihen*, dans *Texte und Untersuchungen*, 1886, t. II, fasc. 5; cf. L. Duchesne, dans *Bull. critique*, 1886, t. VII, p. 361-370. — O. Krabbe, *Ueber den Ursprung und den Inhalt der apostolischen Konstitutionen des Clemens Romanus, ein histor. kritischer Versuch*, in-8°, Hamburg, 1829. — De Lacy O'Leary, *The apostolical Constitutions and cognate documents*, in-8°, London, 1906. — J. Leitpoldt, *Saïdische Auszüge aus dem VIII Buche der Apostolisch. Konstit.*, dans *Texte und Untersuchungen*, 1904, t. XXVI, fac. 1 *b*, traduct. allemande des canons ecclésiastiques LXIII à LXXVIII, d'après l'édition de P. de Lagarde, avec compléments tirés d'un ms. copte de Paris. — F. Nau, *Constitutions apostoliques*, dans *Dictionn. de théol. cathol.*, 1908, t. III, col. 1520-1557. — E. Schwartz, *Ueber die pseudo-apostolischen Kirchenordnung*, dans *Schriften der wissenschaftl. Gesellschaft in Strasburg*, 1910. — R. Smalbroke, *The pretended authority of the Clementine constitutions confuted, by their inconsistency with the inspired writings of the Old and New Testament*, in-8°, London, 1714. — P. Sporsen, *De origine et argumento Constitutionum et canonum apostolicorum*, in-8°, Lundæ, 1817. — R. Turner, *A discourse of the pretended apostolical Constitutions in answer to Whiston*, in-8°, London, 1716. — F. Torres, (= Turrianus), *Adversus Magdeburgenses centuriatores*, etc.; cf. Sommervogel, *Biblioth. de la Cie de Jésus*, 1898, t. VIII, col. 116-117 (le titre seul occupe une demi-colonne); *Ueber die Zusammensetzung der Liturgie im achte Buchen der apostolischen Konstitutionen*, dans *Theol. Stud. Kritik*, 1883, t. LVI, p. 7-32. — E. von der Goltz, *Unbekannte Fragmente altchristlicher Gemeinde-Ordnungen*, dans *Sitzungsberichte der kön. Preuss. Akad. d. Wissensch.*, 1906, p. 141-157; *Die Taufgebete Hippolyti und andere Taufgebete der alten Kirche*, dans *Zeitschrift für Kirchengesch.*, 1906, p. 1-27. — E. Wernsdorf, *De Constitutionum apostolicarum origine*, in-8°, Wittebergæ, 1739.

H. Leclercq.

2. CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES (LITURGIE DES). — I. Le nom. II. L'auteur. III. L'œuvre. IV. La patrie. V. L'âge. VI. Les sources. VII. Les liturgies parallèles. VIII. Le « Règlement ecclésiastique égyptien ». IX. Le « Testament du Seigneur ». X. Le « Canon ecclésiastique 53 ». XI. La liturgie des « Constitutions ». XII. Bibliographie : manuscrits, éditions, traductions, travaux.

I. Le nom. — La pièce désignée sous le nom de *liturgie clémentine* se compose des chap. V-XV du VIIIe livre des *Constitutions apostoliques*, recueil au sujet duquel la description qui précède nous dispense d'entrer dans de plus longs détails. Voir *supra*, col. 2739. Le pape Clément, second successeur de saint Pierre sur le siège de Rome et auquel l'antiquité chrétienne attribua une production littéraire aussi étendue que variée, passait pour l'éditeur responsable des ordonnances pseudo-apostoliques qui pullulèrent au IIIe et au IVe siècle; il n'en fallait pas plus pour que la liturgie s'impatronisât sous son nom révéré, bien que l'écrit lui-même se réclamât des apôtres André (chap. VI) et Jacques le Majeur (chap. XII). Nous avons rapporté la fortune courue par les *Constitutions apostoliques*, la longue crédulité dont on les entoura en Orient, le sceptique accueil que leur réserva l'Occident dès qu'on les lui présenta, au XVIe siècle. Dans ces conditions, la *liturgie clémentine* passa, sinon ignorée, du moins inaperçue, traitement aisé à comprendre, car, soustraite aux conditions qui procurèrent la rapide évolution des autres liturgies, la liturgie clémentine perdit en peu de temps l'attrait de l'actualité. C'est à grand'peine si on parvient, dans le cours des siècles, à réunir quelques témoignages. Dans un Λόγος περὶ παραδόσεως τῆς θείας λειτουργίας, attribué sans grande certitude à Proclus, patriarche de Constantinople († 447) [1], on lit ceci : Πολλοὶ μὲν τινες καὶ ἄλλοι

[1] Cf. Renz, *Die Geschichte des Messopfer-Begriffs*, in-8°, Freising, 1901, t. I, p. 478.

τῶν τοὺς ἱεροὺς ἀποστόλους διαδεξαμένων θεῖοι ποιμένες καὶ διδάσκαλοι τῆς ἐκκλησίας τὴν τῆς μυστικῆς λειτουργίας ἔκθεσιν ἐγγράφως καταλιπόντες τῇ ἐκκλησίᾳ παραδεδώκασιν· ἐξ ὧν δὲ πρῶτοι οὗτοι καὶ διαπρύσιοι τυγχάνουσιν· ὅ τε μακάριος Κλήμης, ὁ τοῦ κορυφαίου τῶν ἀποστόλων μαθητὴς καὶ διάδοχος, αὐτῷ τῶν ἱερῶν ἀποστόλων ὑπαγορευσάντων[1]. Beaucoup plus tard, Nicétas Serronius cite une phrase de la prière pour les catéchumènes : εἴληπται δὲ τὸ ἔνδυμα τῆς ἀφθαρσίας ἀπὸ τῆς Ὀκταβίβλου τῆς διὰ Κλήμεντος· Ἵνα γάρ, φησί, καταξιώσῃ αὐτοὺς τοῦ λούτρου τῆς παλιγγενεσίας, τοῦ εὐδύματος τῆς ἀφθαρσίας[2]. Nicolas de Modon reproduit l'épiclèse de la *liturgie clémentine* dans son traité intitulé : *De corpore et sanguine Christi*[3]; une autre citation du cardinal Bessarion[4], et c'est probablement tout.

II. L'auteur. — Encadrée dans le livre VIII des *Constitutions apostoliques*, la *liturgie clémentine* n'est pas plus ancienne que cette compilation, c'est-à-dire qu'elle peut avoir été composée au seuil du ve siècle. On s'est exténué sans grand résultat à découvrir tel ou tel passage inséré dans cette liturgie et tiré d'auteurs plus anciens. De semblables découvertes, à supposer qu'on les fasse, portent leur récompense avec elles, puisque tout ce qu'on en peut conclure, c'est un emprunt isolé ou une série de citations ou une méthode de composition; quant à y voir la preuve — ou simplement l'écho — d'un texte officiel, primitif à plaisir, apostolique au besoin — ou mieux encore, tandis qu'on y est — c'est un genre de récréation d'une utilité contestable.

L'auteur des *Constitutions apostoliques* nous est connu, c'est un Syrien disert, liseur intrépide, écrivain inépuisable, qui s'est proposé la tâche ou offert le divertissement d'écouler dans ses écrits une partie de ses lectures. Tout lui est bon, il s'exerce sur un texte ancien comme sur un canevas qu'il distend et brode à son aise, longuement, car il n'est pas l'homme des résumés. C'est ainsi qu'il a traité les épîtres de saint Ignace d'Antioche, puisqu'elles sont, dans leur forme retouchée, généralement attribuées au même écrivain qui a manipulé la *Didascalie* et la *Didachè* dont il a fait les sept premiers livres des *Constitutions*. Mis en goût d'édifier et de légiférer, le Syrien anonyme a dû se dire qu'il saurait, aussi bien que d'autres, rédiger une liturgie, il s'est mis à l'œuvre et c'est son travail que nous allons étudier.

III. L'œuvre. — Cette œuvre, c'est donc, qu'on nous passe l'expression, une « liturgie de fantaisie ». Elle ne procède et elle n'est destinée qu'à distraire son auteur; ce n'est pas une liturgie normale, officielle, appartenant à une Église déterminée. « On peut constater que ses formules n'ont point passé dans les textes qui furent plus tard adoptés pour l'usage officiel. Mais si, au point de vue de sa teneur, elle ne peut être considérée que comme un travail privé, il en est autrement du rituel qu'elle suppose, de la distribution de ses prières, de leur style, de leur thème général. Pour tout ceci, nous devons y voir une exacte représentation de l'usage des grandes Églises de Syrie[5]. » Le procédé du compilateur dans son adaptation de la *Didascalie* et de la *Didachè* se retrouve dans la liturgie : s'il emprunte à un texte plus ancien, ce n'est pas indigence de son propre fonds, mais souci de mettre son travail à l'abri d'une autorité acceptée. Son style est aisé, sans grand éclat, correct, sentencieux, tout imprégné du souvenir des Écritures. Dans les formules de prière, la part d'invention du rédacteur semble prépondérante; l'usage qu'il fait de ses notes, la mesure dans laquelle il use de ses souvenirs ne diminuent pas le caractère personnel de son œuvre.

La longue prière d'action de grâces qui se lit dans l. VII, chap. xxxiii-xxxviii, prière absolument privée, sans aucun rapport avec la liturgie, est, sans hésitation possible, de la même main que les prières de la liturgie du l. VIII, chap. v-xv. Ce sont là des essais indéfiniment perfectibles dans la pensée et probablement dans l'intention de leur auteur, qui s'est bien gardé de s'interdire des retouches. C'est même tout le contraire qu'il a fait; ainsi, au VIIe livre, dans les règles pour l'initiation et le catéchuménat, il se contente d'indiquer les idées à développer sur ce thème, il remet à plus tard la rédaction des formules. Dans ce même livre, au chap. xxxix nous avons le canevas d'une prière pour les catéchumènes; au chap. xlii, pour la consécration de l'huile; au chap. xliii, 1, pour la bénédiction de l'eau; au chap. xliv, 1, il donne cette fois le début d'une formule de confirmation et aussitôt après cet avertissement : ταῦτα καὶ τὰ τούτοις ἀκόλουθα λεγέτω, ce sera à l'évêque d'improviser. Et cet exemple n'est pas isolé. Certaines expressions semblent bien indiquer que les formules libellées par l'auteur sont de simples suggestions et non des prières consacrées par l'usage : εὐλογείτω αὐτοὺς ὁ χειροτονηθεὶς ἐπίσκοπος εὐλογίαν τοιάνδε (l. VIII, c. vi, n. 10); ἐπευχέσθω οὖν ὁ ἐπίσκοπος τοιάδε (l. VIII, c. ix, n. 7).

Si le cadre rigide d'une liturgie ne permet plus à un auteur de la fin du ive siècle d'introduire une disposition nouvelle, du moins peut-il prendre sa revanche dans les enjolivures de l'eucologie : le nôtre n'y manque pas. Dans le texte des prières il s'en donne à cœur joie, le surabondant compilateur des épîtres d'Ignace se retrouve tout entier, avec son bagage d'expressions caractéristiques[6], son procédé littéraire par accumulation et antithèses, sa méthode de citer l'Écriture sainte, sa théologie peu sûre.

IV. La patrie. — Cette liturgie, élaborée par un particulier pour son usage personnel, correspond cependant à quelqu'une, et même à plusieurs des liturgies en vigueur vers la fin du ive ou le début du ve siècle. C'est de ce fait qu'elle tire sa valeur spéciale. Si la *liturgie clémentine* avait été en usage dans une Église quelconque, elle ne se fût pas trouvée à l'abri des changements, des altérations qui rendirent beaucoup d'autres liturgies méconnaissables; au contraire, celle-ci, une fois écrite, s'est figée telle qu'on l'avait coulée et grâce à cette circonstance d'avoir été une chose morte dès sa naissance, elle a chance de nous offrir un état vraiment ancien, un type plus primitif, dans une certaine mesure, que ne peuvent nous l'offrir les liturgies officielles[7].

Ceci acquis, on s'est demandé auquel des quatre types principaux : syrien, alexandrin, romain ou gallican, se rapportait la *liturgie clémentine*. La réponse ne

[1] *P. G.*, t. lxv, col. 849; cf. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones*, in-8°, Paderbornæ, 1905, t. ii, p. 15. — [2] Nicetas Serronius (vers 1080), *Commentar. ad Gregorii Nazianz. orationem xlv* (*al.* xlii), c. xiii, *P. G.*, t. cxxvii, col. 1356; cf. Funk, *op. cit.*, t. ii, p. 34. — [3] Nicolas Methonensis (xiie siècle), *De corpore et sanguine Christi*, *P. G.*, t. cxxxv, col. 514; cf. Funk, *op. cit.*, t. ii, p. 35. — [4] Bessarion († 1472), *De sacramento eucharistiæ*, *P. G.*, t. clxi, col. 514; cf. Funk, *op. cit.*, t. ii, p. 38. — [5] L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 4° édit., Paris, 1908, p. 64; cf. Palmer, *Origines liturgicæ*, in-8°, Oxford, 1839, t. i, p. 38; Neale, *A history of the holy eastern Church*, in-8°, London, 1850, t. i, p. 317; Felid, *The apostolic liturgy and the epistle to the Hebrews*, London, 1882, p. 481; Warren, *The liturgy and ritual of the ante-Nicene Church*, 2e édit., London, 1912, p. 235 sq. — [6] On trouvera l'aride détail d'une démonstration irréfutable dans Brightman, *Liturgies eastern and western*, 1896, p. xxxiv-xliii. — [7] Hammond, *Liturgies eastern and western*, in-12, Oxford, 1878, p. xliii; Brightman, *op. cit.*, p. xvii; J. E. Field, *The apostolic liturgy and the Epistle to the Hebrews*, in-8°, London, 1882, p. 432.

peut être douteuse depuis l'identification du compilateur des *Constitutions apostoliques* et la reconstitution de la liturgie syrienne à l'aide des écrits de saint Jean Chrysostome. La *liturgie clémentine* relève du type syrien, ce qui est d'autant mieux explicable que son auteur était syrien, et vraisemblablement un Syrien d'Antioche. « La liturgie clémentine représente donc les usages des grandes Églises de Syrie : Antioche, Laodicée, Tyr, Césarée, Jérusalem. Les documents les plus sûrs, en ce qui regarde Antioche et Jérusalem, nous paraissent ici des vérifications tout à fait concluantes, et parmi ces documents il faut ranger non seulement les textes de saint Cyrille de Jérusalem [1] et de saint Jean Chrysostome [2], mais encore les liturgies syriennes des siècles postérieurs. Toutes, en effet, sont du même type que la liturgie des *Constitutions*, défalcation faite, cela va de soi, des adjonctions et complications de rites et de prières qui se sont produites dans le cours des temps [3].

Quelques liturgistes sont allés plus loin et ont voulu voir dans la *liturgie clémentine* le prototype de la famille liturgique syrienne [4]; hypothèse peu rigoureuse, puisque, comme on l'a vu, la *liturgie clémentine* ne fut jamais officielle [5]. Cependant, malgré la part à faire aux circonstances dans lesquelles elle a été rédigée, cette liturgie, en l'état où la mit son auteur, représente bien la physionomie générale de la liturgie syrienne avant la réforme du ve siècle, réforme à laquelle elle échappa naturellement, ce qui lui a valu de nous conserver l'image authentique et ressemblante du type syrien et d'en devenir le plus ancien représentant.

La question d'origine n'avait pas toujours été posée et résolue de cette manière. Drey, le précurseur de F. Probst et le rénovateur des études liturgiques en Allemagne, avait soutenu l'opinion qu'à l'origine du christianisme, chaque Église, ou peu s'en fallait, possédait sa liturgie particulière. La *liturgie clémentine* était du nombre de ces liturgies primitives et les points de contact qu'elle offrait avec la liturgie de saint Cyrille de Jérusalem [6] laissaient pressentir qu'elle pouvait être originaire de cette Église et remonter, pour peu qu'on y mît de la bonne volonté, à une fabuleuse antiquité.

D'autres revendiquèrent pour la *liturgie clémentine* cette origine apostolique et hiérosolymitaine, au moins dans ses éléments fondamentaux [7]. Cette hypothèse invérifiable aurait pour premier résultat d'écarter la question d'origine, puisque, la *liturgie clémentine* étant celle des Églises apostoliques, le moins qu'on pût lui accorder serait d'avoir eu, à l'origine, une aire d'expansion indéfinie.

V. L'Age. — La date de la compilation des *Constitutions apostoliques* est aujourd'hui unanimement fixée dans une période qui peut s'étendre entre les dernières années du ive siècle et le début du siècle suivant. C'est également vers cette époque que se place le remaniement de la correspondance d'Ignace d'Antioche. Sur la date de rédaction de la *liturgie clémentine*, l'accord est donc général, il ne l'est plus dès qu'on entreprend l'étude des pièces que l'auteur a consultées ou même fait entrer dans sa rédaction.

On rencontre à peu près autant d'opinions que d'auteurs, non qu'ils cherchent toujours à dire mieux, mais surtout à dire autrement. Il y a les radicaux qui ne veulent rien entendre à propos d'un écrit dont l'auteur en prenait si fort à son aise avec les pièces qu'il avait entre les mains; qu'il cite ou qu'il ne cite pas, peu importe, il n'est pas un témoin du passé, qu'on l'écarte. Rien à faire avec ces intraitables; mais il y en a d'autres.

Ceux-ci soupçonnent que notre auteur aura gardé le cadre et même nombre de formules liturgiques en service de son temps et chez lui, à Antioche. Il en est même qui lui passeraient quelques insertions de rites et de formules déjà périmés, parce qu'un pareil homme devait avoir le goût des choses anciennes, et qu'ayant ce goût, il cherchait à le satisfaire. Quand il s'agit de déterminer l'étendue, la qualité et la date des vieilleries ainsi conservées, on ne s'entend plus et on leur découvre une *saveur* (!) tantôt du i^er^ siècle, tantôt du iiie.

Ce sont là des appréciations de sentiment dont la force nous échappe.

Si on s'en tient aux faits, peut-être ceux-ci mériteront-ils d'être pris en considération.

1° La contexture générale de la *liturgie clémentine*, le tour et le ton des prières reportent à une époque antérieure au ive siècle, antérieure par conséquent à la réforme qui fixa alors, du moins dans leurs lignes maîtresses, les liturgies des principales Églises [8]. A cette époque, on signale une double tendance : abréviation des prières, fixation du vocabulaire, d'une part; développement des rites, d'autre part. Cet état de choses est attesté par le fragment de Proclus (début du ve siècle) qui nous apprend que saint Basile et saint Jean Chrysostome, prenant égard à la tiédeur des fidèles, abrégèrent la liturgie [9]. De plus, saint Basile, parlant de la liturgie de Néo-Césarée, nous apprend que dans cette Église pas un rite, pas un symbole, pas une formule ne fut ajouté à ce que saint Grégoire le Thaumaturge y avait établi, en sorte que cette liturgie semble manquer de plusieurs choses, ce qui s'explique par son antique et immuable disposition [10]. Précisément, dans la *liturgie clémentine*, c'est le contraire qui a lieu : les prières sont très développées et les rites très simplifiés; d'où une preuve d'antiquité.

2° Dans l'avant-messe, on ne trouve pas ces prières qui ouvrent les autres liturgies débutant, elles aussi, par la messe des catéchumènes. Cette anomalie peut s'expliquer toutefois, parce que la messe clémentine suit immédiatement la cérémonie de consécration d'un évêque, circonstance qui a pu suggérer l'omission des prières d'introduction. Quoi qu'il en soit, le développement donné à la messe des catéchumènes nous ramène à la plus antique discipline [11].

3° Encore que, dans une discussion critique, la question de style soit matière trop subjective pour être recevable, on peut à tout le moins reconnaître, dans l'abondance un peu verbeuse des discours, quelque chose qui a dû caractériser l'improvisation liturgique, alors qu'elle ne connaissait d'autre règle que de n'en avoir pas : rappelons-nous l'expression

[1] Brightman, *op. cit.*, p. 464-470. — [2] Brightman, *op. cit.*, p. 470-481. — [3] L. Duchesne, *op. cit.*, p. 64; cf. Palmec, *op. cit.*, t. i, p. 37-44; Brightman, *op. cit.*, p. xliii. — [4] Hammond, *op. cit.*, p. xxi. — [5] Neale, *A history of the holy eastern Church*, t. i, p. 317. — [6] Drey, *Neue Untersuchungen über die Constitutionen und Canones der Apostel*, in-8°, Tübingen, 1832, p. 139. — [7] Probst, *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderten*, in-8°, Tübingen, 1870, p. 289; Bickell, *The Lord's supper and the Passover ritual*, in-8°, Edinburgh, 1891; Drews, *Untersuchungen über die sogen. Clementinische Liturgie*, in-8°, Tübingen, 1906, p. 1 sq. — [8] Warren, *The liturgy of the Ante-Nicene Church*, 1912, p. 254. — [9] Renz, *Die Geschichte des Messopfer-Begriffs*, t. i, p. 478; *P. G.*, t. lxv, col. 852. — [10] S. Basile, *De Spiritu Sancto*, c. xxix, *P. G.*, t. xxxii, col. 208. — [11] F. Probst, *Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines*, in-8°, Münster, 1892, p. 12, s'est appuyé de préférence sur le rituel des pénitents dans cette avant-messe, pour prouver que cette partie a certainement été écrite avant l'année 397, date de la mort de Nectaire, qui supprima, à Constantinople, la pénitence publique.

de Justin, parlant du président de l'assemblée qui prie ὅση δύναμις αὐτῷ [1]. La préface, avec son interminable énumération des titres de Dieu à la reconnaissance de l'homme, depuis la création jusqu'à la rédemption, donne un des spécimens les plus anciens de ce genre de prière [2]. Les liturgies postérieures la réduiront et, à l'occasion, feront porter les développements sur les circonstances particulières de la fête ou du temps [3]. La grande invocation favorise aussi l'antiquité, puisque le texte évoque le souvenir de la persécution des fidèles *propter nomen Domini*, mentionne les condamnés aux mines ou à la prison *propter nomen Domini* [4]. Après l'épiclèse, on prie pour l'empereur et pour les magistrats, afin qu'ils se montrent tolérants à l'égard des chrétiens [5].

4° L'imprécision de la langue théologique contraste avec sa netteté calculée dans les liturgies postérieures et invite à remonter jusqu'à la période antérieure à Nicée [6].

5° L'omission du *Credo*, de la prière pour le baiser de paix, surtout du *Pater*, sont considérées comme d'irrécusables indices d'antiquité de la *liturgie clémentine*. L'omission du *Pater* est certainement la plus significative, mais peut-être faut-il moins se hâter d'y voir une preuve d'antiquité qu'une particularité dont l'explication adéquate n'a pas encore été donnée [7].

Pour conclure, disons que la *liturgie clémentine*, considérée dans son cadre et dans quelques formules indubitablement anciennes, semblerait remonter au IIIe siècle, sans qu'il paraisse possible de déterminer des limites précises.

VI. Sources. — Le rédacteur des *Constitutions apostoliques* a eu entre les mains la *Didascalie*, dont il a tiré les six premiers livres de son ouvrage [8]; la *Didachè* lui a fourni une partie du livre VIIe; reste à découvrir à quels autres écrits il a eu recours. Bien que le livre VIII doive seul retenir notre attention, la compilation entière relevant d'un seul auteur, nous pourrons relever dans les livres I-VII des indices utiles sur le procédé de composition suivi dans le livre VIII.

Tout d'abord, le rédacteur a tiré parti de la lettre de saint Clément aux Corinthiens [9]; non seulement il connaît la prière solennelle (*I Clém.*, c. LIX sq.), mais encore les passages suivants dont le rapport paraît évident :

Constit. apost., l. I, titre. = *I Clém.*, titre.
Constit. apost., l. V, c. VII = *I Clém.*, c. XXV sq.
Constit. apost., l. VIII, c. XII = *I Clém.*, c. XLV, 7, [LIX, 4.

Ce ne sont d'ailleurs pas les seuls et on peut y ajouter les suivants [10] :

Constit. apost., l. II, c. III = *I Clém.*, XLIV, 3.
Constit. apost., l. II, c. XXVII = *I Clém.*, LI, 4.
Constit. apost., l. VI, c. III = *I Clém.*, LI, 4.
Constit. apost., l. VI, c. XII = *I Clém.*, XLVIII, 6.

De ceci, retenons le fait de l'utilisation de la lettre de Clément, notamment en matière liturgique, comme c'est le cas pour l. VIII, c. XII; et dans ce même chapitre ce n'est pas seulement *I Clém.*, LIX, 4, mais encore *I Clém.*, XX, dont la réminiscence est trop évidente pour être mise sur le compte d'une coïncidence purement fortuite [11]; il faut en dire autant pour [12] :

Constit. apost., l. VIII, c. XII = *I Clém.*, XXXIV.
Constit. apost., l. VIII, c. XLVI = *I Clém.*, XLI, 1.

Enfin, deux passages offrent un parallélisme si frappant qu'on ne peut guère se soustraire à l'évidence d'une transcription directe, ce sont [13] :

Constit. apost., l. VIII, c. XXII = *I Clém.*, LIX, 2; LX, 1.

Nous arrivons ainsi à constater, en matière liturgique, des emprunts caractérisés à *I Clém.*, c. XX, XXXIV, XLI, 1; LIX, 2, 4; LX, 1, répartis entre *Constit. apost.*, l. VIII, c. XII, XXII, XLVI. Ces emprunts doivent-ils être expliqués par une transcription plus ou moins libre des passages de la lettre de Clément par le rédacteur du livre VIII des *Constitutions* ou bien par l'utilisation d'une liturgie primitive par Clément et par le rédacteur [14]? Cette dernière opinion a été l'objet d'une démonstration développée dont le caractère subjectif eût suffi pour faire écarter toute l'argumentation [15]. Depuis que l'art des découpures de textes a pris faveur, on se livre avec plus de constance que de succès à des confrontations laborieuses, dans lesquelles la rencontre de quelques mots, la présence d'une expression peu commune, un certain tour d'idées et une progression plus ou moins analogue dans leur développement sont invoqués comme d'irrécusables témoins de l'influence d'une source commune qu'il ne s'agit plus que de faire jaillir. Comme il arrive à tout procédé dont on a abusé, l'abus fait discréditer l'usage et, faute d'évidence, le mieux est, semble-t-il, de renoncer à ces rapprochements fragmentaires, accidentels et qui, en aucun cas, ne peuvent entraîner l'assentiment.

Que l'épître de saint Clément contienne non seulement des fragments liturgiques, mais que ces frag-

[1] S. Justin, *I Apolog.*, c. LVXII, *P. G.*, t. VI, col. 429. — [2] *Constit. apost.*, l. VIII, c. XII, n. 6-28, dans Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, t. I, p. 497-507. — [3] Hammond, *op. cit.*, p. LXI; Bickell, *op. cit.*, p. 87. — [4] *Constit. apost.*, l. VIII, c. X, n. 16, διὰ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου, c'est bien la jurisprudence établie par Néron. Voir Droit persécuteur. — [5] *Constit. apost.*, l. VIII, c. XII, n. 42. — [6] Warren, *op. cit.*, 1912, p. 255 (1897, p. 276); Probst, *Lit. der ersten drei Jahrh.*, p. 283-286, tente un rapprochement entre la théologie trinitaire des *Constitutions* et celle de Justin, il abonde naturellement dans son propre sens et conclut à la contemporanéité. — [7] Cf. Bickell-Skene, *op. cit.*, p. 89; Hammond, *op. cit.*, p. XLIII; Warren, *op. cit.*, p. 255; Probst, *op. cit.*, p. 255; Chase, *The Lord's prayer in the early Church*, in-8°, Cambridge, 1891, p. 142-143; von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, in-8°, Leipzig, 1901, p. 191. — [8] Voir col. 2735 sq., au mot Constitutions apostoliques. — [9] A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, in-8°, Leipzig, 1893, t. I, p. 42-43. — [10] J. B. Lightfoot, *The apostolic Fathers*, in-8°, London, 1890, t. I, part. 1, p. 163. — [11] *Ibid.*, part. I, t. II, p. 71, note 13; F. X. Funk, *Opera Patr. apostol.*, in-8°, Tubingæ, 1901, t. I, p. 126, admet également le parallélisme de ce passage. — [12] F. X. Funk, *op. cit.*, t. I, p. 126, 142; cf. P. Drews, *Untersuchungen über die sogen. clementinische Liturgie im VIII Buch der apostolischen Konstitutionen*, in-8°, Tübingen, 1906, p. 13. — [13] Funk, *Die apostolisch. Konstitutionen, eine litterar. Historische Untersuchung*, p. 174, 177. — [14] F. Probst, *Liturgie der ersten drei christlichen Jahrhunderte*, in-8°, Tübingen, 1870, p. 39 sq.; Kattenbusch, *Das apostoliche Symbol*, t. II, p. 352, note 10, p. 536. — [15] Cette démonstration est l'ouvrage de F. Drews, qui commence par comparer *I Clém.*, XX, XXXIII, 2; Hermas, *Vis.*, *I*, 3, 4 : *Constit. apost.*, VIII, XXXIV; VIII, XII. Le texte du livre VII n'est convoqué à d'autre titre que d'être *apparenté* (!) avec VIII, XII. Il ne copie pas, il varie, il interprète un thème commun; actions de grâce pour la création; mais voilà le fin du fin : VII, XXXIV, est une prière privée influencée par une liturgie qui n'est pas VIII, XII, mais sa propre source. En vérité, on croirait que nos gens y étaient, des témoins oculaires ne seraient pas mieux — pas aussi bien — instruits. Et toute cette construction est échafaudée sur des déchets de phrases, des lambeaux, toutes les banalités inévitables de l'eucologie, tout le matériel obligatoirement employé pour exprimer les mêmes idées. On en arrive d'ailleurs à décider que, si le rédacteur des *Constitutions* avait suivi Clément, il l'aurait copié de plus près; quant à Clément, il a copié avec quelques variantes la liturgie qu'il chantait. En vérité, il est impossible de s'arrêter à de pareilles fantaisies; la discussion ne sait plus où se prendre.

ments soient des réminiscences, tout porte à le croire; reste à doser le degré de ce qui subsiste de la liturgie officielle dans ces réminiscences où l'auteur semble se livrer assez librement à l'inspiration intime de sa piété : c'est ce que rien n'autorise à faire. Prétendre découvrir, dans le chap. xx de l'épître aux Corinthiens, la prière après l'eucharistie que mentionne Justin dans sa description de la liturgie, a tout juste la valeur d'un divertissement.

Si on parvient à se soustraire à l'hallucination de cette liturgie primitive qu'on découvre partout et qu'on ne montre nulle part, il reste le fait incontestable de ressemblances et la constatation que le rédacteur du livre VIII avait quelques livres, beaucoup de lectures, une heureuse mémoire. Avec cela, il avait pour maxime de prendre son bien où on le trouve et ne s'en faisait pas faute. Voyons-le à l'œuvre.

Voici précisément un passage topique :

I Clém., xxxiv, 5	*Constit. apost.*, VIII, xii, xiii
...κατανοήσωμεν τὸ πᾶν πλῆθος τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, πῶς τῷ θελήματι αὐτοῦ λειτουργοῦσιν παρεστῶτες. 6. λέγει γὰρ ἡ γραφή. Μύριαι μυριάδες παρειστήκεισαν αὐτῷ, καὶ χίλιαι χιλιάδες ἐλειτούργουν αὐτῷ, καὶ ἐκέκραγον· Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος σαβαώθ, πλήρης πᾶσα ἡ κτίσις τῆς δόξης αὐτοῦ. 7. καὶ ἡμεῖς οὖν ἐν ὁμονοίᾳ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες τῇ συνειδήσει, ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος βοήσωμεν πρὸς αὐτὸν ἐκτενῶς...	... σὲ προσκυνοῦσιν ἀναρίθμητοι στρατιαὶ ἀγγέλων ἀρχαγγέλων θρόνων κυριοτήτων ἀρχῶν ἐξουσιῶν δυνάμεων στρατιῶν αἰωνίων.... λέγοντα ἅμα χιλίαις χιλιάσιν ἀρχαγγέλων καὶ μυριάις μυριάσιν ἀγγέλων ἀκαταπαύστως καὶ ἀσιγήτως βοώσαις· καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἅμα εἰπάτω· Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος σαβαώθ, πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ.

Le parallélisme paraît évident. Que prouve-t-il? Une liturgie primitive qui a combiné deux textes de l'Ancien Testament : Isaïe, vi, 3, et Daniel, vii, 10, laquelle liturgie a été connue et exploitée par Clément, par le rédacteur du livre VIII et par les rédacteurs anonymes d'autres liturgies qui combinent les deux mêmes textes d'une manière analogue! Si on y prend garde, ceci nous conduit à insérer dans la liturgie primitive supposée le texte du *Sanctus* à peu près dans la forme où il s'est transmis jusqu'à nos jours; mais avant de nous laisser séduire par ce mirage de prestigieuse antiquité, remarquons que le *Sanctus* offre un indice chronologique précis. Il est contemporain sans doute de la période charismatique et ce fut le pape saint Sixte Ier qui l'inséra dans l'anaphore. Même en admettant que toutes les Églises aient fait un accueil empressé à cette innovation, il est impossible de trouver la preuve dans aucune qu'elle ait anticipé sur cette insertion du *Sanctus* et anticipé jusqu'au dernier quart au moins du Ier siècle.

Un autre parallélisme serait celui qu'on découvre entre l'énumération des bienfaits de Dieu, à l'égard des saints personnages de l'Ancien Testament depuis Adam jusqu'au Christ, et une autre énumération, un peu différente, bien que certains noms s'y retrouvent, contenue dans la lettre de saint Clément (ch. ix-xii). Mais qu'on aille tout de suite prendre le discours de saint Étienne devant les prêtres d'Israël et on verra que certains sujets appellent et imposent certains développements identiques. Lorsqu'il s'agit d'invoquer le passé historique, on imagine difficilement comment faire pour omettre certains noms et certains faits en possession d'une sorte de vertu démonstrative et pourquoi leur préférer d'autres noms et d'autres faits dénués de popularité et de signification. En un mot, on n'imagine pas un appel à la vertu patriotique, une évocation nationale sans les noms de Clovis, de Charlemagne, de saint Louis, de Jeanne d'Arc et d'Henri IV, alors qu'on ne s'attend guère à entendre interpeller Childebert, Théodebert, Gontran, Lothaire, etc. De même, faut-il que Clément de Rome et les *Constitutions* se rencontrent en rappelant Hénoch, Noé, Lot ou Abraham. Ces noms-là sont devenus comme des lieux communs qui s'imposent et qu'on n'a pas le choix d'omettre ou d'accepter. Ni le rédacteur du livre VIII, ni Clément de Rome, ni l'auteur de l'épître aux Hébreux, ni Justin le martyr ne s'y soustraient; d'ailleurs ils ne semblent pas y avoir songé. Faut-il supposer que ces auteurs étaient nantis de listes toutes faites, qui auraient été en usage parmi les juifs lorsqu'ils voulaient s'en servir comme d'un aide-mémoire pour faire l'éloge d'une vertu ou la critique d'un vice [1]? Encore une supposition gratuite que rien n'appuie; il faudrait en vérité supposer Clément et les auteurs chrétiens que nous nommions après lui bien ignorants pour les croire incapables de composer à tête reposée, l'un son *épître aux Corinthiens*, l'autre son *Dialogue avec Tryphon*, l'autre son *épître aux Hébreux*, notre auteur enfin, son *VIIIe livre*, sans posséder une érudition suffisante des Livres saints qui les dispensât de recourir à ces petits papiers.

Et, avec l'inexorable monotonie d'une obsession, revient la conclusion : les textes dépendent d'un type unique. Cette fois, la preuve en est dans les mots θυσία, δῶρον et ἐπὶ τοῖς δώροις employés à propos d'Abel; mais tous ces termes sont tirés de la Bible (Gen., iv, 3 sq.); autre chose : l'épître aux Hébreux et saint Justin employant à propos de Caïn et Abel προσήνεγκεν, au lieu de ἤνεγκεν qu'on lit dans la version des Septante, et voici que l'existence du *schema* commun primitif — en l'espèce la liturgie supposée — ressort de ce πρός providentiel; ce n'est pas tout : maintenant Hénoch vient à la rescousse avec un μετατιθέναι et un εὑρίσκειν, qui se lisent dans la Genèse (v, 24) sans doute, mais qu'une tradition vigoureuse a seule pu introduire dans le bien commun? On est désarmé.

Le raisonnement ne varie guère : le tour des idées, leur développement, l'emploi de tel ou tel mot *semble* insinuer un rapport entre le livre VIII et l'auteur de l'épître aux Hébreux, Clément ou Justin : gardez-vous de croire rien de semblable, car, si ce rapport avait existé, l'auteur du livre VIII ne se fût pas borné à quelques mots, une simple réminiscence, il eût pris à poignée, cité infatigablement, sans trêve et sans vergogne; d'ailleurs — et cette considération ineffable vaut d'être enchâssée — « on conçoit difficilement un auteur empruntant de-ci de-là pour rédiger une liturgie [2] ! » C'est cependant de cette façon qu'ils ont procédé presque tous.

[1] Wrede, *Untersuchungen zum ersten Clemensbrief*, In-8°, Göttingen, 1891, p. 70 sq. — [2] P. Drews, *op. cit.*, p. 36.

Il faut incontestablement faire très large la part d'influence de la Lettre de Clément aux Corinthiens; n'oublions pas qu'elle fut longtemps considérée comme un écrit canonique, il est probable qu'elle a fourni d'idées, de symboles et d'exemples bon nombre d'écrivains chrétiens. Ainsi, quand Justin, dans son *Dialogue*, c. CXXXVIII, entreprend l'explication de Noé, presque toutes les idées qu'il en tire se trouvent déjà dans Clément (IX, 4), elles se retrouveront dans les *Constitutions*, l. VIII, c. XII; le plus qu'on puisse admettre, c'est que Justin et l'auteur du livre VIII sont tributaires de Clément; on n'est en mesure ni de soupçonner ni de découvrir une autre source.

Ce n'est pas d'ailleurs le seul auteur du livre VIII qui a glané dans la lettre de Clément, l'auteur de la liturgie dite de saint Marc a fait de même :

I Clém., LIX, 4	*Liturgie de S. Marc*
ἀξιοῦμέν σε, δέσποτα, βοηθὸν γενέσθαι καὶ ἀντιλήπτορα ἡμῶν.	
τοὺς ἐν θλίψει ἡμῶν σῶσον,	λύτρωσαι δεσμίους,
τοὺς ταπεινοὺς ἐλέησον,	ἐξέλου τοὺς ἐν ἀνάγκαις,
τοὺς πεπτωκότας ἔγειρον,	πεινῶντας χόρτασον,
τοῖς δεομένοις ἐπιφάνηθι,	ὀλιγοψυχοῦντας παρακάλεσον,
τοὺς ἀσθενεῖς ἴασαι,	πεπλανημένους ἐπίστρεψον,
τοὺς πλανωμένους τοῦ λαοῦ σου ἐπίστρεψον.	ἐσκοτισμένους φωταγώγησον,
χόρτασον τοὺς πεινῶντας.	πεπτωκότας ἔγειρον,
λύτρωσαι τοὺς δεσμίους ἡμῶν,	σαλευομένους στήριξον,
ἐξανάστησον τοὺς ἀσθενοῦντας,	νενοσηκότας ἴασαι,
παρακάλεσον τοὺς ὀλιγοψυχοῦντας.	. . . . .
γνώτωσάν σε ἅπαντα τὰ ἔθνη, ὅτι σὺ εἶ ὁ θεὸς μόνος καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ παῖς σου καὶ ἡμεῖς λαός σου καὶ πρόβατα τῆς νομῆς σου.	ἡμᾶς δὲ ῥῦσαι ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν ἡμῶν φρουρὸς ἡμῶν καὶ ἀντιλήπτωρ κατὰ πάντα γενόμενος.

Nous choisissons à dessein ces textes où le parallélisme semble frappant, parce que, tout en admettant l'emprunt possible, nous ne nous dissimulons pas que le désordre, ou, si l'on veut, l'ordre différent des deux énumérations, peut induire à croire qu'il s'agit tout au plus d'une réminiscence ou moins encore. En effet, qu'on suppose — et, au besoin, qu'on réalise l'expérience — deux ou plusieurs individus engagés dans le sacerdoce, familiers de longue date avec la littérature liturgique, hantés par le retour, la cadence, la disposition des mêmes idées exprimées dans les mêmes formules, soucieux de se tenir dans les limites de l'orthodoxie, dans le goût de la tradition, de ne pas choquer leur auditoire par des nouveautés suspectes, mais de satisfaire en même temps la théologie, le goût et l'usage, — qu'on leur impose un thème presque identique à remplir dans ces conditions et pourra-t-on s'étonner si le résultat présente des analogies, des ressemblances et même des identités frappantes. C'est le contraire qui devrait étonner. Concluons que l'auteur du livre VIII a connu l'épître de Clément aux Corinthiens et ne s'est pas interdit d'y chercher des idées ou d'en tirer des citations sans préjudice de ce qu'il tirait de son propre fonds.

D'une confrontation entre *I Clém.*, XLIV, 3-5, et l'*Epitome* (ou *Constitutiones per Hippolytum*) du livre VIII ressortirait encore un parallélisme évident, lequel se réduit à trois termes : πιστὸς θεράπων, σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου et δοξασθῆναι, le seul que, finalement, on retienne, parce qu'on le retrouve dans une prière d'ordination de la liturgie copte. Denzinger traduit le passage en question par ces mots : *ut laudarent* (les prêtres) *nomen sanctum tuum, Deus solus vere* [1]; voici *laudarent* qui fait écho à δοξάζειν. Renaudot traduit : *laudarentque et benedicerent nomen tuum sanctum. Deus vere et unice* [2] : la démonstration est faite. Le beau miracle en vérité que Clément et l'auteur de la liturgie copte, ayant à déterminer la fonction du prêtre qui reçoit l'ordination, parlent de « rendre grâces à Dieu; » n'est-ce pas sa propre destination, son œuvre et, pour tout dire d'un mot trivial : son « métier » ? Destiner un prêtre à louer Dieu et le lui dire n'a rien de particulièrement original, pas plus que de recommander à un soldat de se battre et à un marchand de faire du négoce. De semblables trouvailles sont à la portée de beaucoup et il n'est pas nécessaire d'être particulièrement doué pour les faire. L'auteur du livre VIII, grand liseur, pouvait s'être fait un choix de ces banalités qu'il tirait désormais de son fonds pour en assaisonner sa prose; il ne manquait pas d'esprit, et s'il continue à s'intéresser aux destinées de son ouvrage, il doit, j'imagine, à certains jours, en apprenant tout ce qu'on lui prête, passer d'agréables instants.

Si les emprunts à Clément de Rome sont, dans une certaine mesure, susceptibles d'être vérifiés, il n'en est plus de même avec Justin, car ce n'est pas sérieusement, croyons-nous, qu'on semble vouloir tirer argument de l'ordonnance analogue dans la liturgie décrite par Justin et dans celle du livre VIII : cette ordonnance, fût-elle rigoureusement identique, ne prouverait qu'une chose, c'est que le plan de la réunion des fidèles restait au début du Ve siècle ce qu'il était au milieu du IIe siècle. On le savait. Si on pousse la comparaison jusqu'au détail, l'argument se dérobe, car on doit reconnaître que ce n'est pas dans les ouvrages de Justin que l'auteur du livre VIII a fait son butin, mais dans la liturgie d'Antioche; en voici un témoignage entre beaucoup d'autres. On lit dans l. VIII, chap. VI, 2, ces paroles à l'occasion du renvoi des catéchumènes : ἑαυτοὺς τῷ μόνῳ ἀγεννήτῳ Θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ παράθεσθε ; inutile de mobiliser saint Justin pour n'y rencontrer que des « à peu près » [3], ouvrons tout de suite la liturgie d'Antioche : ἑαυτοὺς

[1] Denzinger, *Ritus Orientalium*, t. II, p. 33. — [2] Renaudot, *Liturgiar. orient. collectio*, 1847, t. I, p. 448. — [3] *I Apol.* XLIX, 5; LXI, 1; cf. XIV, 1; XXV, 2.

τῷ ζῶντι Θεῷ καὶ τῷ Χριστῷ αὐτοῦ παραδεδωκε[1]. Et ceci encore, on le savait. Justin aura donc connu une liturgie où le renvoi des catéchumènes s'opère par une formule assez semblable à celle que recueille l'auteur du livre VIII. Si on ne l'avait su, on s'en serait douté. Nous ne nous attardons plus au détail des comparaisons de mots, si vaines que ce serait à faire regretter le papier qu'elles remplissent, si laborieuses que l'unique résultat auquel elles conduisent, c'est que saint Justin et l'auteur du livre VIII avaient les mêmes croyances christologiques et qu'ils se sont parfois rencontrés sur une expression semblable, quand ils voulaient énoncer une vérité identique.

La part d'originalité de la *liturgie clémentine* va d'abord ressortir de ce fait que nous ne rencontrons les prières de cette liturgie que dans les *Constitutions apostoliques*, sauf pour le dialogue et le début de l'anaphore, ainsi que pour les paroles de la consécration.

concordance simplement liturgique et qui ne s'étend pas au texte; 4° que le caractère italique n'est pas employé dans la colonne 2e pour les passages dans lesquels sont données les parties récitées par le diacre et une ou deux formules très brèves; on reconnaîtra qu'il faut chercher les sources de la *liturgie clémentine* dans une autre direction.

Cette direction, c'est celle d'Antioche, dont notre auteur a adopté le schéma liturgique. A-t-il usé d'un texte officiel ou bien a-t-il seulement suivi l'usage courant en s'accordant, à l'occasion, quelque latitude? c'est ce qui ne semble pas pouvoir être déterminé à la rigueur, encore que la seconde opinion paraisse plus probable. Le ton général se ressent plutôt de celui qui règne dans l'ensemble des *Constitutions apostoliques* que de celui qu'on serait en droit d'attendre de l'influence d'un texte officiel, mais c'est là, somme toute, affaire d'appréciation et qui se dérobe au contrôle objectif.

Constit. apostol. VIII, iv-xv	Canons eccles. said. n. 64	Can. d'Hippolyte n. 2	Régl. eccl. égyptien	Statuts éthiop. des apotres
Rubrique, c. iv.	*Rubrique.*	*Rubrique*, c. ii.	*Rubrique*, c. xxxi.	*Rubrique*, stat. xxi.
Prière, c. v.		Prière, c. iii.		Prière.
Rubrique, c. v.	*Rubrique.*			*Rubrique.*
Messe des catéchumènes.	Messe des catéchumènes.			
Les prières.	*Les prières.*			
Baisers de paix.	Baiser de paix.		*Baiser de paix.*	
Offertoire.	Offertoire.	*Offertoire.*	*Offertoire.*	*Offertoire.*
Rubrique.	*Rubrique.*			
Salutation, etc.		Salutation, etc.	Salutation, etc.	Salutation, etc.
Action de grâces.		*Prière.*	*Prière.*	[Action de grâces.]
Invocation.	*Invocation.*			Invocation.
Intercession.	*Prières.*			[Prières.]
Élévation.				Élévation.
Communion.	Communion.			[Communion.]
Action de grâces.	Action de grâces.			Action de grâces.
Renvoi.	Renvoi.			Renvoi.

Si on observe : 1° que le document désigne sous le nom de *Canons eccles. saidiques* n'est guère autre chose qu'un extrait du livre VIII[2]; 2° que les caractères italiques indiquent que le passage consiste seulement en rubriques; 3° que les crochets [ ] designent une

Si on compare le renvoi des catéchumènes avec la formule employée pour la même circonstance dans la liturgie tirée des passages de saint Jean Chrysostome, pendant la période d'Antioche, on ne peut douter de l'emprunt fait par la *liturgie clémentine* :

Liturgie clémentine[3]	Liturgie d'Antioche[4]
Ἵνα ὁ ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος εὐμενῶς ἐπακούσῃ τῶν δεήσεων αὐτῶν καὶ τῶν παρακλήσεων	Ἵνα ὁ παντελεήμων καὶ οἰκτίρμων Θεὸς ἐπακούσῃ τῶν δεήσεων αὐτῶν
Καὶ προσδεξάμενος αὐτῶν τὴν ἱκεσίαν ἀντιλάβηται αὐτῶν	
Καὶ δῷ αὐτοῖς τὰ αἰτήματα τῶν καρδιῶν αὐτῶν πρὸς τὸ συμφέρον	Ἵνα διανοίξῃ τὰ ὦτα τῶν καρδιῶν αὐτῶν καὶ κατηχήσῃ αὐτοὺς τὸν λόγον τῆς ἀληθείας
	Ἵνα καταστήσῃ τὸν φόβον αὐτοῦ ἐν αὐτοῖς καὶ βεβαιώσῃ τὴν πίστιν αὐτοῦ ἐν ταῖς διανοίαις αὐτῶν

[1] S. Jean Chrysostome, *Homil.*, ii, *in II Epist. ad Cor.*, ii, 9. — [2] Les *Canons eccles. saidiques* ont été publiés par Lagarde, *Aegyptiaca*, in-8°, Göttingen, 1883, p. 239-291. Kleinert, *Bemerkungen zur Komposition d. Clementinischen Liturgie*, dans *Theolog. Stud. und Kritiken*, 1883, p. 41 sq., suppose ces canons dérivés d'une source du livre VIII et non du livre même; pure conjecture et sans fondement, toutes les divergences constatées se ramènent à la nécessité de faire passer le grec en saïdique. Cf. Funk, *Die apostol. Konstitut.*, 1891, p. 213-215, F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, 1896, t. i, p. xx-xxi, et le texte traduit en anglais, p. 461-463. — [3] F. E. Brightman, *op. cit.*, p. 4. — [4] *Ibid.*, p. 471. D'autres témoignages pourraient être relevés dans la *liturgie clémentine*, tous favorables à l'origine syrienne et même antiochénienne de l'auteur. Dans l'énumération des Églises, il donne à Antioche la première place, il connaît la fête de Noël, son système de carême et de semaine sainte sont ceux en vigueur à Antioche où la semaine sainte est la septième semaine de carême, tandis que, partout ailleurs en Orient, elle est la sixième. *Constit. apostol.*, l. VII, c. xlvi, VIII, x, xxxiii.

Liturgie clémentine (*suite*)	Liturgie d'Antioche (*suite*)
Ἀποκαλύψῃ αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ	Ἵνα ἀποκαλύψῃ αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον τῆς δικαιοσύνης
Φωτίσῃ αὐτοὺς καὶ συνετίσῃ	
Παιδεύσῃ αὐτοὺς τὴν θεογνωσίαν	
Διδάξῃ αὐτοὺς τὰ προστάγματα αὐτοῦ καὶ τὰ δικαιώματα	Ἵνα αὐτοῖς δῶ νοῦν ἔθνεον, σώφρονα λογισμὸν καὶ ἐνάρετον πολιτείαν, διὰ παντὸς τὰ αὐτοῦ νοεῖν, τὰ αὐτοῦ φρονεῖν, τὰ αὐτοῦ μελετᾶν, ἐν νόμῳ αὐτοῦ καταγίνεσθαι ἡμέρας καὶ νυκτός, τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μνημονεύειν, τὰ δικαιώματα αὐτοῦ φυλάσσειν
Ἐγκαταφυτεύσῃ ἐν αὐτοῖς τὸν ἀγνὸν αὐτοῦ καὶ σωτήριον φόβον	
Διανοίξῃ τὰ ὦτα τῶν καρδιῶν αὐτῶν πρὸς τὸ ἐν τῷ νόμῳ αὐτοῦ καταγίνεσθαι ἡμέρας καὶ νυκτός	
Βεβαιώσῃ δὲ αὐτοὺς ἐν τῇ εὐσεβείᾳ	Ἔτι ἐκτενέστερον ὑπὲρ αὐτῶν παρακαλέσωμεν
	Ἵνα ἐξέλῃται αὐτοὺς ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ ἀπόπου πράγματος, ἀπὸ παντὸς ἁμαρτήματος διαβολικοῦ καὶ πάσης περιστάσεως τοῦ ἀντικειμένου.
Ἑνώσῃ καὶ ἐγκαταριθμήσῃ αὐτοὺς τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ ποιμνίῳ καταξιώσας αὐτοὺς τοῦ λουτροῦ τῆς παλιγγενεσίας, τοῦ ἐνδύματος τῆς ἀφθαρσίας, τῆς ὄντως ζωῆς	Ἵνα καταξιώσῃ αὐτοὺς ἐν καιρῷ εὐθέτῳ τῆς τοῦ λουτροῦ παλιγγενεσίας, τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν, τοῦ ἐνδύματος τῆς ἀφθαρσίας
Ῥύσηται δὲ αὐτοὺς ἀπὸ πάσης ἀσεβείας καὶ μὴ δῷ τόπον τῷ ἀλλοτρίῳ κατ' αὐτῶν	
Καθαρίσῃ δὲ αὐτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος ἐνοικήσῃ τε ἐν αὐτοῖς καὶ ἐμπεριπατήσῃ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ	
Εὐλογήσῃ τὰς εἰσόδους αὐτῶν καὶ τὰς ἐξόδους	Ἵνα εὐλογήσῃ τὰς εἰσόδους αὐτῶν καὶ τὰς ἐξόδους, πάντα τὸν βίον αὐτῶν, τοὺς οἴκους αὐτῶν καὶ τὰς οἰκετίας, τὰ τέκνα αὐτῶν ἵνα αὐξήσας εὐλογήσῃ καὶ εἰς μέτρον ἡλικίας ἀγαγὼν σοφίσῃ
Καὶ κατευθύνῃ αὐτοῖς τὰ προκείμενα εἰς τὸ συμφέρον	Ἵνα κατευθύνῃ αὐτοῖς πάντα τὰ προκείμενα πρὸς τὸ συμφέρον
Ἔτι ἐκτενῶς ὑπὲρ αὐτῶν ἱκετεύσωμεν	
Ἵνα ἄφεσεως τυγχάντες τῶν πλημμελημάτων διὰ τῆς μυήσεως ἀξιωθῶσι τῶν ἁγίων μυστηρίων καὶ τῆς μετὰ τῶν ἁγίων διαμονῆς	
Ἐγείρεσθε οἱ κατηχούμενοι	Ἐγείρεσθε
Τὴν εἰρήνην τοῦ Θεοῦ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ αἰτήσασθε	Τὸν ἄγγελον τῆς εἰρήνης αἰτήσατε οἱ κατηχούμενοι
Εἰρηνικὴν τὴν ἡμέραν καὶ ἀναμάρτητον καὶ πάντα τὸν χρόνον τῆς ζωῆς ὑμῶν	Εἰρηνικὰ ὑμῖν πάντα τὰ προκείμενα Εἰρηνικὴν τὴν παροῦσαν ἡμέραν καὶ πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς ὑμῶν αἰτήσασθε
Χριστιανὰ ὑμῶν τὰ τέλη	Χριστιανὰ ὑμῶν τὰ τέλη
Ἵλεω καὶ εὐμενῆ τὸν Θεόν	
Ἄφεσιν πλημμελημάτων	
	Τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον
Ἑαυτοὺς τῷ μόνῳ ἀγεννήτῳ Θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ παράθεσθε	Ἑαυτοὺς τῷ ζῶντι Θεῷ καὶ τῷ Χριστῷ αὐτοῦ παράθεσθε

Dans sa concision, ce rapprochement en dit long sur le procédé adopté par le rédacteur de la *liturgie clémentine*. Il suit son modèle, tantôt il supprime, tantôt il développe, il n'abrège pas, il n'intervertit pas. L'emprunt, car il ne peut être question ici de réminiscences, est réfléchi, méthodique. Peut-être, si nous possédions plus de textes pouvant faciliter la comparaison, serions-nous en état d'étendre ce système à d'autres passages; par exemple, les analogies frappantes du style de l'intercession dans l'anaphore : Ἔτι δεόμεθά σου Κύριε κ. τ. λ. avec le style de la prière du diacre à la messe des fidèles; nous pourrions retrouver d'autres emprunts à la liturgie d'Antioche.

Ces emprunts à la liturgie d'Antioche ne sont pas exclusifs; si on compare l'action de grâces de la *liturgie clémentine* avec les prières similaires des liturgies dites de saint Jacques et de saint Basile, on voit que notre auteur ne fait que se conformer au type de l'action de grâces syrienne.

Il s'y conforme avec sa loquacité ordinaire, car il semble ne pouvoir toucher à un morceau que pour l'étendre. Le hasard des lectures n'a pas sans doute fini d'apporter de suggestives contributions à l'histoire des sources de la *liturgie clémentine*. Toutefois, on peut affirmer que c'est dans la direction des liturgies qu'il faudra chercher avec chance de succès. Il existe, vraisemblablement, des citations à identifier qui se trouvent encore, pour ainsi parler, « en suspension » dans notre texte. En voici un exemple assez notable : il s'agit évidemment d'une anaphore concassée et éparpillée dans le texte de l'action de grâces.

Fragments de Vérone (édit. Hauler, p. 106)	Liturgie clémentine (édit. Brightman, p. 15-19)
...angelum voluntatis tuæ qui est verbum tuum... per quem omnia fecisti... quique in utero [virginis] habitus incarnatus est... ex virgine natus : qui voluntatem tuam complens... eum pateretur ut a passione liberaret eos... ut mortem solvat et vincula diaboli disrumpat.	...ἄγγελον τῆς... βουλῆς σου... Λόγον Θεοῦ... δι' αὐτοῦ τὰ πάντα πεποίηκας... γέγονεν ἐν μήτρᾳ παρθένου καὶ ἐσαρκώθη, γένομενος ἐκ παρθένου... τὸ θέλημά σου ἐπλήρωσε... παθὼν... ἵνα πάθους λύσῃ... τούτους. καὶ θανάτου... καὶ ῥήξῃ τὰ δεσμὰ τοῦ διαβόλου.

Certaines formules qui pouvaient sembler à l'abri des manipulations n'y ont pas échappé, c'est ainsi que, sous le *Credo* de notre rédacteur, on retrouve, naturellement fort allongé, le *Credo* en usage à Antioche [1]; le *Gloria in excelsis* a reçu lui aussi une addition : διὰ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως, σὲ τὸν ὄντα θεὸν ἀγέννητον ἕνα ἀπρόσιτον μόνον [2].

VII. Les liturgies parallèles. — Le terrain ainsi déblayé, nous serons plus à l'aise pour étudier un document d'autant plus mystérieux qu'il est *seul* à contenir l'exposition détaillée de la messe à cette époque. Son auteur s'est diverti à dénaturer du mieux qu'il a pu les documents utilisés par lui ou plutôt il n'a pas voulu s'astreindre à conserver des vieilleries qui lui offraient une occasion inespérée de faire preuve de sa virtuosité.

Nous venons de dire et de montrer que, dans son ensemble, la *liturgie clémentine* reproduit les lignes maîtresses de la liturgie d'Antioche à la fin du IVe siècle. Cette ressemblance n'est pas toutefois identité, car, sous peine d'échec, l'auteur ne pouvait songer à présenter à ses contemporains comme liturgie apostolique une composition que tous eussent reconnue du premier coup comme la liturgie de leur propre Église. Par conséquent, il lui a fallu corser son texte avec des documents anciens ou de nature à donner l'impression d'une haute antiquité.

La mesure des emprunts faits par l'auteur aux écrivains des premiers siècles est, nous l'avons montré, des plus réduites et d'ailleurs peu concluante; il s'agit de rechercher maintenant si les collections canoniques apparentées aux *Constitutions apostoliques* peuvent nous offrir les éléments de la solution cherchée.

Ces collections canoniques sont au nombre de cinq, auxquelles nous attribuons le classement suivant [3] :

1° *Canons d'Hippolyte;* 2° *Règlement ecclésiastique égyptien;* 3° *Constitutiones per Hippolytum* ou *Epitome;* 4° *Constitutions apostoliques;* 5° *Testament du Seigneur :* et, avant tout, éliminons deux de ces documents : les *Canons d'Hippolyte* où la partie liturgique se réduit à une rubrique et au dialogue de la Préface [4], l'*Epitome* dans lequel la partie liturgique fait complètement défaut. Par contre, ajoutons les *Canons ecclésiastiques* saïdiques 48-71 (= 63-78) qui font suite au *Règlement ecclésiastique égyptien* et contiennent la liturgie eucharistique [5].

Ce sont donc quatre textes que nous retenons : 1° *Règlement ecclésiastique égyptien;* 2° *Constitutions apostoliques;* 3° *Canons ecclésiastiques;* 4° *Testament du Seigneur.* Dans ces quatre documents, la liturgie fait suite à la consécration de l'évêque, le lien est artificiel sans doute, mais la proximité n'en dit-elle pas plus long à elle seule que ne ferait une formule? La place donnée dans tous ces documents, et ce ne sont pas les seuls, au sacrifice eucharistique n'équivaut-elle pas à marquer sa dépendance par rapport à l'épiscopat. On passe ainsi de plain-pied de l'ordination de l'évêque à la messe, or c'est à l'épiscopat également qu'est associé le chapitre eucharistique de la *Didachè* (chap. XIV). Et même il s'y rattache par une connexion tellement intentionnelle et d'une manière qui souligne si formellement leur corrélation qu'il est impossible de ne pas voir que ces deux sujets sont étroitement conditionnés l'un à l'autre : « Chaque dimanche, vous devez vous réunir pour la fraction du pain... *Donc* établissez-vous des évêques et des diacres [6]. » N'est-ce pas ici un écho encore très intelligible de la prescription de la *Didachè* et un indice d'antiquité qui a son sens et son prix ?

Nos quatre textes se présentent sous des aspects variés. Un seul, le 2e, celui des *Constitutions apostoliques* (la *liturgie clémentine*), s'offre à nous dans son intégrité. Le 4e, celui du *Testament du Seigneur*, réclame, avant d'en tirer parti, l'interversion de certains chapitres et un complément dans ce qui a trait à la messe des catéchumènes. Le 1er, celui du *Règlement ecclésiastique égyptien*, présente la liturgie sous une forme abrégée; la messe des catéchumènes est passée sous silence, la liturgie commence avec l'offertoire. Après l'épiclèse, viennent l'offrande et la bénédiction de l'huile dont ne fait pas mention la *liturgie clémentine*. En outre, dans le *Règlement*, les prières ne se rencontrent que dans la version éthiopienne et dans les fragments latins palimpsestes publiés par Hauler. Ces deux versions sont presque identiques [7]. Mais dans le palimpseste de Vérone, la liturgie s'arrête après la bénédiction de l'huile. Cette première partie de la liturgie commune aux versions éthiopienne et latine du *Règlement ecclésiastique égyptien* se rapproche beaucoup de la *liturgie clémentine*. La partie comprise depuis la bénédiction de l'huile jusqu'au renvoi, partie qui ne se lit que dans la version éthiopienne, se rapproche plutôt de la liturgie de saint Marc [8]. Enfin, dans les versions arabe et copte du *Règlement*, les prières manquent. Le 3e, celui des *Canons ecclésiastiques*, se contente de donner les rubriques, les prières manquent.

Dans le tableau auquel nous réduisons l'ossature

[1] Hort, *Two dissertations*, in-8°, Cambridge, 1876, p. 148. — [2] *Church quarterly review*, oct. 1885, p. 1 sq. — [3] Nous avons exposé les positions diverses et les arguments dans *Dictionn.*, t. II, col. 1910; nous avons abordé la discussion de ce classement dans *Monum. Ecclesiæ liturgica*, t. II, Introduction, p. XLV-CXXXII. — [4] Achelis, *Die Canones Hippolyti*, p. 188, voit dans cette messe par trop embryonnaire un vestige d'une rare antiquité. Il fait remarquer que, dans presque tous les cas prévus dans le rituel, sauf pour la messe, les *Canons* donnent le texte des prières. Cela prouverait peut-être que les *Canons* représentent une Église dans laquelle, à l'époque de leur rédaction, on ne s'était pas encore résolu à rédiger la liturgie de la messe; l'évêque improvisait encore ὅσῃ δυνάμις αὐτῷ. — [5] Description, classement et bibliographie, dans *Dictionn.*, t. II, col. 1935-1936. — [6] P. Cagin, *L'eucharistie. Canon primitif de la messe ou formulaire essentiel et premier de toutes les liturgies*, 1912, p. 258. — [7] Pour les variantes, cf. Funk, *Didascalia et Constitutiones*, t. II, p. 98-102. — [8] *Ibid.*, t. II, p. XXI.

des quatre documents, nous maintenons l'ordre chronologique que nous avons cru reconnaître entre eux. Les titres tracés en italiques signalent une parenté non seulement liturgique, mais même au point de vue littéraire. Dans la 1re colonne, consacrée au *Règlement ecclésiastique égyptien*, les sigles V et E désignent les fragments latins du palimpseste de Vérone et la version éthiopienne. Les éditions dont nous ferons usage sont celles de Hauler (1900), Funk (1905), Horner (1904), traduction latine faite sur la version anglaise du texte éthiopien; Rahmani (1899).

Exception faite pour le *canon ecclésiastique 53e* qui escorte la *liturgie clémentine* dont il reproduit presque toutes les rubriques, les liturgies ne se rencontrent que sur un point, la préface, qui leur sert en quelque sorte de pivot commun : les autres analogies ne sont guère que des coïncidences et n'imposent pas l'idée d'une relation entre les divers documents. Au contraire, pour la préface, une dépendance étroite existe entre le *Règlement ecclésiastique égyptien*, la *liturgie clémentine* et le *Testament du Seigneur*. La question se pose alors de savoir si cette dépendance est mutuelle ou si nos documents dérivent d'une source unique? Dans le premier cas, laquelle des trois liturgies est la plus ancienne; dans le second cas, laquelle se rapproche le plus de cette source?

Règlem. ecclés. égyptien	Constit. apost. VIII, v-xv	Canon ecclésiast. 53	Testam. du Seigneur
	Lectures et sermon, c. v, n. 11.	*Lectures et sermon.*	*Lectures et sermon*, l. I, c. xxvii.
	Renvoi des catéchumènes, des énergumènes, des illuminands, des pénitents, c. viii-ix.	*Rubrique.*	*Renvoi des catéchumènes* c. xxvii.
	Litanie diaconale et *prière dite par l'évêque*, c. x-xi, 6.	*Prière, rubrique.*	Litanie diaconale et prière dite par l'évêque, c. xxxv.
Offertoire (V. E.).	*Baiser de paix, Lavabo, Brève admonition du diacre, Offertoire*, c. xi, 7, xii, 3.	*Baiser de paix, Lavabo, Brève admonition du diacre, Offertoire.*	Offertoire, Baiser de paix, c. xxiii.
Préface (V. E.).	*Préface :* longue commémoraison de la création, des œuvres de Dieu dans l'A. T.; référence aux anges et *sanctus.*		*Préface*, c. xxiii.
Commémoraison du Christ, sa passion, l'institution de l'eucharistie (V. E.).	*Commémoraison du Christ, sa passion, l'institution de l'eucharistie*, c. xii, 4-39.		*Commémoraison du Christ, sa passion, l'institution de l'eucharistie*, c. xxiii.
Épiclèse.	*Épiclèse*, c. xii, 39.	*Épiclèse. Rubrique.*	Épiclèse adressée à la Trinité, c. xxiii.
Bénédiction de l'huile (V. E.).			
Bénédiction du fromage et des olives (V.).			
	Intercession pour l'Église, c. xii, 40-51.		Intercession pour l'Église, c. xxiii.
Prières pour l'assemblée (E.).	Courte litanie diaconale et prière pour l'assemblée dite par l'évêque, c. xiii, 1-11.		
Élévation (*sancta sanctis*) (E.).	Élévation (*sancta sanctis*), *Gloria in excelsis* (une phrase), *Hosanna, Benedictus qui venit.*		
Communion au chant de l'« hymnum laudis » (E.).	*Communion pendant le chant du ps. xxxiii.*	*Communion (rubrique).*	Communion, c. xxiii.
	Invitation par le diacre à l'action de grâces et	*Invitation par le diacre à l'action de grâces et*	*Invitation par le diacre à l'action de grâces et*
Prière d'action de grâces (E.).	*Prière d'action de grâces*, c. xiv-xv, 6.	*Prière (rubrique).*	Prière, c. xxiii.
Bénédiction.	*Bénédiction*, c. xv, 7-9.	*Bénédiction (rubrique).*	
Renvoi.	*Renvoi*, c. xv, 10.	*Renvoi.*	

La réponse dépend de celle qu'on fera à la chronologie des documents pris chacun dans leur intégrité. La priorité revendiquée par Funk pour la *liturgie clémentine* est insoutenable, nous l'avons montré en détail dans un autre travail [1]; cette priorité, Rahmani

[1] *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. ii, Introd., *loc. cit.*

la réclame pour le *Testament* et ici la simple discussion serait oiseuse, il faut hardiment attribuer le premier rang au *Règlement ecclésiastique égyptien*.

Une comparaison du *Règlement*, de la *liturgie* et du *Testament* est nécessairement limitée à leur partie commune, à savoir, le commencement de l'anaphore. La *préface* dans le *Règlement* est plus concentrée; la *liturgie* s'accorde une ample digression sur le Christ, sa passion, l'institution eucharistique venant à la suite d'une verbeuse introduction sur la création et l'Ancien Testament avec allusion aux anges et *Sanctus*; le *Testament* est moins copieux que la *liturgie*, moins concis que le *Règlement*, il offre l'allusion aux anges, écarte le *Sanctus*, ignore le *Pater* et donne l'impression d'une anaphore « violemment réduite [1]. » D'où il ne suit pas que la liturgie du *Testament* dépende de la liturgie des *Constitutions apostoliques*; nous dirons même bientôt que ces deux anaphores représentent deux développements indépendants et d'âge divers d'une source unique. Mais cette constatation dégage d'autant la position du *Règlemente celésiastique égyptien* et nous permet d'y revenir.

La liturgie du *Règlement* est, de beaucoup, la plus intéressante des trois et les études critiques ne lui ont pas manqué.

VIII. Le « Règlement ecclésiastique égyptien ». — C. J. de Bunsen faisait remonter cette liturgie au milieu du IIe siècle et ne consentait à voir dans la *liturgie clémentine* que l'œuvre d'un faussaire. Cette opinion a eu, naturellement, ses partisans et ses contradicteurs [2]. Parmi ces derniers il faut faire bonne place à Probst, à Hammond et à Funk. Tandis que les deux premiers reportent la liturgie du *Règlement* à une date post-nestorienne, à cause des mots : *et misisti eum de cœlo in uterum Virginis. Caro factus est, et gestatus fuit in ventre ejus*, Funk recule encore cette date à cause de la doxologie trinitaire [3].

En effet, dans les liturgies de saint Clément, de saint Jacques et de saint Jean Chrysostome, avant la communion, le peuple entend l'évêque rappeler : τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις, et il lui répond : Εἷς ἅγιος, εἷς κύριος, Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν Θεοῦ πατρός ; même formule dans la Ve catéchèse mystagogique de saint Cyrille de Jérusalem; également Didyme l'Aveugle dit du Christ : ὁ εἷς ἅγιος, εἷς κύριος, Ἰησοῦς Χριστός εἰς δόξαν Θεοῦ πατρός [4]. Or, la liturgie du *Règlement* donne cette formule : *Unus Pater sanctus, unus Filius sanctus, unus est Spiritus Sanctus*. Comme la première de ces doxologies est la plus ancienne et servait encore à Alexandrie à la fin du IVe siècle où le changement ne se fit qu'au début du Ve, il suit que la liturgie du *Règlement* ne peut qu'être postérieure d'un siècle au moins à la liturgie des *Constitutions* [5]. Bien mieux, cette liturgie du *Règlement*, simple ébauche [6], se serait modelée d'après la liturgie des *Constitutions* [7].

La thèse est spécieuse, elle a été soutenue avec toute l'habileté d'une critique exercée et toutes les ressources d'une érudition étendue [8]; à ce titre, elle serait déjà intéressante; de plus, bien qu'elle n'ait recueilli aucun suffrage, elle est de nature à faire pénétrer assez avant dans l'étude de la *liturgie clémentine* pour n'être pas passée sous silence.

La messe décrite par les *Constitutions* à la suite de la consécration épiscopale comporte l'avant-messe (dite des catéchumènes) et la messe des fidèles; la messe du *Règlement* saute du baiser de paix donné à l'évêque consacré à l'offertoire; de l'avant-messe il n'est pas question. Bien plus, la préface du *Règlement* supprime tout ce qui a trait à l'Ancien Testament et abrège même ce qui a rapport au Christ. Par conséquent, double hiatus. La messe des *Constitutions* offre en revanche dans l'avant-messe des parties qui, depuis le IIe siècle, firent partie intégrante de la liturgie [9], savoir : les lectures de l'Écriture, l'homélie de l'évêque, la prière des fidèles, le baiser de paix.

Pareille lacune dans la messe du *Règlement* devra-t-elle s'expliquer par le souci d'abréger la liturgie après la longue séance d'une consécration épiscopale ? Mais la liturgie décrite par saint Justin contient tout ce que le *Règlement* supprime et cependant elle fait suite au baptême, aussi long, sinon plus, que la consécration d'un évêque. D'ailleurs, sur cette dernière circonstance, est-il croyable que, pour gagner quelques moments, on eût choisi une liturgie abrégée ? C'est donc bien de suppression et non d'abréviation qu'il faut parler en étudiant cette messe du *Règlement*, lacune intentionnelle puisque le baiser donné à l'évêque après sa consécration offre une transition assez semblable au baiser de la messe des fidèles pour établir sur elle une sorte de confusion, grâce à laquelle toute l'avant-messe disparaît sans laisser de traces [10]. Mais encore, à quoi tend cette suppression ? C'est qu'au moment où le *Règlement* prend modèle sur les *Constitutions*, l'avant-messe est une pièce de rebut. Vers la fin du IVe siècle, la pénitence publique était délaissée en Orient, le baptême des enfants tendait à devenir la règle, et le renvoi des pénitents et des catéchumènes, s'il n'était pas partout aboli, avait fait son temps et perdu toute importance dans la liturgie [11].

La suppression dans la préface nous montre dans les *Constitutions* ce début : Ἄξιον ὡς ἀληθῶς καὶ δίκαιον πρὸ παντῶν ἀνυμνεῖν σε..., se reliant à ce qui précède par la répétition de Ἄξιον καὶ δίκαιον et rappelant les bienfaits de Dieu dans l'Ancien, puis dans le Nouveau Testament. Ce début se retrouve dans les liturgies de saint Jacques, de saint Marc, de saint Basile, de saint Jean Chrysostome. Le *Règlement* soude sa préface à l'avant-dernier verset : *Gratias agamus Domino*, et débute par *Gratias agimus tibi per dilectum Filium tuum*, sans faire mention de l'Ancien Tesment [12]. Une semblable lacune ne peut être qu'une suppression voulue par l'auteur [13], la préface du *Règle-*

[1] P. Batiffol, *Le soi-disant Testament de N.-S. J.-C.*, dans *Revue biblique*, 1900, t. IX, p. 258. — [2] Bunsen, *Hippolytus und seine Zeit*, 1853, t. II, p. 432; *Analecta Antenicæna*, t. III, p. 32 sq.; König, *Die Hauptliturgie der alteren Kirche*, 1865, p. 7; Kleinert, *Bemerkungen zur Komposition der Klemensliturgie*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1883, p. 33-59; ce dernier a été pris à parti par Funk, *Die Liturgie der æthiopischen Kirchenordnung*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1898, p. 513-547; F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, 1896, p. XXII, n'admet pas l'argumentation de Funk en faveur de la priorité de la *liturgie clémentine*, il croit que la ressemblance entre cette liturgie et celle du *Règlement* indique une source commune qui contenait un texte sinon identique, du moins très analogue à celui du *Règlement*, auquel il juge impossible de donner une date dans l'état actuel de la question, p. XXII-XXIII, LXXV. — [3] Probst, *Liturgie der ersten drei christlichen Jahrhunderte*, p. 239; Hammond, *Liturgies eastern and western*, p. LVII; Funk, *Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften*, p. 298-299. — [4] Didyme l'Aveugle, *De Trinitate*, l. III, c. XIII, *P. G.*, t. XXXIX, col. 861. — [5] Funk, *Die Liturgie der æthiopischen Kirchenordnung*, dans *Theolog. Quartals.*, 1898, p. 523-525, 527. — [6] Hammond, *op. cit.*, p. LVIII. — [7] Funk, *op. cit.*, p. 532. — [8] Funk, *Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften*, p. 140 sq. — [9] Si on en juge par Justin, *I Apolog.*, c. LXV-LXVII, *P. G.*, t. VI, col. 429 sq. — [10] Funk, *op. cit.*, p. 142. — [11] Funk, *op. cit.*, p. 142. — [12] Cette partie est ancienne et signalée par saint Justin, *I Apolog.*, c. LXV, *P. G.*, t. VI, col. 429. — [13] Funk, *op. cit.*, p. 143-144; cf. p. 144-145. Funk insiste sur la façon *peu naturelle* dont le récit de l'institution de l'eucharistie est amené dans le *Règlement*. Quand on utilise de pareils arguments, c'est qu'on en est à ses dernières cartouches. « Il manque, dans le *Règlement*, *quelque chose* (pardon, quoi ?) qui ne manque pas dans les *Constitutions*, or le texte plus complet est la source et non le texte tronqué. » *Op. cit.*, p. 146.

ment n'est donc qu'un abrégé et cet abrégé n'a qu'un unique modèle sur lequel on ait pu travailler, c'est la préface des *Constitutions*. Le tableau suivant en devra faire la démonstration.

bénédiction de l'huile vient immédiatement à sa suite et nécessite ou du moins explique la doxologie en question [2]. Mais cette bénédiction de l'huile s'est logée en pareille place au mépris de la vraisemblance et de la

Préface des *Constitutions*	Préface du *Règlement*
Ἅγιος δὲ καὶ ὁ μονογενής σου υἱός, ὁ κύριος ἡμῶν καὶ Θεὸς Ἰησοῦς ὁ Χριστός, ὃς... γενόμενος ἐν σαρκὶ ὁ Θεός, λόγος, ὁ ἀγαπητὸς υἱός... γέγονεν ἐν μήτρᾳ παρθένου... καὶ ἐσαρκώθη... τό θέλημά σου ἐπλήρωσεν... καὶ πολλὰ παθών... σταυρῷ προσηλώθη...., ἵνα πάθους λύσῃ καὶ θανάτου ἐξέληται τούτους, δι' οὓς παρεγένετο, καὶ ῥήξῃ τὰ δεσμὰ τοῦ διαβόλου καὶ ῥύσηται τοὺς ἀνθρώπους ἐκ τῆς ἀπάτης αὐτοῦ· καὶ ἀνέστη ἐκ νεκρῶν... Μεμνημένοι οὖν ὧν δι' ἡμᾶς ὑπέμεινεν εὐχαριστοῦμέν σοι... καὶ τὴν διάταξιν πληροῦμεν. Ἐν ᾗ γὰρ νυκτὶ παρεδίδοτο, λαβὼν ἄρτον ταῖς ἁγίαις καὶ ἀμώμοις αὐτοῦ χερσὶν καὶ ἀναβλέψας πρὸς σέ, τὸν Θεὸν αὐτοῦ καὶ πατέρα, καὶ κλάσας ἔδωκεν τοῖς μαθηταῖς εἰπών· Τοῦτο τὸ μυστήριον τῆς καινῆς διαθήκης, λάβετε ἐξ αὐτοῦ, φάγετε, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου τὸ περὶ πολλῶν θρυπτόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον κεράσας ἐξ οἴνου καὶ ὕδατος καὶ ἁγιάσας ἐπέδωκεν αὐτοῖς λέγων· Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες, τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν· ὁσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ πίνητε τὸ ποτήριον τοῦτο, τὸν θάνατον τὸν ἐμὸν καταγγέλλετε, ἄχρις ἂν ἔλθω.	*Gratias tibi referimus, Deus, per dilectum puerum tuum Jesum Christum, quem in ultimis temporibus misisti nobis salvatorem et redemptorem et angelum voluntatis tuæ; qui est verbum tuum inseparabile, per quem omnia fecisti, et beneplacitum tibi fuit; misisti de cælo in matricem virginis, quique in utero habitus incarnatus est et filius tibi ostensus est ex spiritu sancto et virgine natus; qui voluntatem tuam complens et populum sanctum tibi adquirens extendit manus, cum pateretur, ut a passione liberaret eos, qui in te crederent; quique cum traderetur voluntariæ passioni, ut mortem solvat et vincula diaboli dirumpat et infernum calcet et justos inluminet et terminum figat et resurrectionem manifestet.* *Accipiens panem, gratias tibi agens* *dixit : Accipite, manducate : hoc est corpus meum, quod pro vobis confringetur. Similiter et calicem dicens : Hic est* *sanguis meus, qui pro vobis effunditur; quando hoc facitis, meam commemorationem facitis.*

A la suite de la préface nous devrons rencontrer dans l'épiclèse de nouveaux témoignages favorables à la priorité de la liturgie des *Constitutions apostoliques*.

Toute la première moitié de l'épiclèse du *Règlement* se trouve dans l'épiclèse des *Constitutions*; brusquement, vers la fin, chacune se dirige de son côté. Le texte des *Constitutions* est non seulement plus étendu, mais plus complet, puisqu'il contient cette invocation à l'Esprit-Saint pour lui demander la transsubstantiation du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ, invocation omise dans l'épiclèse du *Règlement*, comme d'ailleurs dans l'épiclèse du *Testament du Seigneur*. Pareille omission ne peut être que le fait du rédacteur [1]. Et ce rédacteur a eu la bonne pensée de planter à la fin de son épiclèse une doxologie de son cru, doxologie trinitaire et particularité unique dans la liturgie, car une épiclèse n'a que faire d'une doxologie, puisqu'elle n'est qu'une articulation dans une série et non un membre séparé. Il est vrai que, dans le *Règlement*, l'articulation est bel et bien isolée de sa série puisqu'une

tradition [3]. Dans les autres liturgies orientales, cette bénédiction — quand elle a lieu — se place après la communion, avant la fin de la messe (*Sacramentaire de Sérapion*) ou même après la fin de la messe (*Testament du Seigneur*, I, XXIV-XXV; *Canons d'Hippolyte*, can. 3); il est vrai que, dans le canon de certains sacramentaires romains (le *Gélasien*), on rencontre la bénédiction du lait et du miel [4], de l'huile [5], des premiers fruits mûrs [6] et encore (le *Grégorien*) la bénédiction des raisins [7], mais ces bénédictions sont affectées à des jours spéciaux et en rapport avec la solennité de ces jours, tandis que dans le *Règlement* la bénédiction de l'huile semble appartenir à la liturgie courante, et d'ailleurs les liturgies occidentales ne sont pas admises à expliquer les liturgies orientales [8]. Il est vrai que le texte latin (véronais) du *Règlement* arrête la liturgie après cette bénédiction, encore que le texte éthiopien ajoute les prières avant et pour la communion et pour le renvoi; mais « tout porte à croire » que le texte primitif du *Règlement* s'arrêtait après l'épiclèse, ce qui expliquerait la présence d'une doxologie à cette place et une béné-

[1] Funk, *op. cit.*, p. 146-148. — [2] Funk, *op. cit.*, p. 148-149. En plus de la bénédiction de l'huile, le palimpseste de Vérone donne la bénédiction du fromage et des olives. — [3] Funk, *op. cit.*, p. 149. — [4] *P. L.*, t. LV, col. 40; pour les néophytes, la veille de la Pentecôte. — [5] Le jeudi saint. — [6] *P. L.*, t. LXXIV, col. 1100, 1121; le jour de l'Ascension. — [7] *P. L.*, t. LXXIX, col. 129; le jour de la Transfiguration. — [8] Funk, *op. cit.*, p. 149-150.

diction de l'huile à la fin de la liturgie. Ce qui se lit dans le texte éthiopien en plus que dans le latin doit être une addition, car, au lieu de rappeler la *liturgie clémentine*, ce supplément rappelle la liturgie de saint Marc [1].

Ce grand effort pour faire dépendre la liturgie du *Règlement* de la liturgie des *Constitutions* a été tenté en pure perte. Les points de contact s'expliquent par des « Apôtres » et du « Sauveur ». Nous montrerons que l'anaphore du *Règlement* est antérieure à celle de la *liturgie clémentine* insérée dans le VIIIe livre des *Constitutions apostoliques*, seule collection de ce genre où nous rencontrions une autre anaphore, mais interpolée sur un point important, là où l'anaphore du *Règlement* est demeurée indemne.

L'anaphore du *Règlement* n'est pas un abrégé de

Épiclèse des *Constitutions*	Épiclèse du *Règlement*
Μεμνημένοι τοίνυν τοῦ πάθους αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου καὶ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως καὶ τῆς εἰς οὐρανοὺς ἐπανόδου καὶ τῆς μελλούσης αὐτοῦ δευτέρας παρουσίας, ἐν ᾗ ἔρχεται μετὰ δόξης καὶ δυνάμεως κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς καὶ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, προσφέρομέν σοι, τῷ βασιλεῖ καὶ Θεῷ, κατὰ τὴν αὐτοῦ διάταξιν τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, εὐχαριστοῦντές σοι δι' αὐτοῦ ἐφ' οἷς κατηξίωσας ἡμᾶς ἐστάναι ἐνώπιόν σου καὶ ἱερατεύειν σοί· καὶ ἀξιοῦμέν σε ὅπως εὐμενῶς ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα ἐνώπιόν σου, σὺ ὁ ἀνενδεὴς Θεός, καὶ εὐδοκήσῃς ἐπ' αὐτοῖς εἰς τιμὴν τοῦ Χριστοῦ σου καὶ καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην, τὸν μάρτυρα τῶν παθημάτων τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ, ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου· ἵνα οἱ μεταλαβόντες αὐτοῦ βεβαιωθῶσιν πρὸς εὐσέβειαν, ἀφέσεως ἁμαρτημάτων τύχωσιν, τοῦ διαβόλου καὶ τῆς πλάνης αὐτοῦ ῥυσθῶσιν, πνεύματος ἁγίου πληρωθῶσιν, ἄξιοι τοῦ Χριστοῦ σοῦ γένωνται, ζωῆς αἰωνίου τύχωσιν, τοῦ καταλλαγέντος αὐτοῖς, δέσποτα παντοκράτορ. Ἔτι δεόμεθα...	*Memores igitur mortis et resurrectionis ejus,* *offerimus tibi* *panem et caliceni, gratias tibi agentes, quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare. Et petimus te, ut* *mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctæ ecclesiæ;* *in unum congregans des omnibus qui percipiunt, sanctis* *in repletionem spiritus sancti, ad confirmationem fidei in veritate, ut te laudemus et glorificemus per puerum tuum Jesum Christum, per quem tibi gloria et honor patri et filio cum sancto spiritu in sancta Ecclesia tua et nunc et in sæcula sæculorum, amen.*

le fait que leur source commune devait contenir une liturgie semblable à celle du texte éthiopien, à supposer que cette dernière ne soit pas elle-même la source en question [2]. Cette liturgie-source possédait une épiclèse semblable à celle du *Règlement*, mais, quand le rédacteur des *Constitutions* s'en fut emparé, on s'attend bien qu'il y mit son empreinte, elle reste reconnaissable; car il n'a pu renoncer aux habitudes d'esprit et aux locutions favorites du compilateur des *Constitutions* et des *Épîtres* du pseudo-Ignace [3]. (Tableau, col. 2773.)

La constatation est ingénieuse, mais il nous faut une démonstration probante.

La date du *Règlement*, dans l'état où il nous est parvenu, est assurément ancienne, mais pourrait l'être moins cependant que la date propre de tel ou tel des éléments entrés dans sa composition [4], ce qui est le cas pour l'anaphore conservée dans les versions latine et éthiopienne du *Règlement*, anaphore dont on retrouve une version syriaque déjà visiblement interpolée dans le *Testament du Seigneur* et deux versions éthiopiennes [5] encore plus interpolées dans les deux liturgies dites l'une ou l'autre des collections canoniques congénères, parce que :

1° elle manque dans *Can. Hipp.*, dans *Const. apost.* et ne paraît qu'interpolée dans *Test. du Seign.*;

2° elle est développée par *Const. apost.*, comme on le verra plus loin;

3° elle échappe à l'interpolation sur un point essentiel, tandis que *Const. apost.* n'y échappe pas;

4° elle échappe à l'interpolation dans les seules versions latine et éthiopienne;

5° elle ne contient pas le *Sanctus*, considéré, dès qu'il a pris place dans la liturgie, comme essentiel;

6° elle offre toute l'originalité spontanée d'une improvisation, excluant jusqu'à l'idée d'une abréviation.

C'est une formule dont on pourrait dire qu'elle n'a point sa pareille, bien qu'elle se trouve en contact avec toute la tradition postérieure. La voici [6] :

Quicumque factus fuerit episcopus, omnes os offerant pacis, salutantes eum, quia dignus effectus est.

Illi vero offerant diacones oblationem, quique inponens manus in eam cum omni presbyterio dicat gratias agens :

[1] Funk, *op. cit.*, p. 150-152. — [2] F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, p. XXII-XXIII, LXXV. — [3] Maclean, *Ancient Church orders*, 1910, p. 51-53. — [4] P. Cagin, *L'eucharistia des Statuts apostoliques*, dans *Eucharistia*, 1912, p. 119 sq. Ce que le savant religieux nomme *Statuts* est tout simplement le *Règlement ecclésiastique égyptien*, le rébarbatif KO des Allemands. Nous nous tenons au titre déterminatif et intelligible du document. — [5] Sauf dans le cas d'une mention spéciale de ces deux liturgies éthiopiennes, quand nous parlons de « version éthiopienne », c'est toujours de la version du *Règlement* qu'il continue à être question. — [6] E. Hauler, *Didascaliæ apostolorum fragmenta Veronensia latina*, in-8°, Lipsiæ, 1900, p. 106-107.

Dominus vobiscum, et omnes dicant : Et cum spiritu tuo.

Sursum corda. Habemus ad Dominum.

Gratias agamus Domino. Dignum et justum est.

Et sic jam prosequatur :

Gratias tibi referimus, Deus, per dilectum puerum Jesum Christum, quem in ultimis temporibus misisti nobis salvatorem et redemptorem et angelum voluntatis tuæ;

qui est verbum tuum inseparabile,

per quem omnia fecisti et bene placitum tibi fuit;

misisti de cælo in matricem virginis

quique in utero habitus incarnatus est,

et filius tibi ostensus est ex spiritu sancto et virgine natus;

qui voluntatem tuam conplens

et populum sanctum tibi adquirens,

extendit manus, cum pateretur, ut a passione liberaret eos, qui in te crediderunt;

quique cum traderetur voluntariæ passioni, ut mortem solvat

— et vincula diaboli dirumpat

— et infernum calcet

— et justos inluminet

— et terminum figat

— et resurrectionem manifestet,

accipiens panem, gratias tibi agens dixit : Accipite, manducate :

hoc est corpus meum, quod pro vobis confringetur.

Similiter et calicem, dicens : Hic est sanguis meus, qui pro vobis effunditur;

quando hoc facitis, meam commemorationem facitis.

Memores igitur mortis et resurrectionis ejus offerimus tibi panem et calicem, gratias tibi agentes, quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare.

Et petimus, ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctæ ecclesiæ; in unum congregans des omnibus, qui percipiunt, sanctis in repletionem spiritus sancti,

ad confirmationem fidei in veritate,

ut te laudemus et glorificemus, per puerum tuum Jesum Christum, per quem tibi gloria et honor, patri et filio cum sancto spiritu, in sancta ecclesia tua, et nunc et in sæcula sæculorum. Amen (ms. de Vérone).

Dans cette anaphore, certains caractères du plus lointain archaïsme ne demandent qu'à être notés au passage, parce qu'ils équivalent à une démonstration chronologique; sans nous attarder aux « paulinismes du texte de cette anaphore [1], » affaire d'impression personnelle, marquons d'abord l'absence de la prière des diptyques, puis, ce qui nous fait remonter bien plus haut, absence du *Sanctus* dont l'insertion prescrite par le pape Sixte paraît avoir été admise partout très rapidement. De plus, ce *Sanctus* ne semble pas avoir jamais été expulsé, car il ne semble pas trop audacieux de dire qu'on ose « mettre au défi qui que ce soit de trouver à ce cantique une place quelconque entres les mailles serrées de l'anaphore. Saisissons bien tout l'intérêt d'un texte eucharistique qui s'offre à nous dans des conditions d'archaïsme si extraordinaire.

« Que le *Sanctus*, avant d'être introduit dans le contexte même, ait pu déjà faire l'objet d'une intervention chorale, mais parallèle à l'anaphore et n'entraînant encore, par conséquent, aucune modification de celle-ci; que, dès lors, l'absence dans l'anaphore d'un chant dévolu, par hypothèse, exclusivement au chœur, n'implique pas absolument que nous soyons nécessairement à une époque antérieure à saint Sixte Ier, rien sans doute n'empêcherait d'en convenir, si le témoignage romain qui fait intervenir ici le sixième pape n'avait soin de spécifier qu'une part, la part d'initiative, revenait au prêtre dans la circonstance, il faut même dire dans cette *intercalation : Sacerdos incipiens*, dit la notice du *Liber pontificalis*. C'était donc au célébrant à commencer le chant du *Sanctus*. Mais à quel moment devait-il interrompre pour cela son chant de l'anaphore ? Et comment pouvait-il même le faire sans heurter toutes les lois du discours, sans laisser en suspens, de la façon la plus déconcertante, l'une ou l'autre de toutes ces incises en dépendance si étroite l'une de l'autre, et toutes en marche vers une fin commune, un complément nécessaire ? Plus on y réfléchit, moins on voit comment la composition d'un texte comme celui-ci pourrait être postérieure à l'époque où le *Sanctus* fut introduit dans le canon de la messe. Or, ce n'est certainement pas antidater cette innovation que de constater, d'après la *Passio Perpetuæ* qu'elle était familière aux chrétiens d'Afrique à la fin du IIe siècle [2]. D'autre part, il est à remarquer que si, de toute antiquité, toutes les liturgies s'accordent à

Liturgie clémentine	Constitutions apostoliques	Pseudo-Ignace
VIII, xii, 39 : σὺ ὁ ἀνενδεὴς Θεὸς καὶ εὐδοκήσης ἐπ' αὐτοῖς	VI, xx, 4-5 : οὐ γὰρ θυσιῶν δέεται Θεὸς ἀνενδεὴς ὑπάρχων τῇ φύσει ἀλλὰ... εὐδοκῶν ἐπὶ ταῖς θυσίαις αὐτῶν.	
VIII, xii, 39 : τὸν μάρτυρα τῶν παθημάτων	V, i, 2 : τῆς μαρτυρίας τῶν παθημάτων αὐτοῦ.	Rom., ii : τῶν ἑαυτοῦ παθημάτων μάρτυρα.
VIII, xii, 39 : ἀφέσεως.... τύχωσι	II, xviii, 5 : ἀφέσεως τευξόμενοι	
VIII, xii, 39 : ἄξιοι τοῦ Χριστοῦ σου γένωνται, ζωῆς αἰωνίου τύχωσι		Philad., iii : ἄξιοι Ἰησοῦ Χριστοῦ γενόμενοι σωτηρίας αἰωνίου τύχωσιν Smyrn., vi : ζωῆς αἰωνίου οὐ τεύξεται

[1] P. Cagin, *L'eucharistia*, p. 122-124. — [2] *Agios, Agios, Agios, sine cessatione*, dans J. Arm. Robinson, *The Passion of S. Perpetua*, dans *Texts and studies*, 1891, t. fasc. 2, p. 86.

donner place au *Sanctus*, il s en faut de beaucoup qu'en Orient on constate le même accord sur la place à lui donner. Il est vrai que ce sera toujours avant la consécration, mais, à part cela, chaque liturgie, disons du moins chaque église, agit à sa guise, et la tradition cesse d'être unanime sur ce point, qui déjà n'appartient plus aux origines apostoliques [1]. »

Nous ne pourrions souhaiter plus évidente démonstration du rapport chronologique que nous voulons établir entre l'anaphore du *Règlement ecclésiastique égyptien* et l'anaphore de la *liturgie clémentine* que celle qui ressort de la constatation suivante. Dans l'anaphore du livre VIII des *Constitutions apostoliques*, l'insertion du *Sanctus* n'a pu se faire sans entraîner une perturbation tellement évidente qu'elle frappe les liturgistes attentifs. Que voient-ils en effet : « ... la prière eucharistique se développe, partant de la majesté de Dieu inaccessible, passant en revue tous ses bienfaits envers la créature, énumérant toutes les merveilles de la nature et de la grâce, évoquant les grandes figures de l'ancienne alliance... elle s'interrompt tout à coup et tourne court après avoir rappelé la chute des murs de Jéricho au temps de Josué. Une coupure si brusque ne pouvait être de règle ni même d'habitude [2], » et cette brusque coupure, cette perturbation est imposée par la nécessité d'insérer le *Sanctus*. Cela fait et l'hymne terminé, l'évêque reprend l'eucharistie interrompue. Grâce à une petite bousculade, on a pu se mettre en règle avec la prescription du pape Sixte, mais c'est aux dépens de l'intégrité du texte original qui ne prévoyait rien de semblable, pas plus d'ailleurs que l'anaphore du *Règlement ecclésiastique égyptien* qui est parvenue à s'en garder indemne. Cette immunité est un privilège que nous ne retrouverons plus.

Achevons donc la confrontation de l'anaphore du *Règlement* avec celle des *Constitutions*. On verra d'un seul coup ce que la liturgie clémentine accueille et écarte, les interversions et la dislocation qu'elle inflige à son modèle [3]. Ce bouleversement n'atteint d'ailleurs que le premier tiers [4] de la *liturgie clémentine*, la partie où elle se développe en dehors du thème christologique ; à partir de ce moment, le rapport se poursuit à peu près sans interversion; en revanche, la tendance des *Constitutions* est ici de couper court aux développements.

Règlement	Testament	Constitutions
Gratias tibi referimus, Deus,	Gratias tibi agimus, Deus,	Gratias tibi agimus, omnipotens Deus (xx, 13). Vere dignum et justum est laudare ante omnia te Deum (xiv, 25, 26),
per dilectum puerum tuum	Pater unigeniti tui Salvatoris nostri,	Deus et Pater Unigeniti Filii tui (xv, 10), Deus Verbum, Filius dilectus, primogenitus omnis creaturæ (xix, 20-21),
Jesum Christum, quem in ultimis temporibus misisti nobis salvatorem et redemptorem et angelum voluntatis tuæ,	quem ultimis temporibus misisti ad nos redemptorem et præconem tui consilii. Tu, rex thesaurorum lucidorum,	angelum magni consilii tui(xv,5); qui lucem ex thesauris protulisti et tegumentis lucis teneras... induxisti (xv, 18-19),
	per consillum tuum, per Filium tuum	voluit consilio tuo auctor hominis homo fieri... pontifex victima... et omnes ab impendente ira liberavit (xix, 15-19).
	unigenitum qui crucifixus est pro peccatis nostris,	
qui est Verbum tuum inseparabile	Verbum tuum filium tuæ mentis;	Filium unigenitum Verbum Deum qui omnia ex nihilo per unigenitum Filium tuum effecisti (xv, 1-27).
per quem omnia fecisti	per quem omnia fecisti,	Tu enim, Deus æterne, cuncta per eum fecisti (xv, 7-8).
et beneplacitum tibi fuit; misisti de cælo in matricem virginis	cum in ipso complacueris in uterum virginalem misisti	
quique in utero habitus incarnatus est	qui cum conceptus et incarnatus fuit,	ac factus est in utero virginis qui format omnes qui generantur, et incarnatus est, qui erat expers carnis (xix, 23-24),
et Filius tibi ostensus est ex Spiritu Sancto et virgine natus,	apparuit Filius tuus, natus ex Spiritu Sancto et de virgine,	factus ex virgine, factus in carne (xix, 20),

[1] P. Cagin, *op. cit.*, p. 125. — [2] L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e édit., p. 60. — [3] Nous empruntons ce tableau à P. Cagin, *op. cit.*, p. 213-215. L'indication de la page et de la ligne où on peut relever les seuls fragments de la liturgie clémentine pouvant soutenir le parallèle, renvoie à l'édition de Brightman, *Liturgies eastern and western*, t. I, mais la traduction latine est empruntée à Pitra, *Juris eccles. Græcor. hist. et monum.*, 1864, p. 400-406. — [4] Jusque : *Tu enim, Deus æterne, cuncta per eum fecisti*, inclusivement.

Règlement (*suite*)	Testament (*suite*)	Constitutions (*suite*)
qui voluntatem tuam conplens et populum sanctum tibi adquirens, extendit manus cum pateretur	qui, voluntatem tuam adimplens et præparans populum sanctum, expandit manus suas ad passionem,	voluntatem tuam implevit (XIX, 31), cruci affixus est qui pati non poterat, et mortuus, qui natura erat immortalis, et sepulturæ mandatus qui vitæ auctor est,
ut a passione liberaret	ut a passione et corruptione mortis liberaret	ut eos a passione liberaret (XX, 5-7),
eos, qui in te crediderunt;	eos, qui in te speraverunt,	
qui cumque traderetur voluntariæ passioni	qui, cum traderetur passioni voluntariæ,	in qua enim nocte tradebatur (XX, 15)
ut mortem solvat	mortem tolleret,	et a morte extraheret propter quos venit (XX, 7)
et vincula diaboli dirumpat	vincula diaboli confringeret,	et rumperat vincula diaboli et eriperet homines a fallacia ejus (XX, 8-9),
et infernum calcet	inferos calcaret,	
et justos inluminet	justos lumen versus dirigeret,	
et terminum figat	confinem figeret,	
et resurrectionem manifestet,	resurrectionem manifestaret,	
accipiens panem,	accipiens panem,	cum accepisset panem (XX, 15),
etc...	*etc...*	*etc...*
Memores igitur mortis	Memores ergo mortis tuæ	quare memores passionis ejus et mortis (XX, 28)
et resurrectionis ejus,	et resurrectionis tuæ,	ejusque resurrectionis a mortuis (XX, 29),
offerimus tibi panem et calicem,	offerentes tibi panem et calicem,	offerimus tibi regi et Deo, sicut ipse constituit, panem hunc et calicem hunc (XX, 31-32; XXI, 1)
gratias tibi agentes	gratias agentes tibi,	gratias agentes tibi per eum (XXI, 1),
quia nos dignos habuisti	quoniam nos dignos effecisti	quia a te dignati sumus (XXI, 2)
adstare coram te	ut staremus coram te	stare in conspectu tuo (XXI, 2)
et tibi ministrare	et tibi sacerdotio fungeremur,	et tibi fungi sacerdotio (XXI, 2)
et petimus		ac te precamur (XXI, 3)
ut mittas Spiritum tuum Sanctum	Domine Spiritus Sancte adfer,	ut mittas Sanctum Spiritum tuum (XXI, 5)
in oblationem sanctæ Ecclesiæ,	potum hanc et escam sanctitatis tuæ,	super hoc sacrificium (XXI, 6),
in unum congregans des omnibus,	Da deinde, Deus, ut tibi uniantur omnes	
qui percipiunt, sanctis	qui participando accipiunt ex sacris [mysteriis] tuis,	ut qui eum participaverint (XXI, 9)
in repletionem Spiritus Sancti	ut Spiritu Sancto repleantur	Spiritu Sancto impleantur (XXI, 11),
ad confirmationem fidei in veritate	ad confirmationem fidei in veritate,	ad pietatem firmentur (XXI, 9)
ut te laudemus et glorificemus	ut tribuant tibi semper doxologiam	
per puerum tuum Jesum Christum	in Filio tuo Jesu Christo	
per quem tibi gloria et honor	per quem tibi gloria et imperium	quoniam tibi omnis gloria, veneratio et gratiarum actio, honor et adoratio (XXIII, 1-2)
Patri et Filio cum Sancto Spiritu in sancta Ecclesia tua	cum Spiritu tuo Sancto	Patri et Filio, et Spiritui Sancto (XXIII, 2)
et nunc et in sæcula sæculorum. Amen.	in sæcula sæculorum. Amen.	et nunc et semper, et in infinita, et sempiterna sæcula sæculorum. Amen (XXIII, 2-5).

Des rapprochements et des constatations que nous venons de faire, il ressort que : 1° la liturgie du *Règlement ecclésiastique égyptien* est antérieure à celle du livre VIII des *Constitutions apostoliques;* 2° ces deux rédactions procèdent d'une inspiration commune. Jusqu'ici, un point reste acquis, qui est le suivant : la *liturgie clémentine* représente une période liturgique au cours de laquelle le texte eucharistique pur et continu, tel qu'il existait primitivement, est déjà altéré et brisé par l'insertion des diptyques du *Sanctus* et de l'intercession. Moins antique à coup sûr désormais, mais aussi moins mystérieuse, la *liturgie clémentine* prend son véritable intérêt de sa relation avec le *Règlement*, qui nous offre l'anaphore, sinon à l'état natif, du moins à l'état de simplicité plus grande, de continuité et de consistance évocatrices de ce qu'a pu être la rédaction la plus anciennement concertée, adoptée et transmise.

N'eût-elle pour nous que cette utilité de marquer une étape, d'être le témoin d'un état liturgique altéré,

la *liturgie clémentine*, par le fait que sa « mise au point » nous permet de mieux comprendre l'état d'une liturgie pétrifiée, serait déjà un document précieux. Grâce à elle nous apprenons à apprécier le caractère essentiel d'une messe qui est toute en anaphore. Ni lectures, ni psalmodie, ni rien de tout ce qui a constitué l'office préparatoire appelé depuis « messe des catéchumènes ». On vient de consacrer l'évêque, aussitôt le diacre apporte les oblations, et c'est sur ces oblations que, sans plus, le célébrant prononce l'action de grâces qui aboutit à la communion. C'est un type de synaxe isolée du système de lectures et de psalmodie qui formeront, elles aussi, à leur tour, une synaxe dite aliturgique (voir *Dictionn.*, t. I, col. 1218-1220); ce type de synaxe strictement liturgique est peut-être l'acquisition la plus importante, parmi bien d'autres toutes dignes d'attention, dont nous sommes redevables au *Règlement ecclésiastique égyptien*. A certains jours, le dimanche par exemple, ou bien à la suite d'une fonction sacramentelle, telle qu'une consécration d'évêque, on célébrait la synaxe sans le prélude des lectures et psalmodies de l'avant-messe. Au temps où écrivait l'auteur de la *liturgie clémentine*, cette discipline avait été abandonnée.

Nous n'avons étudié ici la liturgie du *Règlement* que dans son rapport et pour ainsi parler « en fonction » de la liturgie des *Constitutions*, c'est pourquoi nous n'avons pas à porter plus avant nos recherches sur le texte grec original dont doivent être issues les deux versions latine et éthiopienne, indépendantes l'une de l'autre; ces recherches viendront à leur temps, il suffira d'indiquer pour l'instant ce qui importe à notre sujet. L'anaphore primitive nous parvient dans cinq courants indépendants : *Règlement*, 1° texte latin, 2° texte éthiopien, 3° *Testament*, 4° *Liturgie* éthiopienne *du Sauveur*, 5° *Liturgie* éthiopienne *des apôtres*. Ce courant nous arrive après une évolution au cours de laquelle on note quatre phases principales qui sont : 1° simple développement du texte original (*Testam.*), 2° intercalation des diptyques (*Lit. du Sauv.*), 3° insertion du *Sanctus* et de son groupe (*Lit. des apôt.*), 4° introduction de l'épiclèse (*Lit. clém.*). Toutes les caractéristiques de ces diverses phases qui ont déformé l'anaphore primitive se retrouvent dans la liturgie des *Constitutions apostoliques*.

Une dernière preuve de la postériorité de la *liturgie clémentine* par rapport à la liturgie du *Règlement* se tire de la formule de consécration dans laquelle on peut distinguer trois périodes : 1° période scripturaire pure : 2° période des combinaisons scripturaires correspondant peut-être à l'état d'esprit qui donna naissance au *Diatessaron;* 3° période des additions extra-scripturaires. Or la formule du *Règlement* est purement scripturaire, tandis que celle des *Constitutions* comporta les combinaisons de textes sacrés et les additions extra-scripturaires. En voici la preuve :

Règlement (*Vér.*)	Règlement (*Éthiop.*)	Constitutions apostoliques
Accipiens panem,	Accipiens ergo panem,	Cum accepisset panem sanctis et ab omni labe puris manibus suis subtulissetque oculos ad te Deum suum ac Patrem
gratias tibi agens,	gratias egit	ac fregisset, dedit discipulis suis
dixit :	et dixit :	dicens : Hoc est mysterium Novi Testamenti;
Accipite manducate.	Accipite, comedite.	accipite, comedite ex eo.
Hoc est corpus meum	Hoc est corpus meum	Hoc est corpus meum
quod pro vobis	quod pro vobis	quod pro multis
confringetur.	frangitur.	frangitur in remissionem peccatorum.
Similiter et calicem	Et similiter calicem quoque	Similiter etiam calicem, postquam miscuit vino et aqua et sanctificavit, dedit eisdem
dicens :	et dixit :	dicens : Bibite ex eo omnes.
Hic est sanguis meus qui pro vobis effunditur;	Hic est sanguis meus qui pro vobis effunditur;	Hic est sanguis meus qui pro multis effunditur in remissionem peccatorum.
quando hoc facitis,	cum facitis hoc,	Hoc facite
meam commemorationem facitis.	in commemorationem mei id facietis.	in meam commemorationem, quotiescumque enim manducabitis panem hunc et bibetis calicem hunc, mortem meam annuntiabitis donec veniam.

Enfin la doxologie finale que Funk, avons-nous dit, retardait jusqu'au ve siècle, va nous offrir une dernière preuve de l'antériorité du *Règlement* sur les *Constitutions*. Voici le texte du palimpseste de Vérone : *Ut te laudemus et glorificemus per puerum tuum Jesum Christum, per quem tibi gloria et honor Patri et Filio cum Sancto Spiritu, in sancta Ecclesia tua et nunc et in sæcula sæculorum. Amen.* Tandis que Funk excipait du caractère trinitaire de cette doxologie pour en abaisser l'âge, P. Cagin argue de la clausule : *In sancta Ecclesia tua.* Cette clausule est des plus rares dans les anciennes doxologies relevées dans la littérature chrétienne primitive. Le nom de l'Église associé à la louange des trois personnes divines, ou à celle du Christ, suivant les formules que nous offrent la version latine et la version éthiopienne, ne se rencontre nulle part, en dehors de ces passages, dans aucune liturgie, sans en excepter celle des *Constitutions apostoliques*. Introuvable dans les formulaires liturgiques, elle est d'ailleurs exceptionnelle dans les textes littéraires, où on ne la rencontre, paraît-il, que trois fois : dans l'*Oratio I^a Cypriani*, dans le *Martyrium Ignatii* (latin), dans le *Liber contra hæresim Noeti* de saint Hippolyte. La présence de cette mention *in sancta Ecclesia* dans la doxologie du *Règlement ecclésiastique égyptien* est certainement voulue; chose remarquable, on en rencontre quatre autres exemples dans les palimpsestes de Vérone et deux dans la partie de la version éthiopienne publiée par Ludolf. Peut-être y en aurait-il davantage? Quoi qu'il en soit, nous ne retrouvons plus après saint Hippolyte cette formule doxologique caractéristique réunissant le Christ et ses membres dans une louange commune dont le type n'eût certainement pas été désavoué par saint Paul, qui écrit aux Éphésiens : *Ipsi gloria in Ecclesia et*

in Christo Jesu in omnes generationes sæculi sæculorum (Ephes., III, 21).

En résumé : la liturgie et plus particulièrement l'anaphore de la liturgie des *Constitutions apostoliques* représente un développement de l'anaphore apostolique conservée dans le *Règlement*. Non que le *Règlement* soit la source des *Constitutions*, l. VIII, v-xv, mais l'anaphore clémentine représente un courant indépendant de l'anaphore apostolique parallèle aux cinq courants mentionnés plus haut et, en tout état, postérieur au *Testament du Seigneur*.

IX. Le « Testament du Seigneur ». — L'idée de

Testament du Seigneur *trad. Rahmani*	Règlem. ecclés. égypt. *ms. de Vérone*
Gratias agimus tibi, Deus sancte, animarum nostrarum corroborator, vitæ nostræ donator, incorruptibilis thesaure, pater unigeniti tui *salvatoris nostri, quem ultimis temporibus misisti ad nos redemptorem et præconem tui consilii.* Consilium enim tuum est, ut salvemur per te. Tibi, Domine, confitetur cor nostrum, intellectus, anima cum omni cogitatione, ut super nos veniat, Domine, gratia tua ad assidue te collaudandum, filiumque tuum unigenitum, ac sanctum spiritum tuum nunc et semper et in sæcula sæculorum. Amen. Tu virtus Patris, gratia gentium, scientia, sapientia vera, exaltatio humilium, medicina animarum, fiducia nobis fidelibus. Tu enim es robur justorum, spes eorum qui persecutionem patiuntur, portus eorum qui jactantur, illuminator perfectorum, filius Dei vivi. Exoriri fac super nos ex tuo illo munere imperserutabili magnanimitatem, confidentiam, sapientiam, constantiam, fidem inflexibilem, spem inconcussam, scientiam spiritus tui, humilitatem, rectitudinem, ut semper nos tui famuli omnisque populus te pure collaudemus, tibi benedicamus, tibi confiteamur, Domine, omni tempore, et te supplicemus. Deinde episcopus dicat : Tu, Domine, fundator excelsorum, tu rex thesaurorum lucidorum, tu inspector Sion cælestis, rex ordinum archangelicorum, dominationum, laudum, thronorum, indumentorum, luminum, lætitiarum deliciarumque, pater regum, qui cuncta manu tua tenes et moderaris per consilium, per filium tuum unigenitum qui crucifixus est pro peccatis nostris. Tu Domine *verbum tuum*, filium tuæ mentis, filiumque tuæ existentiæ, *per quem omnia fecisti, cum in ipso complacueris, in uterum virginalem misisti. Qui eum conceptus et incarnatus fuit, apparuit filius tuus, natus ex Spiritu sancto et de virgine. Qui voluntatem tuam adimplens et præparans populum sanctum, expandit manus suas ad passionem. ut a passione* et corruptione mortis *liberaret eos qui in te sperarunt, Qui, cum traderetur passioni voluntariæ*, ut erigeret eos qui deciderunt, perditos reperiret, mortuos vivificaret, *mortem tolleret, vincula diaboli confringeret*, mentem patris perficeret, *inferos calcaret*, viam vitæ aperiret, *justos lumen versus dirigeret, confinem figeret*, tenebras illuminaret, pueros educaret, *resurrectionem manifestaret, accipiens panem* dedit discipulis suis *dicens : Accipite, manducate ; hoc meum est corpus, quod pro vobis confringitur* in remissionem peccatorum ; *quotiescumque hoc facietis, resurrectionem meam facietis. Similiter calicem vini* quod miscuit dedit *in typum sanguinis, qui, effusus est pro nobis.*	*Gratias tibi referimus, Deus,* per dilectum puerum tuum Jesum Christum *quem in ultimis temporibus misisti nobis salvatorem et redemptorem et angelum voluntatis tuæ ;* qui est *verbum tuum* inseparabile *per quem omnia fecisti et beneplacitum tibi fuit ; misisti de cælo in matricem virginis, quique in utero habitus incarnatus est et filius tibi ostensus est ex Spiritu sancto et virgine natus. Qui voluntatem tuam complens et populum sanctum tibi adquirens extendit manus, cum pateretur, ut a passione liberaret eos qui in te crediderunt, quique cum traderetur voluntariæ passioni, ut mortem solvat et vincula diaboli dirumpat et infernum calcet et justos inluminet et terminum figat et resurrectionem manifestet, accipiens panem,* gratias tibi agens, *dixit : Accipite manducate hoc est corpus meum quod pro vobis confringetur. Similiter et calicem* dicens : *Hic est sanguis meus qui pro vobis effunditur : quando hoc facitis, meam commemorationem facitis.*
La suite des deux anaphores offre le même caractère :	
Memores ergo mortis tuæ et resurrectionis tuæ offerimus tibi panem et calicem, gratias agentes tibi, qui es solus Deus in sæculum et salvator noster, *quoniam nos dignos effecisti, ut staremus coram te et tibi sacerdotio fungeremur.* Quapropter gratias agimus tibi, nos tui famuli, Domine. Populus dicat similiter. Deinde episcopus dicat : Offerimus tibi hanc gratiarum actionem, æterna Trinitas, Domine Jesu Christe, Domine pater, a quo omnis creatura et omnis natura contremiscit in se confugiens. Domine Spiritus sancte, adfer potum hunc et escam hanc sanctitatis tuæ, etc.	*Memores igitur mortis et resurrectionis ejus, offerimus tibi panem et calicem, gratias tibi agentes quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare.* et petimus ut mittas spiritum tuum sanctum inoblationem sanctæ Ecclesiæ, etc.

faire du *Règlement ecclésiastique égyptien* un extrait du *Testament du Seigneur* [1] est du nombre de celles qui ne se discutent même pas. Mais si le *Testament*, envisagé dans son intégrité, ne doit prendre que le dernier rang dans la série des documents que nous étudions ici, il n'est plus en si mauvaise posture si on détache de ce recueil factice telle ou telle pièce prise à part et qui ne peut comparaître que sous ce vocable indû de *Testament*, encore qu'elle provienne d'une collection différente, plus ancienne et autrement intitulée. Or c'est le cas pour la liturgie eucharistique insérée dans le *Testament*. Entre l'anaphore du *Règlement* et l'anaphore des *Constitutions*, vient prendre place une anaphore intermédiaire, conservée dans une version syriaque et déjà visiblement interpolée, c'est l'anaphore recueillie par le *Testament*. Pas plus que celle du *Règlement*, elle ne possède le *Sanctus*, mais, malgré ce bon témoignage, il est impossible de lui assigner un rang chronologique aussi reculé que celui qui appartient au *Règlement;* trop d'infiltrations étrangères ont pénétré l'anaphore du *Testament* et, en l'allongeant de plus du double, témoignent déjà de sa postériorité. Le simple rapprochement des deux anaphores, celle du *Règlement* et celle du *Testament*, ne permet pas de douter du fait de leur relation mutuelle: quant à la priorité, il doit suffire, pour prendre parti, de remarquer le caractère du développement du *Testament*, qui brise l'unité, bouleverse la suite des idées du *Règlement* [2].

Enfin, rappelons la comparaison établie il n'y a qu'un instant entre le *Règlement*, le *Testament* et les *Constitutions* (voir col. 2775), nous sommes dès lors en mesure de dire que la période liturgique du texte de l'anaphore mélangé d'interpolation mais encore exempt du *Sanctus* est antérieure à la période représentée par la liturgie des *Constitutions*.

X. Le « canon ecclésiastique 53 ». — Ce canon (53e du texte éthiopien, 52e du texte arabe, 64e du texte copte saïdique) reproduit, comme nous avons eu déjà occasion de le dire, la liturgie du livre VIII des *Constitutions apostoliques;* toutefois les prières sont omises, en sorte que nous n'avons qu'une sèche énumération de rubriques. On est à peu près d'accord aujourd'hui pour tenir la liturgie décrite dans ce canon comme un extrait de la rédaction actuelle ou d'une rédaction antérieure des *Constitutions* [3]. Il est aisé de rendre compte de quelques divergences par la nécessité d'adapter la liturgie du canon 53 aux usages d'un pays et d'une période déterminés.

Constitutions apostoliques [4]	Canon ecclésiastique 53
— Et mane in loco ac throno ad ipsum pertinente a ceteris episcopis collocetur, cunctis eum osculantibus osculo in Domino. Ac post lectionem Legis et Prophetarum ac Epistularum nostrarum et Actorum atque Evangeliorum ordinatus ecclesiam salutet, dicens :	— Deinde (post consecrationem episcopi) omnes eum (episcopum) osculentur osculo in Domino, et legant sacras Scripturas, et facta lectione ex Evangelio episcopus ordinatus salutet totam ecclesiam dicens :
Gratia Domini nostri Jesu Christi et caritas Dei ac Patris et communicatio Spiritus Sancti cum omnibus vobis. Ac universi respondeant :	Gratia Domini nostri Jesu Christi et charitas Dei et communicatio Sancti Spiritus sit cum omnibus vobis.
Et cum spiritu tuo	Et omnes respondeant :
	Et cum spiritu tuo
Et post salutationem, populum alloquatur verbis exhortationis (l. VIII, c. v, n. 10-12).	Et postquam hoc dixerit omnis populus dicat verba exultationis, quibus dictis alloquatur populum verbis doctrinæ.
— Universis consurgentibus diaconus in excelsum locum ascendens proclamet :	— (Et diaconus) in excelsum locum ascendens proclamet dicens :
Ne quis audientium, ne quis infidelium (l. VIII, c. vi, n. 2).	Nemo hic stet nisi fidelis.
— Prière pour les fidèles (formule) (l. VIII, c. xxi, 7).	
— Diaconus vero dicat omnibus :	— Eodem modo postquam episcopus orationem dixerit quæ pro ægrotis et aliis illic dicenda est diaconus dicat populo.
	— [diaconus dicat populo] :
Salutate vos invicem in osculo sancto;	Osculamini invicem osculo sancto;
et clerici osculentur episcopum, laici viri laicos, feminæ feminas. Pueri autem stent ad suggestum, ac diaconus alius ipsis præsit, ne inordinate se gerant; et alii diaconi deambulent inspiciantque viros ac mulieres, ne strepitus aliquis oriatur et ne quis nutum faciat vel susurret vel dormitet. Diaconi vero stent ad januas virorum et subdiaconi ad januas mulierum, ut nemo egrediatur neve aperiatur janua tempore oblationis, licet adveniat quispiam fidelis. Unus autem subdiaconus det sacerdotibus aquam ad lavandum manus, quæ res signum est puritatis animarum Deo consecratarum (l. VIII, c. xi, n. 9-12).	et omnes presbyteri osculentur episcopum, et inter laicos viri osculentur viros et feminæ osculentur feminas. Et pueri stent juxta bema et alius diaconus cum illis stet ne jurgia inter illos oriantur; et alii diaconi euntes inspiciant homines ac mulieres ne strepitus aliquis inter illos oriatur, neve inter se nutent vel circumspiciant vel dormitent. Subdiaconi stent ad januam mulierum et alii diaconi ad januam hominum, ne quis egrediatur; neque permittant ut janua aperiatur tempore oblationis vel ut ingrediatur quis per januas fidelium. Et subdiaconus afferat aquam sacerdotibus ut lavent manus in similitudinem eorum qui in animabus suis sancti sunt et... [5]
— diaconus dicat :	

[1] Rahmani, *Testamentum D. N. J. C.*, in-8°, Moguntiæ, 1899, p. xxiii sq. — [2] F. X. Funk, *Das Testament unseres Herrn*, p. 115-116. Outre Funk, on peut citer, parmi les partisans de la priorité du *Règlement* sur le *Testament*, A. J. Maclean, *The ancient Church orders*, 1910, p. 49 sq., il est d'avis que l'auteur du *Testament* aura tiré son anaphore entre l'offertoire et la fin de l'épiclèse d'une liturgie semblable, sinon absolument identique à celle du *Règlement;* P. Cagin, *Eucharistia*, a poussé l'étude de la question plus loin qu'aucun de ses devanciers, malheureusement les résultats auxquels il arrive ne sont pas exposés avec la clarté qui pouvait seule faciliter l'intelligence d'une démonstration ardue. — [3] F. E. Brightman, *op. cit.*, p. xx, xxi. — [4] Traduction F. X. Funk. — [5] La fin de la phrase éthiopienne est corrompue, mais les textes parallèles copte et arabe correspondent exactement au texte des *Constitutions*.

Constitutions apostoliques (*suite*)	Canon ecclésiastique 53 (*suite*)
Ne quis ex catechumenis, ne quis ex audientibus, ne quis ex infidelibus, ne quis ex heterodoxis; qui priorem precationem fecistis, accedite; matres, assumite pueros; ne quis contra aliquem, ne quis in hypocrisi; erecti ad Dominum cum timore ac tremore stemus ad offerendum.	— et diaconi claudant januas ne quis alius ingrediatur et dicant : Nemo catechumenorum hic stet ne forte verba audiat et participet mysterium. Nemo hic stet nisi fidelis, neque quis ex heterodoxis hic stet. Mulieres vigilate ne pueri huc illuc vagentur, vel tumultum faciant ne dies eorum fiant pauci. Nemo contra aliquem in corde suo malitiam cogitet. Nemo indignus Deo hic stet. Stent omnes in timore et tremore ut digni efficiantur opere hoc.
Quibus peractis diaconi dona ad altare admoveant episcopo, ac presbyteri a dextris illius et a sinistris stent, ut discipuli magistri assistentes; duo autem diaconi ex utraque parte altaris teneant flabellum ex tenuibus membranis aut pennam pavonis aut ex linteo et sensim abigant parva animalia volitantia, ne in calices incidant (l. VIII, c. XII, n. 2-3).	Et postea diaconus offerat panem sacrificii episcopo intra sanctuarium, et presbyteri stent a sinistris episcopi in similitudinem apostolorum qui stabant cum magistro suo. Diaconi ex utraque parte altaris stent portantes flabella ex qualicumque re pulchra confecta, vel pennis pavonis vel linteo pulchro ut abigant parva animalia volitantia ne in calicem incidant.
— et poscimus te, ut... supra hoc sacrificium mittas sanctum tuum spiritum... ut exhibeat panem hunc corpus Christi tui et calicem hunc sanguinem Christi tui (l. VIII, c. XII, n. 39). Prières pendant la communion (l. VIII, c. XII, 11-XIII, 13.)	— et hoc modo summus presbyter oret super sacrificium ut Spiritus Sanctus in illa descendat et remaneat, in panem ut fiat corpus Christi, in calicem ut fiat sanguis Christi. Deinde dicat episcopus (orationem) pro adventu Spiritus Sancti, et finita oratione[1] quæ sic dicenda est.
— Post hoc sumat et communicet episcopus, deinde presbyteri, diaconi, subdiaconi, lectores, cantores et ascetæ, et in feminis diaconissæ, virgines et viduæ; postea pueri, tuncque omnis populus ordine cum pudore et reverentia absque strepitu. Et episcopus quidem tribuat oblatam dicens : Corpus Christi; et qui recipit, respondeat : Amen; diaconus vero teneat calicem ac tradendo dicat : Sanguis Christi, calix vitæ, et qui bibit respondeat : Amen. Psalmus autem tricesimus tertius dicatur, dum reliqui omnes communicant (l. VIII, c. XIII, n. 14-16) :	— Episcopus ipse communionem primus sumat, deinde presbyteri, deinde diaconi, deinde subdiaconi, deinde lectores, et post eos populus communionem accipiat. Episcopus ministret dicens : Hic panis qui de cælo descendit, hoc est corpus Christi. Et is qui accipit dicat : Amen. Deinde diaconus præstet calicem dicens: Hic est sanguis Christi et hic est calix vitæ. Et is qui accipit dicat : Amen et Amen. Cantent psalmos donec omnes acceperint. Et postquam omnes acceperint, communio ministretur mulieribus.
— Et diaconus, quando qui psallit fecerit finem, pronuntiet : Percepto pretioso corpore et pretioso sanguine Christi agamus gratias ei, qui dignos effecit nos, ut participes essemus sanctorum ejus mysteriorum (l. VIII, c. XIV, n. 1-2). — Atque episcopus gratiarum actionem proferat : (suit le texte de la prière) (l. VIII, c. XV, n. 1-6).	— Et postquam cantores psalmorum cantum absolverint, diaconus proclamet dicens : Accepimus de pretioso corpore quod est corpus Christi, et gratias agimus ei qui nos dignos effecit ut participes essemus pretiosi et sancti mysterii. — Deinde episcopus gratias agat et oret pro illis qui manducaverunt corpus Christi et pro iis qui biberunt sanguinem Christi.
Et diaconus dicat : Deo per Christum ejus inclinate et accipite benedictionem (l. VIII, c. XV, n 6). Prière de bénédiction (n. 7-9). Et diaconus dicat : Ite in pace (n. 10).	Et cum orationem absolverit, diaconus dicat : Inclinate capita vestra Deo ut vobis benedicat. Et posteaquam illud fecerit quo benedicuntur, diaconus dicat : Abite in pace.

XI. La liturgie des « Constitutions apostoliques ». — Celui auquel nous avons cru devoir attribuer la liturgie insérée dans le livre VIII des *Constitutions apostoliques* était syrien, vivait probablement à Antioche ou aux environs, vers la limite du IVe au Ve siècle, et s'est inspiré de la liturgie qu'il voyait pratiquer dans son Église. Nous n'en pouvons douter, puisque, grâce aux catéchèses[2] de saint Cyrille de Jérusalem et aux homélies[3] de saint Jean Chrysostome à Antioche, nous connaissons suffisamment l'usage liturgique dans ces deux villes. Ces deux descriptions montrent que la *liturgie clémentine* correspond dans son plan général à la liturgie syrienne du IVe siècle. Les homélies prononcées à Antioche — peut-être devant notre auteur — prouvent le soin qu'il a apporté à conformer sa construction liturgique à ce qui se faisait par les ordres, sous les yeux et d'après l'inspiration de l'évêque Jean : nous retrouvons, en effet, dans l'usage d'Antioche, non seulement le développement de la *liturgie clémentine*, mais même des fragments de prières identiques pour le sens et parfois pour la forme aux prières de la liturgie des *Constitutions apostoliques*.

En dehors des fidèles, la messe des catéchumènes de la *liturgie clémentine* comporte quatre classes : catéchumènes, énergumènes, compétents (φωτιζόμενοι) et pénitents. Nous les retrouvons chez saint Jean Chrysostome, à l'exception des compétents, omission

[1] Le texte copte saïdique porte *finitis orationibus* et se rapporte probablement aux longues prières intercalées dans les *Constitutions apostoliques* entre l'épiclèse et la communion. — [2] Écrites à Jérusalem en 347 ou 348. Cf. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 1912, t. III, p. 273. — [3] Prononcées à Antioche entre 386 et 397. Cf. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t, III, p. 325.

facile à expliquer puisque les compétents n'existaient que pendant les quelques semaines précédant l'administration du baptême. L'évêque Jean aura pu s'autoriser de ce caractère exceptionnel pour les passer sous silence [1]. De plus, le renvoi des compétents était peut-être joint au renvoi des catéchumènes, auquel cas la prière du livre VIII, chap. VIII, serait une addition du rédacteur [2]. L'évêque d'Antioche mentionne le renvoi des énergumènes [3] et ailleurs le renvoi des énergumènes et des pénitents [4]; à propos du renvoi [5] et son texte offre avec la prière correspondante de la liturgie clémentine un parallélisme frappant (voir plus haut, col. 2759-2762) [6].

Et ce n'est pas le seul point de contact. Après la messe des catéchumènes, la *liturgie clémentine* présente la prière pour les fidèles, le baiser de paix, la préface et le *Sanctus* qu'on rencontre dans le même ordre dans la liturgie d'Antioche [7]. Ailleurs, l'évêque s'exprime plus clairement encore à propos de la prière pour les fidèles. D'une part, il énumère les demandes contenues dans cette prière : « (nous prions) pour les évêques, pour les prêtres, pour les rois, pour les supérieurs, pour la terre et la mer, pour l'air, pour toute la création [8], » d'autre part il mentionne la prière pour les malades, pour les condamnés aux mines, pour les prisonniers [9]. Or, toutes ces demandes et toutes ces catégories se retrouvent dans la liturgie clémentine, soit dans les prières d'intercession qui suivent la messe des catéchumènes (l. VIII, c. x), soit dans l'intercession qui suit la consécration (l. VIII, c. XII, n. 40-51).

Après la prière pour les fidèles et le baiser de paix, l'évêque salue le peuple : Ἡ χάρις τοῦ παντοκράτορος θεοῦ κ. τ. λ., le peuple répond : καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου. Ceci se retrouve à Antioche [10]. De même pour la préface qui, dans les *Constitutions apostoliques*, débute par l'énumération des grâces et des miracles de Dieu dans l'Ancien Testament, mention qui se retrouve dans saint Jean Chrysostome [11]; la préface s'achève par le chant du *Sanctus* dans les deux témoins : pseudo-Ignace et l'évêque Jean [12]. Dans la suite, les points de contact sont moins fréquents [13], néanmoins on doit considérer dès lors comme acquis le fait que le rédacteur de liturgie du livre VIII a pris comme base de sa composition la liturgie d'Antioche dont il a en partie forgé les rubriques et interpolé les formules [14].

Il nous reste à décrire maintenant l'usage liturgique syrien tel qu'il se dégage des témoignages concordants de Cyrille de Jérusalem, de Jean Chrysostome et du pseudo-Ignace; mais auparavant écartons une dernière difficulté.

Dans sa minutieuse analyse de la *liturgie clementine*, F. Probst s'était heurté aux chap. XI et XII, XII et XIII. A la fin du chap. XI (fin de la messe des catéchumènes), on donne le baiser de paix et voici que le chap. XII débute par cette proclamation du diacre : Μή τις τῶν κατηχουμένων, μή τις τῶν ἀκροωμένων, μή τις τῶν ἀπίστων, μή τις τῶν ἑτεροδόξων· οἱ τὴν πρώτην εὐχὴν εὐχόμενοι... προσέλθετε... μή τις κατά τινος, μή τις ἐν ὑποκρίσει. Cette proclamation survient quand les catéchumènes sont partis; en outre, les deux dernières clauses avaient leur place indiquée avant le baiser de paix. On ne s'explique pas ce qu'ils viennent faire après : *Ne quis contra aliquem, ne quis in hypocrisi.* L'explication de cette anomalie nous conduit vers un aspect presque insoupçonné de la liturgie primitive, l'élaboration des rubriques.

Disons tout d'abord que le rédacteur des *Constitutions apostoliques* avait déjà abordé au livre II, ch. LVII, une description liturgique, laquelle offre quelques différences avec celle du livre VIII. La première est rapide, ne comprend que l'indication des rites sans les formules; la deuxième donne sans les abréger les formules de toutes les prières, mais seulement depuis la fin de l'évangile. Il existe cependant entre ces deux descriptions des rapports dont il importe de bien saisir la portée.

Dans le livre II la difficulté que nous venons de rencontrer au livre VIII ne se trouve pas. Tout se suit et s'enchaîne logiquement, qu'on en juge :

Dans le livre II, le baiser de paix est à sa vraie place, après l'invitation du diacre : Μή τις κατά τινος, μή τις ἐν ὑποκρίσει; c'est donc ici qu'il faut chercher l'ordre non perturbé de la liturgie à cet endroit. Néanmoins nous avons notre profit à faire de l'apparent désordre qui règne dans la suture des chap. XI et XII du livre VIII; nous saisissons ici une rubrique en flagrant délit de formation. Le rédacteur projetait une rubrique dont il avait rassemblé les éléments, dans chap. XI, 7-12; et chap. XII, 1-3; sans doute il s'apprêtait à les disposer en bon ordre comme il a fait au livre II [15], mais, pour une raison qui nous échappe, il ne l'a pas fait. Le renvoi des catéchumènes et l'invitation du diacre μή τις κατά τινος, κ. τ. λ., au début du l. VIII, ch. XII, sont déplacés. La troisième invitation du diacre, τὰ παιδία προσλαμβάνεσθε αἱ μητέρες, est curieuse dans une proclamation diaconale, mais très compréhensible si on prend en considération le passage parallèle du livre II. Là, en effet, on lit : τὰ δὲ παιδία ἑστῶτα προσλαμβανέσθωσαν αὐτῶν οἱ πατέρες καὶ αἱ μητέρες, et la *Didascalie* est encore plus claire : *Pueri autem stent seorsum, aut patres ac matres eos ad se assumant* [16]. Comparons ce dernier texte avec l. VIII, chap. XI, n. 10 : τὰ παιδία δὲ στηκέτωσαν πρὸς τῷ ὀήματι, combiné avec l. VIII, chap. XII, n. 2 : τὰ παιδία προσλαμβάνεσθε αἱ μητέρες. On peut de même retrouver au chap. II des *Constitutions* et dans la *Didascalie* les autres rubriques du passage l. VIII, ch. XI, 7-12, et chap. XII, 1-3; par exemple, la surveillance du peuple par les diacres, le baiser de paix, la garde des portes.

Nous pouvons enfin décrire le service religieux tel que le suppose la liturgie des *Constitutions apostoliques* éclairée par l'usage d'Antioche et celui de Jérusalem [17].

« L'assistance est réunie, les hommes d'un côté, les femmes de l'autre, le clergé dans l'abside. Les lectures commencent aussitôt; elles sont coupées par des chants. Un lecteur monte à l'ambon, placé vers le milieu de l'église, entre le clergé et les fidèles, et lit deux leçons;

[1] Funk, *Die apostolischen Konstitutionen*, 1891, p. 155-161. — [2] *Ibid.*, p. 159. — [3] *De incomprehensibili Dei natura*, homil. III, 7, *P. G.*, t. XLVIII, col. 727. — [4] *In Matth.*, homil. LXXI (72), *P. G.*, t. LVIII, col. 666; *In epist. ad Corinth. II*, homil. XVIII, 3, *P. G.*, t. LXI, col. 527. — [5] *In epist. ad Corinth. II*, homil. II, 5-8, *P. G.*, t. LXI, col. 399-404. — [6] Funk, *op. cit.*, p. 157-158. — [7] *In epist. ad Corinth. II*, homil. XVIII, 3, *P. G.*, t. LXI, col. 527. — [8] *In epist. ad Corinth. II*, homil. II, 8, *P. G.*, t. LXI, col. 403. — [9] *De incomprch. Dei natura*, homil. III, 6, *P. G.*, t. XLVIII, col. 725. — [10] *Homil.*, I, *in Pentecosten*, 4, *P. G.*, t. L, col. 458-459. — [11] *Expositio in Psalm.* CXXIV, 6, *P. G.*, t. LV, col. 396. — [12] *Homil.*, VII, *In Oz.*, c. III, *P. G.*, t. LVI, col. 138. — [13] F. E. Brightman, *op. cit.*, p. 470-481 : *The liturgy of Antioch from the writings of St. John Chrysostome*, notes; Funk, *Didascalia et Constitutiones*, t. I, notes. — [14] E. Bishop, *Liturgical comments and memoranda*, dans *The journal of theological studies*, 1909, t. X, p. 592 sq.; F. E. Brightman, *Liturgica*, dans même revue, 1911, t. XII, p. 312-313; Connolly, dans *The tablet*, 30 nov. 1912, p. 863 sq. Je rappelle simplement ici la théorie de Bickell, prenant la *liturgie clémentine* comme point de départ de sa démonstration de *Mess und Pascha*. Voir *Dictionn.*, t. II, col. 1869 sq. — [15] On peut même, par l'intermédiaire du livre II, remonter plus haut, jusqu'à la *Didascalie*. Cf. E. Bishop, dans *Journal of theological studies*, 1912, t. XIV, p. 55. — [16] *Didascalie*, l. II c. LVII, 2. — [17] J'emprunte cette description à L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 1898, p. 56-63.

puis un autre monte à sa place pour chanter un psaume. Il l'exécute en *solo;* mais l'assistance reprend les dernières modulations de son chant. C'est ce qu'on appelle le répons, *psalmus responsorius*, qu'il faut distinguer avec soin de l'antiphone, psaume exécuté avec alternance de deux chœurs. L'antiphone n'existe pas encore : on ne connaît que le répons. Il doit y avoir un nombre assez considérable de lecteurs, mais on ne nous dit pas combien. La série se termine par la lecture de l'évangile, qui est faite non plus par un simple lecteur, mais par un prêtre ou un diacre. Tout le monde se tient debout pendant cette dernière leçon.

« Les lectures et les psalmodies étant achevées, les prêtres prennent la parole chacun à son tour [1] et après eux l'évêque. L'homélie est toujours précédée d'un salut à l'assistance; on y répond par l'acclamation : « Et avec votre esprit. »

« Après l'homélie, a lieu le renvoi des diverses catégories de personnes qui ne doivent pas assister aux saints mystères. On commence par les catéchumènes. Sur l'invitation du diacre, ils font une prière en silence, pendant que l'assemblée prie elle-même pour eux. Le diacre formule cette prière en détaillant les intentions et les demandes. Les fidèles lui répondent, en particulier les enfants, par la supplication : *Kyrie eleison !* Les catéchumènes se lèvent ensuite et le diacre les invite à leur tour à prier en s'associant à la formule qu'il prononce; puis il les fait s'incliner pour recevoir la bénédiction de l'évêque; après quoi, il les congédie.

« La même forme est observée pour les énergumènes, les compétents, c'est-à-dire les catéchumènes qui se disposent à recevoir le baptême, enfin pour les pénitents.

« Quand il ne reste plus dans l'église que les fidèles communiants, ceux-ci se mettent en prière. Prosternés dans la direction de l'Orient, ils entendent le diacre développer la litanie : « Pour la paix et le bien-être du « monde... Pour la sainte Église catholique et apostolique... Pour les évêques, les prêtres... Pour les bienfaiteurs de l'église... Pour les néophytes... Pour les « malades, pour les voyageurs... Pour les petits « enfants... Pour les égarés..., etc. » A toutes ces demandes on s'associe par l'invocation *Kyrie eleison !* La litanie se termine par une formule spéciale : « Sauve-nous, relève-nous, ô Dieu! par ta miséricorde. » Puis la voix de l'évêque s'élève au milieu du silence : il prononce une prière solennelle d'un style grave et majestueux.

« Ici se termine la première partie de la liturgie, celle que l'Église a empruntée à l'ancien usage des synagogues [2]. La seconde partie, la liturgie chrétienne proprement dite, s'ouvre par un salut de l'évêque suivi d'une acclamation de l'assistance. Puis, au signal donné par un diacre, les clercs reçoivent le baiser de paix de l'évêque, les fidèles se le donnent entre eux les hommes aux hommes, les femmes aux femmes,

« Alors les diacres et autres ministres inférieurs se partagent entre la surveillance et le service de l'autel. Les uns se répandent dans l'assemblée, maintiennent chacun à son rang, les petits enfants aux abords de l'enceinte sacrée, et veillent aux portes, afin que nul profane ne puisse pénétrer dans l'église. Les autres apportent et disposent sur l'autel les pains et les calices préparés pour le repas sacré; deux d'entre eux agitent des éventails pour défendre les saintes offrandes contre les insectes. L'évêque se lave les mains et revêt un habit de fête; les prêtres se rangent autour de lui, et tous ensemble ils s'approchent de l'autel. C'est le moment solennel. Après une prière faite en silence et

CONSTIT. APOSTOL., l. VIII, VI-XII	CONSTIT. APOST., l. II, LVII
I. Renvoi des catéchumènes, ch. VI. Renvoi des énergumènes, ch. VII. Renvoi des compétents, ch. VIII. Renvoi des pénitents, ch. IX.	I. μετὰ τὴν τῶν κατηχουμένων καὶ τὴν τῶν μετανοούντων ἔξοδον, ch. LVII, 14.
II. Longue litanie diaconale, ch. X.	II. προσευξάσθωσαν τῷ Θεῷ, ch. LVII, 14.
III. Baiser de paix, ch. XI, 7-10.	
IV. Rubrique sur les fonctions des diacres : *a.* Collecte des offrandes, ch. XI, 11, combiné avec ch. XII, 3. *b.* Rangement des fidèles, ch. XI, 10-11. *c.* Surveillance des portes, ch. XI, 11.	III. Fonctions des diacres : *a.* Collecte des offrandes, ch. LVII, 15. *b.* Rangement des fidèles, ch. LVII, 15.
V. Cinq proclamations par le diacre, ch. XII, 1-3; la dernière identique à celle du livre II (en regard).	IV. Λεγέτω δὲ ὁ παρεστὼς τῷ ἱερεῖ διάκονος τῷ λαῷ· Μή τις κατά τινος, μή τις ἐν ὑποκρίσει, ch. LVII, 16.
	V. Baiser de paix, ch. LVII, 17.
	VI. Litanie diaconale, ch. LVII, 18-19.
VI. Salutation (bénédiction) du peuple par l'évêque, ch. XII, 4-5.	VII. Salutation (bénédiction) du peuple par l'ἀρχιερεύς, ch. LVII, 19, suivie d'une salutation par l'évêque, ch. LVII, 20.
VII. Début de l'anaphore.	VIII. Début de l'anaphore.

[1] Ce détail est attesté, outre *Constit. apost.*, II, LVII, par le *Peregrinatio Etheriæ*.— [2] Dans la liturgie du livre II, le baiser de paix est suivi de la litanie diaconale et de la bénédiction de l'évêque décrites ci-dessus. A leur place, est indiquée une autre prière des fidèles où il doit être question de la chute d'Adam et de son renvoi du paradis. Je crois que cette prière n'est pas différente de celle que l'évêque, d'après le VIIIe livre, prononce sur les pénitents au moment de leur renvoi. Quant à la place du baiser de paix, l'ordre du VIIIe livre paraît être confirmé par saint Cyrille, qui parle de la *préface* aussitôt après le baiser de paix. Cet endroit est un de ceux où les liturgies diffèrent le plus. Dans la liturgie grecque de saint Jacques, il y a deux litanies, l'une avant, l'autre après le baiser de paix; mais après la première a lieu la procession de l'oblation et la récitation du *Credo*. La liturgie syriaque de saint Jacques est d'accord, en somme, avec saint Cyrille et le livre VIII des *Constitutions*. Dans la liturgie de Constantinople, il y a d'abord les prières des fidèles prononcées par le célébrant, puis la procession de l'oblation, la litanie diaconale, le baiser de paix et le *Credo*.

en son particulier, l'évêque fait le signe de la croix sur son front et commence :

« Que la grâce du Dieu Tout-Puissant, que l'amour « de Notre-Seigneur Jésus-Christ, que la communion « du Saint-Esprit soient avec vous tous !

« Et avec votre esprit.

« En haut les âmes.

« Elles sont avec le Seigneur.

« Rendons grâces au Seigneur!

« C'est convenable et juste.

« Oui, vraiment, il est juste de vous célébrer d'abord, « Dieu réellement existant... »

« Et la prière ecclésiastique se développe, partant de la majesté du Dieu inaccessible, passant en revue tous ses bienfaits envers la créature, énumérant toutes les merveilles de la nature et de la grâce, évoquant les grandes figures de l'ancienne alliance [1] et concluant enfin par un retour au sanctuaire mystérieux où la divinité repose au milieu des esprits, où les chérubins et les séraphins font retentir l'hymne éternel du *Trisagion*.

« Ici le peuple entier élève la voix, mêlant son chant au chœur des anges : « Saint, saint, saint est le Sei- « gneur!... » L'hymne terminé, le silence se fait de nouveau et l'évêque reprend l'eucharistie interrompue :

« Oui, vraiment, tu es saint ! » — et il commémore l'œuvre de la Rédemption, l'Incarnation du Verbe, sa vie mortelle, sa passion; à ce moment, l'improvisation de l'officiant serre de près le récit évangélique de la dernière Cène; les paroles mystérieuses prononcées d'abord par Jésus, la veille de sa mort, retentissent sur la table sainte. Puis, prenant texte des derniers mots : « Faites ceci en mémoire de moi, » l'évêque les développe, rappelant [2] la passion du Fils de Dieu, sa mort, sa résurrection, son ascension, l'espérance de son retour glorieux, et déclarant que c'est bien pour observer ce précepte et commémorer ces souvenirs que l'assemblée offre à Dieu ce pain, ce vin eucharistiques. Enfin, il prie le Seigneur [3] de jeter sur l'oblation un regard favorable et de faire descendre sur elle la vertu de son Esprit-Saint, pour en faire le corps et le sang du Christ, l'aliment spirituel de ses fidèles, le gage de leur immortalité.

« Ainsi se termine la prière eucharistique proprement dite. Le mystère est consommé. A l'appel de ses disciples, le Christ s'est rendu au milieu d'eux. Il réside sur le saint autel, sous les voiles mystiques des aliments consacrés. La prière recommence, adressée cette fois au Dieu présent, quoique invisible; ce n'est plus le diacre, ministre inférieur, c'est l'évêque lui-même, le chef de la communauté chrétienne, qui porte la parole et dirige les supplications.

« Seigneur, nous vous prions pour votre sainte Église « répandue d'un bout à l'autre du monde... pour moi « qui ne suis rien... pour ces prêtres, pour ces diacres... « pour l'empereur, les magistrats, l'armée... pour les « saints qui en tous les temps ont su vous plaire, « patriarches, prophètes, justes, apôtres, martyrs... « pour ce peuple, pour cette cité, pour les malades, « pour ceux à qui pèse l'esclavage, pour les exilés, les « prisonniers, les marins, les voyageurs... pour ceux, « qui nous haïssent et nous persécutent... pour les « catéchumènes, les possédés, les pénitents... pour la « régularité des saisons, pour les biens de la terre, pour « les absents... » Cette longue prière se termine par une doxologie à laquelle toute l'assistance répond *Amen*, ratifiant ainsi l'action de grâces et l'intercession.

« On récite ensuite le *Pater* [4], accompagné d'une nouvelle litanie diaconale, très courte, dans laquelle sont reprises quelques-unes des intentions que l'évêque vient d'énumérer dans sa longue supplication. Après la litanie, l'évêque prononce encore une bénédiction sur le peuple.

« Cette cérémonie terminée, le diacre réveille l'attention des fidèles et l'évêque dit à haute voix : « Les « choses saintes sont pour les saints ! » Le peuple répond [5] : « Un seul saint, un seul Seigneur, un seul Jésus-Christ, « pour la gloire de Dieu le Père, béni dans les siècles. « *Amen*. Gloire à Dieu au plus haut des cieux, paix « sur la terre, bonne volonté aux hommes. Hosanna au « fils de David ! Béni soit celui qui vient au nom du « Seigneur ! Le Seigneur est Dieu, il s'est manifesté à « nous. Hosanna au plus haut des cieux. »

« C'est à ce moment sans doute qu'a lieu la fraction du pain, cérémonie que les documents du IVe siècle ne mentionnent pas en termes exprès.

« La communion a lieu alors. L'évêque communie le premier, puis les prêtres, les diacres, les sous-diacres, les lecteurs et psalmistes, les ascètes, les diaconesses, les vierges, les veuves, les petits enfants, enfin toute l'assistance.

« L'évêque dépose le pain consacré dans la main droite ouverte et supportée par la gauche; le diacre tient le calice; on y boit directement. A chaque communiant l'évêque dit : « Le corps du Christ, » le diacre : « Le sang du Christ, calice de vie; » on répond : « Amen. »

« Pendant la communion, les psalmistes exécutent le psaume XXXIII : *Benedicam Dominum in omni tempore*, dans lequel les mots *Gustate et videte quia suavis est Dominus* ont un relief spécial. Voir *Dictionn.*, t. III, col. 2428 sq., au mot COMMUNION.

« La communion finie, le diacre donne le signal de la prière, que l'évêque prononce au nom de tous, puis on s'incline pour recevoir sa bénédiction. Enfin le diacre congédie l'assemblée : « Séparez-vous en paix ! »

XII. BIBLIOGRAPHIE. — *Manuscrits.* — La *liturgie clémentine* ne nous est parvenue que dans les manuscrits des *Constitutions apostoliques;* ceux-ci ayant été décrits (*Dictionn.*, t. III, col. 2742), il n'y a pas lieu d'y revenir. Si les manuscrits n'ont pas pris la peine de distinguer, pour nous la transmettre, cette liturgie, il n'en fut plus de même depuis l'invention de l'imprimerie.

Éditions. — G. Sirlet, Ἡ θεία λειτουργία τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Μάρκου... *Divina liturgia sancti... Marci... e græco sermone in latinum conversa. Clementis P. R. De ritu missæ. His accessit ex antiquissimo manuscripto codice divini horarum officii declaratio. Omnia nunc primum græce et latine in lucem editæ*, in-8°, Parisiis, 1583. — A. Daniel, *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ in epitome redactus*, in-8°, Lipsiæ, 1847-1853, t. IV, p. 748-791. — Neale, *The liturgy of St. Clément*, in-12, London, 1858. — C. E. Hammond, *Liturgies eastern and western*, in-12, Oxford, 1878, p. 3-23. — Maskell, *Ancient liturgy of the Church of England*, 3e édit., in-8°, Oxford, 1882, p. 281-293. — F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, in-8°, Oxford, 1896, t. I, p. 3-27. — H. Lietzmann, *Klementinische Liturgie*, dans *Kleine Texte für*

[1] La formule des *Constitutions apostoliques* énumère, dans l'ordre historique, un certain nombre de miracles de l'Ancien Testament. Elle s'interrompt tout à coup et tourne court, après avoir rappelé la chute des murs de Jéricho au temps de Josué. Une coupure si brusque ne pouvait être de règle ni même d'habitude. — [2] C'est ce qu'on appelle, en langage technique, l'*anamnèse*. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1880. — [3] C'est l'*epiclèse*, ou invocation de l'Esprit-Saint. — [4] La place du *Pater* n'est pas la même dans tous les documents. La liturgie des *Constitutions apostoliques* l'omet complètement; saint Cyrille le place à cet endroit. — [5] C'est la formule des *Constitutions apostoliques*. Saint Cyrille ne donne que le commencement : εἷς ἅγιος, εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός.

theologische und philologische Vorlesungen und Uebungen, Bonn, 1910. — H. Leclercq, *Introduction*, dans F. Cabrol et H. Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. II.

Traductions. — Le Brun, *Explication de la messe*, in-8°, Liége, 1777, t. III, p. 76-98 — Th. Brett, *A collection of the principal liturgies used by the christian Church in the celebration of the holy eucharist, particularly the ancient, viz. the Clementine as it stands in the book called the Apostolic Constitutions... translated into English*, 1re édit., London, 1720; 2e édit., 1838. — Neale and Littledale, *The liturgies of St. Mark, St. James, St. Clement, St. Chrysostome, St. Basil, or according to the use of the Churches of Alexandria, Jerusalem, Constantinople and the formula of the apostolic Constitutions*, in-8°, London, 1859; 2e édit., 1868; *Ante-Nicene christian library*, Edinburgh, 1870, t. XVII.— F. E. Warren, *Liturgy and ritual of the Ante-Nicene Church*, London, 1897, p. 278-306; 2e édit., 1912, p. 257-282. — R. H. Gresswell, *The liturgy of the apostolic Constitutions*, London, 1900, p. 36-73. — F. Probst, *Die Liturgie der ersten drei christlichen Jahrhunderte*, in-8°, Tübingen, 1870, p. 258-275.

Travaux. — H. Achelis, *Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts. I. Die Canones Hippolyti*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1891, t. VI, fasc. 4. — G. Bickell, *Die Entstehung der Liturgie an der Einsetzungsfeier*, dans *Zeitschrift für kathol. Theol.*, 1880, t. IV, p. 90-112; *Liturgie*, dans F. X. Kraus, *Realencyklopädie der christlichen Alterthümer*, t. II, p. 313 sq. — E. Bishop, *Liturgical comments and memoranda*, II, VIII, dans *The journal of theological studies*, 1909, t. X, p. 592-602; 1912, t. XIV, p. 23 sq. — F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western, being the texts original or translated of the principal liturgies of the Church edited with introductions and appendices*, Oxford, 1896, t. I, p. XVII-XLVII; *The sacramentary of Serapion of Thmuis*, dans *The journal of theological studies*, 1899-1900, t. I, p. 83-110, 247-277; *Liturgica*, dans même revue, 1911, t. XII, p. 302 sq. — Brückner, *Ueber die Zusammensetzung der Liturgie im achten Buch der apostolischen Konstitutionen*, dans *Theologische Studien und Kritik*, 1883, t. LVI, p. 1-32. — C. J. Bunsen, *Analecta ante-nicæna*, in-8°, London, 1854, t. III, p. 31 sq. — F. Cabrol, Anamnèse, Anaphore, Canon de la messe, dans *Dictionn.*, t. I, col. 1880 sq.; t. II, col. 1847 sq. — P. Cagin, *L'eucharistia, Canon primitif de la messe ou formulaire essentiel de toutes les liturgies*, in-8°, Paris, 1912. — F. H. Chase, *The Lord's prayer in the early Church*, Cambridge, 1891. — XXX, *Clementine liturgy (On the)*, dans *The Church quarterly review*, 1882, t. XIV, p. 37-57. — R. H. Gresswell, *The liturgy of the eighth book of the apostolical Constitutions commonly called the Clementine liturgy*, in-8°; London, 1900. — M. De Lacy O'Leary, *The apostolical Constitutions and cognate documents*, London, 1906. — G. Drews, *Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in der römischen Messe*, in-8°, Tübingen, 1902; *Studien zur Geschichte des Gottesdienstes und des gottesdienstlichen Lebens. II-III. Untersuchungen über die sogen. clementinische Liturgie im VIII Buch der apostolischen Konstitutionen. I. Die clementinische Liturgie in Rom*, in-8°, Tübingen, 1906; cf. F. X. Funk, dans *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, 1907, t. XXXIII, col. 105-107; C. W., dans *Historisches Jahrbuch*, 1907, t. XXVIII, p. 166; P. Dörfler, dans *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, 1907, t. XXI, p. 49-52; R. Knopf, dans *Deutsche Literaturzeitung*, 1907, t. XXVIII, col. 1300-1301; J. Zeller, dans *Allgemeines Literaturblatt*, 1907, t. XVI, col. 391-303; J. Luitpoldt, dans *Theologisches Literaturblatt*, 1908, t. XXIX, col. 5-7; H. de Jongh, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1908, t. IX, p. 544-547; F. Kattenbusch, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1908, t. XXXIII, col. 333-335; H. Koch, dans *Theologische Revue* (Munster), 1908, t. VII, col. 182-184; F. E. Brightman, dans *Journal of theological studies*, 1911, p. 312 sq.; E. Bishop, dans même revue, 1912, octobre. — J. B. Drey, *Neue Untersuchungen über die Constitutionen und Canones der Apostel*, in-8°, Tübingen, 1832. — L. Duchesne, *Origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie avant Charlemagne*, 2e édit., Paris, 1898, p. 55-63. — J. E. Field, *The apostolic liturgy and the Epistle to the Hebrews*, in-8°, London, 1882. — A. Fortescue, *Mass (The liturgy of the)*, dans *The catholic encyclopædia* (New York), 1910, t. IX, 790-800; *Liturgy*, dans même recueil, t. IX, p. 306-313; *The mass. A study of the Roman liturgy*, in-12, London, 1912. — F. X. Funk, *Die apostolischen Konstitutionen*, in-12, Rottenburg, 1891; *Das achte Buch der apostolischen Konstitutionen und die verwandten Schriften neu untersucht*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1893, p. 605-666; réimprimé dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, 1899, t. II, p. 347-372; *Untersuchung über die Liturgie der ägyptischen Kirchenordnung*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1898, p. 513-547; *Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften*, in-8°, Mainz, 1901; *Zum achten Buch der apostolischen Konstitutionen und die verwandten Schriften*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1902, p. 223-237; *Die ägyptische Kirchenordnung*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1906, p. 1-27, réimprimé dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, 1907, t. III, p. 381-401. — A. Gastoué, Antioche (*Liturgie d'*), dans *Dictionn.*, t. I, col. 2427 sq. — C. E. Hammond, *Liturgies eastern and western*, in-12, Oxford, 1878. — F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, in-8°, Leipzig, 1897, t. II, p. 347-352. — P. Kleiner, *Bemerkungen zur Komposition der Klemensliturgie*, dans *Theologische Studien und Kritik*, 1883, t. LVI, p. 33-59. — Kliefoth, *Liturgische Abhandlungen*, 1858, t. IV. — O. C. Krabbe, *Ueber den Ursprung und den Inhalt der apostolischen Constitutionen des Clemens Romanus*, in-8°, Hamburg, 1829. — H. Leclercq, Canons apostoliques et Constitut. apostoliques, dans *Dictionn.*, t. II, col. 1910 sq.; t. III, col 2732. — J. B. Lightfoot, *The apostolic Fathers*, part. I. *St. Clement of Rome*, in-8°, London, 1890, t. I, p. 382-396. — A. J. Maclean, *The ancient Church orders*, in-8°, Cambridge, 1910. — A. Petrovsky, *Liturghiia po novootkrytomu pamiatniku « Testamentum Domini nostri Jesu Christi »* (La liturgie dans le document découvert : Test. D. N. J. C.), dans *Kristianskœ Tchténie* (Lecture chrétienne), 1904, t. I, p. 473-482. — F. Probst, *Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderten*, in-8°, Tübingen, 1871; *Liturgie der ersten drei christlichen Jahrhunderte*, in-8°, Tübingen, 1870; *Die antiochenische Messe nach den Schriften des heil. Joh. Chrysostomus*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1883, t. VII, p. 250-303; *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*, in-8°, Münster, 1893; *Die abendländische Messe*, in-8°, Münster, 1896. — E. Rahmani, *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, in-8°, Moguntiæ, 1899. — Rauschen, *Eucharistie und Busssacrament*, 1908; trad. franç., *L'eucharistie et la pénitence*, par M. Decker et E. Ricard, in-12, Paris, 1910. — Reimold, *Die angeblichen apostolischen Liturgien aus historisch-kritischen Geschichtspunkte betrachtet*, Heidelberg, 1831. — F. S. Renz, *Geschichte des Messopfer-Begriffs*, 2 vol. in-8°, Freising, 1901. — S. Salaville, *La liturgie décrite par S. Justin et l'épiclèse*, dans *Échos d'Orient*, 1909, t. XII, p. 129-136. — Schmiedel, *Lehrbuch der Liturgik*, 1900, t. I. — W. F. Skene, *The Lord's supper and the Passover ritual*, trad. de *Mess und Pascha* de Bickell, Edinburgh, 1891. — F. Skutsch, *Ein neues Zeuge der altchristlichen Liturgie*, dans *Archiv*

für Religionswissenschaft, t. XIII, p. 291-305. — Ch. A. Swainson, *The Greek liturgies, chiefly from original authorities*, in-8°, London, 1884. — F. E. Warren, *The liturgy and ritual of the ante-nicene Church*, London, 1897; 2e édit., 1812. — C. Weyman, *Liturgisches aus Novatian*, dans *Historisches Jahrbuch*, 1908, p. 575-582. — R. M. Wolley, *The liturgy of the primitive Church*, in-8°, Cambridge, 1910. — J. Wordsworth, *The ministry of grace*, in-8°, London, 1901. — Wrède, *Untersuchungen zum ersten Clemensbriefe*, in-8°, Göttingen, 1891.

H. Leclercq.

CONSTRUCTIONS. Voir Écoles locales de construction.

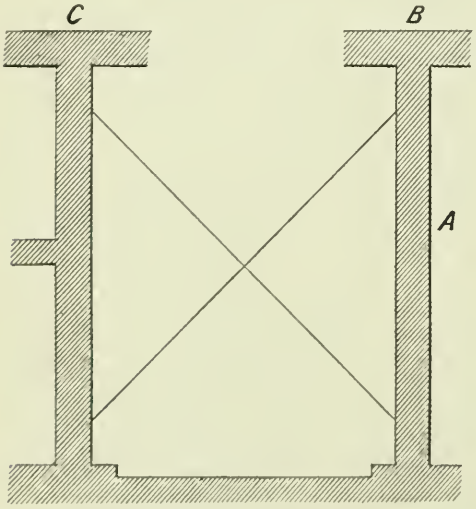
CONTAKION. Voir Kontakion.

CONTESTATIO. Voir Gallicane (*Liturgie*) et Préface.

CONTINENCE. Voir Chasteté, t. III, col. 1145.

CONTRA VOTUM. Voir *Dictionn.*, t. II, col. 1029.

CONTREFORTS. En général, les Romains ne faisaient usage des contreforts que lorsqu'ils ne pouvaient s'en dispenser. Dans la consolidation des voûtes aussi bien que dans toutes les parties de la bâtisse, ils évitaient les ouvrages auxiliaires; au lieu d'élever des massifs spécialement affectés au rôle de



3260. — Contreforts à l'intérieur.
D'après Cholsy, *L'art de bâtir chez les Romains*, p. 94, fig. 55.

contreforts, c'est-à-dire des massifs servant à la stabilité de l'édifice sans concourir à ses usages, ils cherchaient à maintenir les voûtes par un groupement convenable des diverses parties d'une même construction. Avec une obstination et une habileté au moins égales, ils sont arrivés dans leurs plus fameux édifices, tels que les Thermes de Caracalla, de Dioclétien, de Titus, le Palatin, etc., à éluder les ouvrages destinés à assurer la stabilité des voûtes; presque tous les massifs qui remplissaient ces fonctions sont en même temps utilisés au profit des services intérieurs auxquels le monument est destiné.

Lorsqu'ils voulaient maintenir les voûtes d'arête d'une salle rectangulaire, au lieu de faire partir les arêtes des angles mêmes de la salle, ce qui eût exigé des contreforts en saillie, ils plaçaient la naissance A des arêtes à une certaine distance des murs extérieurs B, C (fig. 3260), de la sorte la partie extrême des murs de refend faisait l'office de contrefort; et, pourvu que la salle fût plus étroite que longue, on pouvait concilier cet avantage avec ceux qui s'attachent à l'emploi des voûtes d'arête sur plan carré : mais en même temps le contrefort se trouvait transporté du dehors au dedans de l'édifice et formait une partie des murs intérieurs, de sorte que l'espace utile se trouvait accru sans surcroît de dépense. Cette disposition est commune dans les édifices, presque partout où l'on rencontre des pénétrations de berceaux, mais même, soit calcul, soit routine, dans quelques chambres des catacombes.

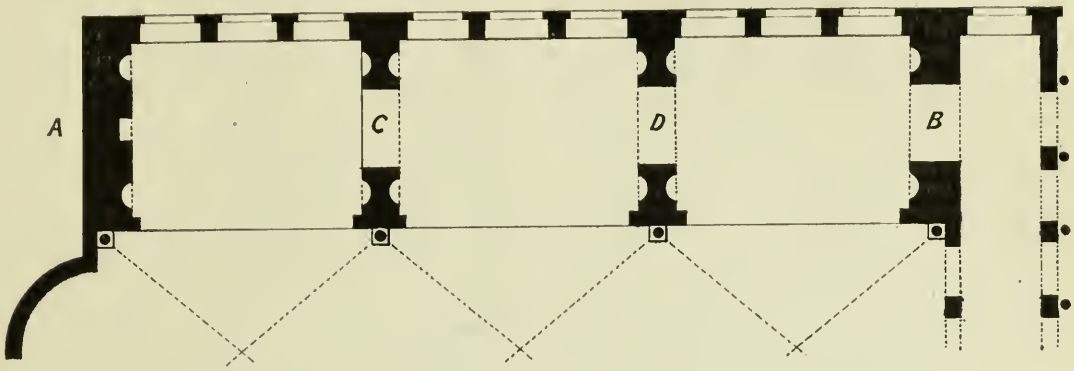
« La même idée se présente sous un aspect différent dans le plan de la basilique dite de Constantin; les voûtes d'arête de la nef centrale avaient une portée trop grande pour qu'on pût les abandonner à elles-mêmes sans les épauler par d'épais contreforts; ces contreforts, ce sont les murs transversaux marqués par les lettres A, B, C, D, dans le croquis (fig. 3261). Mais, au lieu de laisser à ces murs de butée A, B, C, D, la forme d'éperons adossés aux piédroits de la grande voûte d'arête, on jeta de l'un à l'autre des voûtes en berceau, et l'on utilisa comme nef latérale l'espace AB qu'ils comprenaient entre eux. Ainsi, les contreforts cessaient d'être un accessoire encombrant au pourtour des édifices; ce n'étaient plus, à proprement parler, des ouvrages spéciaux de soutènement, et l'on rentrait dans le cas ordinaire où les diverses parties d'un monument se contre-butent mutuellement sans exiger de consolidation étrangère. Pourtant, lorsqu'ils avaient le choix des moyens, les architectes romains préféraient instinctivement le parti le plus simple, qui consiste à exagérer l'épaisseur des piédroits, sauf à pratiquer dans les masses de larges cellules rendant l'exagération d'épaisseur moins coûteuse; le Panthéon d'Agrippa est ainsi construit [1]. »

Les barbares, en succédant aux Romains, tentèrent de mettre en pratique leurs méthodes de construction, mais faute d'ouvriers assez instruits pour comprendre le pourquoi des méthodes employées jusqu'alors, voyant des voûtes d'arête et voulant en faire d'autres, cherchant à imiter les basiliques latines, mais procédant à contresens, ils essayèrent à voûter pour commencer les nefs latérales, ce qui les conduisit fatalement à résister extérieurement à la poussée de ces voûtes par des renforts de maçonnerie auxquels ils donnèrent d'abord l'apparence de colonnes ou demi-cylindres engagés dans la muraille, puis bientôt de piliers carrés montant jusqu'aux corniches. Parmi les contreforts les plus anciens du moyen âge, on peut citer ceux qui maintiennent les murs de Saint-Remi de Reims (xe siècle). Ce sont des demi-cylindres [2] consolidant les murs des collatéraux au droit des poussées des voûtes, et les murs de la nef centrale au droit des formes de la charpente, car alors la nef centrale n'était point voûtée. Ces contreforts primitifs sont couronnés soit par des cônes, soit par des chapiteaux qui souvent ne portent rien. La forme cylindre fut bientôt abandonnée dans le nord pour les contreforts, tandis que cette forme persista dans l'ouest jusque vers le milieu du XIIe siècle.

Chez les Byzantins, les contreforts ne présentent aucune saillie sur la face extérieure de l'édifice : le mur d'enceinte a son parement externe entièrement lisse, et les contreforts sont, pour ainsi dire, des murs

[1] A. Cholsy, *L'art de bâtir chez les Romains*, in-4°, Paris, 1873, p. 95. Cf. Viollet-le-Duc, *Dictionnaire raisonné de l'architecture française*, in-8°, Paris, 1861, t. IV, p. 284. — [2] Viollet-le-Duc, *op. cit.*, t. IV, p. 284, fig. 1.

de refend qui s'élèvent au-dessus de la terrasse des collatéraux pour maintenir la coupole [1]. A Sainte-Sophie, les grandes niches qui, sur deux faces, soutiennent la poussée de la coupole, suffisent à tout ce qu'on peut attendre d'elles; au contraire, les arcs formerets opposés également l'un à l'autre n'ont qu'une stabilité restreinte et seraient incapables de maintenir à eux seuls l'effort de poussée qui se développe dans leur direction; c'est pourquoi on leur a associé de vigoureux



3261. — Contreforts de la basilique de Constantin.
D'après A. Choisy, *L'art de bâtir chez les Romains*, p. 95, fig. 56.

contreforts composés chacun de deux éperons solidaires et inégalement épais. L'éperon le plus épais bute directement contre l'arc doubleau D, principal organe, par où le poids de la voûte se résout en poussées; l'autre éperon F est adossé au pendentif lui-même, et le garantit contre tout effet de recul. Voir *Dictionn.*, t. II, col. 1422, fig. 1764, 1765.

H. Leclercq.

CONVERSION. Le drame qui s'est passé dans la conscience d'une multitude de ceux qui abandonnèrent le culte des idoles pour celui du vrai Dieu a reçu dès l'antiquité le nom expressif de *conversio*.

Déjà Tertullien dit en parlant de saint Paul : *conversionis suæ de persecutore in apostolum* [2], et il reproche aux sectes hérétiques de n'avoir aucun souci de la conversion des païens, mais seulement de la chute des fidèles : *negotium hæreticis non ethnicos convertendi sed nostros evertendi* [3]. Saint Cyprien préciserait encore ce sens, si c'était nécessaire, en écrivant ces mots : *convertatur unusquisque a via sua mala* [4]. Cette conversion est non seulement un retour vers Dieu, c'est aussi un attrait vers la pénitence : *se ad Deum tota mente convertat*, écrit Lactance [5], et Rufin, traduisant Origène : *est conversio qua quis ad Deum convertitur* [6]; enfin saint Augustin : *quod instituit a cultu divinæ religionis aversio, abstulit ad unum verum Deum sanctumque conversio* [7]; *hæc in unum Deum ab hujusce mundi conversio* [8], et saint Hilaire : *conversioni homo subjacet..., qui usque ad finem in omnibus Dei operibus permanserit* [9]. Voici de nouveau la pénitence. Saint Jérôme : *celata virtus... de conversionis ac pœnitentiæ incunabulis assumenda* [10], saint Gaudence : *conversionem pœnitentis amplectitur* [11], saint Martin de Braga : *ut det illi Dominus conversionem in pœnitentiam* [12].

Un peu tard, la « conversion » s'entend du choix et du séjour dans la vie cléricale et principalement dans l'état monastique. En 511, le concile d'Orléans parle des *clerici fideliter convertuntur et fidem catholicam integre confitentur* [13], et saint Grégoire Ier, qui emploie la langue des monastères dont le pontificat ne l'a pas éloigné, écrit : *cum magnis lacrimis... habitum conversionis appetit* [14]; *non poterant ea ipsa monasteria... ad conversionem homines tantummodo habere* [15]; *ex monachicæ conversionis statu* [16]. Cassiodore, autre moine, s'exprime ainsi : *conversionis meæ tempore* [17]; saint Césaire d'Arles, dans la Règle monastique dont il est l'auteur : *si quis ad conversionem venerit* [18]; le concile d'Orléans de 511 : *monachus si in monasterio conversus vel pallium comprobatus fuerit accepisse* [19]; celui de 549 : *illæ, quæ in domibus propriis, tam puellæ quam viduæ, commutatis vestibus convertuntur* [20]; saint Benoît : *non convertenti ex servitio præponatur ingenuus* [21]; le pape Sirice emploie le terme dans le sens plus large de la cléricature en général : *qui vere jam ætate grandævus, melioris propositi conversione ex laico ad sacram militiam pervenire festinat* [22].

Cette conversion monastique s'accomplissait par la promesse ou plutôt l'engagement formel de s'agréger sans réserve et sans retour au monastère par une promesse qui constitue entre la communauté et le récipiendaire un véritable contrat portant, d'une part, sur l'admission, d'autre part, sur l'assimilation. En effet, la promesse faite par le récipiendaire porte sur la *conversatio morum* comme engagement essentiel dont les promesses de stabilité et d'obéissance ne sont que le complément de l'efflorescence. C'est la

[1] A. Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins*, in-4°, Paris, 1883, p. 136. — [2] Tertullien, *Adv. Marcionem*, l. V, c. II, édit. Œhler, p. 573. — [3] Tertullien, *De præscript.*, c. XLII, édit. Œhler, p. 42. — [4] S. Cyprien, *Testimonia*, l. I, c. II. On peut citer encore le pseudo-Cyprien, *Ad Novatianum*, c. XIV : *si conversus fuerit facinorosus ab omnibus facinoribus*; c. XVII : *convertite vos et redite ab impietatibus vestris*. — [5] Lactance, *De divin. institut.*, l. VII, c. XVII, dans *Corp. script. lat. Vind.*, édit. Brandt, t. XIX. — [6] Rufin, *Homil. Origenis in Josuë*, XIV, 2; encore Optat de Milève, *De schism. donastit.*, l. III, c. XI, édit. Zwisza, p. 98 : *qui ad Deum se conversum esse professus est*; l. V, c. X, p. 141 : *renuntiaveras diabolo et ad me conversus fucras*. — [7] S. Augustin, *De civitate Dei*, l. VII, c. XXXIII, *P. L.*, t. XLI, col. 221. — [8] *Ibid.*, l. X, c. XXXII, *P. L.*, t. XLI, col. 312. — [9] S. Hilaire, *In Matth.*, IV, X, *P. L.*, t. IX, col. 934. — [10] S. Jérôme, *Epist.*, LXXVII, 2, *P. L.*, t. XXII, col. 691. — [11] S. Gaudence, *Serm.*, IV, *P. L.*, t. XX, col. 867. — [12] S. Martin de Braga, *Sentent. Patrum*, n. 108. — [13] *Conc. Aurelian.*, 511, édit. Maassen, p. 5, lig. 10; cf. *Concil. Arelat.*, 524, p. 37, lig. 3; *Conc. Aurelian.*, ann. 538, p. 75, lig. 3; ann. 549, p. 103, lig. 14. — [14] S. Grégoire le Grand, *Epist.*, l. III, ep. XXXIX, LXIV; l. IX, ep. CXLIV; l. XI, ep. XV. — [15] S. Grégoire le Grand, *Epist.*, l. III, ep. LXIV. — [16] S. Grégoire le Grand, *Epist.*, l. IX, ep. CXLIV. — [17] Cassiodore, *De artibus*, c. VII, p. 144. — [18] Césaire d'Arles, *Regula monachor.*, c. I; de même saint Grégoire, *Epist.*, l. VII, ep. XX; l. IX, ep. VII : *ingredientibus monasterium convertendi gratia*. — [19] *Conc. Aurelian.*, 511, p. 7, lig. 12. — [20] *Conc. Aurelian.*, 549, p. 107, lig. 7. — [21] S. Benoît, *Regula*, c. II. — [22] S. Sirice, *Epist.*, XIV, *P. L.*, t. XIII, col. 1143.

conversatio qui implique le long et difficile travail de perfectionnement moral dont les deux promesses complémentaires ne feront que faciliter l'effort et assurer l'acquisition. C'est un des aspects originaux de l'institution bénédictine que le souci de réformer l'être moral et de le mettre hors d'état de dissiper l'acquisition une fois faite. Stabilité et obéissance apparaissent comme des sauvegardes imposées à l'homme contre sa propre faiblesse, contre les retours possibles de l'esprit mondain. Désormais, le converti a contracté un enrôlement qui l'entraîne et voué une soumission qui le protège.

Le triple engagement pris par le converti nous est connu pour le monastère de Schenoudi à Atripé (voir *Dictionn.*, t. II, col. 3116) et il a un caractère un peu différent de celui que nous lui reconnaissons en Occident; de même la conception de Cassien pour la *conversatio morum* diffère de la conception de saint Benoît. Il serait infiniment utile de posséder la rédaction même adoptée par saint Benoît pour la *promissio*. Un texte d'Albi publié par Martène, dans son *De antiquis monachorum ritibus*, l. V, c. IV, n. 10, 12, nous fait connaître une *promissio* rédigée en forme de questionnaire qui nous rapproche certainement de la primitive formule bénédictine avec laquelle elle coïncide par la triple mention : stabilité, conversion des mœurs et obéissance. Il faut ensuite attendre le VIIIe siècle et même un peu plus tard, pour rencontrer des rédactions plus ou moins variées d'une formule où la *conversatio morum* est passée sous silence : « à Flavigny en Bourgogne (début du VIIIe siècle), à Reichenau, colonie franque en pays aléman, ailleurs encore en France, une *petitio* et une *promissio* connexes, dont l'une mentionne l'obéissance et la *stabilitas conversationis*, l'autre l'obéissance seulement; — à Albi, une *promissio* conservée à la suite du texte pur indiqué par Martène, mais d'une inspiration profondément différente : l'engagement ne porte que sur l'obéissance *vel* (= *et*) *caritatem;* — à Saint-Gall, centre aléman, une série de promesses personnelles codifiées vers l'an 800, et consignées jusqu'en 830-850. Sous cette forme invariable : *obedientia, stabilitas;* — en Bavière de même, une promesse de *stabilitate et obedientia*, incluse dans un ordo réformé du commencement du IXe siècle; — enfin au Mont-Cassin, pour le VIIIe siècle, l'*exemplum promissionis*, communiqué par Paul Diacre à Charlemagne, selon lequel les moines de la restauration de l'abbé Pétronax (vers 717) notifiaient par écrit, la tradition de la *petitio* ayant été perdue : *omnibus diebus meis... amodo et deinceps perseveraturum et in omni obedientia... obediturum.* Toutes ces données, que renforcent nombre de survivances tardives, particulièrement en France, manifestent l'oubli général de la promesse spéciale de la *conversatio morum;* et cet oubli est contemporain, autant qu'on peut voir, des débuts mêmes de l'établissement en France de la règle de saint Benoît : la *Regula ad virgines* de Donat de Besançon et la *Regula Magistri*, l'une et l'autre du VIIe siècle et rédigées sous l'influence du code bénédictin, n'admettent déjà que les vœux d'obéissance et de stabilité. Comment expliquer ce grave changement apporté à la pensée et à la volonté du législateur, changement d'autant plus étrange au premier abord, que la recension interpolée de la règle bénédictine, celle qui a eu cours presque partout aux VIIe et VIIIe siècles, a respecté le texte authentique du chapitre LVIII ? Une seule réponse est possible, et d'ailleurs assez simple : on ne comprenait plus la vieille expression ascétique *conversatio morum* (= *conversatio ethica*); on l'a donc laissée tomber sans autre intention, et on a élargi la notion de l'obéissance pour y faire entrer toutes les obligations monastiques, non pas toutefois sans y mêler souvent des considérations tirées du droit barbare qui rapprochaient sensiblement le vœu d'obéissance du serment profane de fidélité.

« A partir de la fin du VIIIe siècle, nous assistons au retour de la profession tripartite, sous cette forme : stabilité, *conversio morum* et obéissance. Paul Diacre paraît avoir donné l'impulsion dans son commentaire; saint Benoît d'Aniane et Smaragde de Saint-Mihiel assurèrent le succès du mouvement au temps de Louis le Pieux. A Saint-Gall, la formule rectifiée commence d'être employée en 830, et elle demeure seule en usage; vers 850, la Règle l'emportait définitivement sur la Coutume; c'est par l'étude de la règle bénédictine que Paul Diacre fut amené à renouer le fil de la tradition, et c'est par respect pour la pensée du législateur que Benoît d'Aniane travailla à la réforme monastique. On ne faisait d'ailleurs que réaliser un vœu implicite de Charlemagne, qui s'était préoccupé de restaurer le texte ancien de la règle bénédictine. Pourtant ce rétablissement de la formule à trois membres n'alla pas sans une modification notable : *conversio*, comme on l'a vu, prenait la place de *conversatio* dans le second membre. Quel fut le motif de cette substitution ? Sans doute le même qui fit supprimer le terme *conversatio* durant la période précarolingienne : il était jugé obscur; mais cette fois il était remplacé non sans bonheur par un autre terme matériellement peu différent et, sinon aussi plein de sens, du moins retenant l'essentiel de la même pensée ascétique, puis surtout parfaitement clair : la *conversatio* suppose la *conversio*, mais la *conversio* à son tour a pour conséquence la *conversatio;* les deux idées forment un groupe lié. Le mérite de saint Benoît d'Aniane, qui a sauvegardé par ce léger artifice l'héritage antique, est réel. Si l'on veut apprécier au juste la distance qui sépare sa réforme du point de vue des moines francs du VIIIe siècle, il faut placer en regard de la *petitio monachorum* de Flavigny la propre *petitio* de Smaragde, doublant conformément à la règle la promesse orale, et rédigée selon l'esprit même de l'abbé de Cornelimunster : l'une est une formule du droit barbare qui exténue l'idée chrétienne et monastique d'obéissance; l'autre, d'une rhétorique un peu exagérée, exprime néanmoins le plus pur ascétisme bénédictin [1]. »

Quant au terme de *conversi* attribué dans les monastères à une catégorie de serviteurs appelés aussi *laici, oblati, donati* (frères convers, lais, donnés), il nous reporte à l'époque du moyen âge et on l'a appliqué alors à des laïques pieux qui se donnaient à un monastère pour en recevoir le vivre et le couvert en échange de leurs services manuels. Comme ces hommes ne pouvaient jouir du rang et du titre de *monachi*, le terme de *conversi* leur fut imposé et leur resta.

H. LECLERCQ.

CONVOCATION. Voir CLOCHES, col. 1954.

COOPERTORIUM. Voir CORPORAL.

COPENHAGUE (MANUSCRIT LITURGIQUE A). **1324**, *Epistolarium et Evangeliarium*, XIe-XIIe siècle [2]. Voir les variantes dans A. Birch, *Quatuor Evangelia*

[1] A. Wilmart, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, 1913, t. III, p. 220-222. Cf. *Studien zur benediktinischen Profess.*, Ild. Herwegen, *Geschichte der benediktinischen Professformel*, in-8°, Munster, 1912. —

[2] Ch. Graux, *Notices sommaires des manuscrits grecs de la grande bibliothèque royale de Copenhague*, in-8°, Paris, 1879.

græce cum variantibus a textu lectionibus codicum mss. bibliothecæ Vaticanæ, in-4°, Hauniæ, 1788, p. XCII; A. Birch, *Variæ lectiones ad textum Actuum apostolorum, Epistularum catholicarum et Pauli e codd. græcis mss. bibliothecæ Vaticanæ*, etc., *collectæ et editæ*, in-8°, Hauniæ, 1798, p. CVI.

H. LECLERCQ.

COPIATÆ. Voir FOSSORES.

COPIES DES PEINTURES DES CATACOMBES. Le 31 mai 1578, un affaissement du sol romain révéla l'existence de galeries souterraines sous la *vigna Sanchez*, à droite de la *via Salaria nova;* ce fut par le cimetière *dei Jordani* que commença l'exploration des catacombes. Baronius nous a conservé le souvenir de la stupéfaction que cette découverte causa aux contemporains : *Mirabile dictu : vidimus, sæpiusque lustravimus Priscillæ cœmeterium* (c'était alors le vocable en faveur), *haud pridem inventum atque refossum via Salaria tertio ab Urbe lapide : quod nullo magis proprio vocabulo dixerimus præ ejus amplitudine, multisque atque diversis ejusdem viis, quam subterraneam civitatem... Obstupuit Urbs, cum in suis suburbiis abditas se novit habere civitates christianorum tempore persecutionis olim colonias, modo autem sepulchris tantum refertas; et quod legebat in chartis vel videbat ex aliis cœmeteriis aliqua solum ex parte reclusis, tunc plenius intellexit : quæ enim de iisdem apud sanctum Hieronymum vel Prudentium legerat, suis ipsius oculis intuens, vehementer admirabunda spectavit* [1].

La première surprise passée, les antiquaires accoururent. Un des premiers et des plus empressés fut un dominicain espagnol, Alfonso Chacon, qui s'était acquis une réputation de savant dont la postérité a fait assez bon marché. Sous son nom latinisé de Ciacconio [2], celui-ci entreprit l'étude des fresques de la catacombe *dei Jordani*, ainsi qu'en témoigne son ami Jean L'Heureux (Macarius) : *Qui vir si quid erat quod faceret ad sacram antiquitatem, libens invisebat, et pictoribus adhibitis delineabat; atque inter alia cœmeterium illud via Salaria quod Priscillæ esse creditur* [3], *repertum et recognitum anno 1578... perlustrarat et omnes picturas loci illius expressas in librum redegerat* [4]. Le volume composé de ces croquis et de beaucoup d'autres fut illustré de quelques notes de la main de Ciacconio qui s'en tint là et ne publia pas ces dessins, qui prirent place dans sa collection. Son manuscrit entra depuis à la bibliothèque Vaticane où il porte la cote *Vat. 5409* [5].

Sur ces entrefaites, un jeune Flamand antiquaire, Philippe de Winghe, vit le recueil composé par les soins de Ciacconio et constata l'inexactitude des copies qui s'y trouvaient : *si quæ alia noverat aut suspicabatur esse, ut sunt multa vel occlusa vel neglecta : et imagines, uti suis oculis viderat, fideliter et coloribus et figuris veris exprimebat, cum diceret in picturis Ciacconii pictores quos adhibuerat plus sibi indulsisse quam par erat, dum nimium properant, vel non satis figuras observant. Volebat autem Philippus omnia quantum fieri poterat, archetypo respondere, et fidelis esse testis rei antiquæ* [6]. Mais de Winghe mourut à Florence, en 1592, sans avoir pu mener son projet à bonne fin et nous n'avons de ses propres dessins que des copies de seconde main [7].

Vint Antoine Bosio (voir ce mot) : *Successit deinde Antonius Bosius et nobilis et doctus juvenis Romanus... qui, imaginum sacrarum ductus amore, cœmeteria adiit, et, adscito pictore, delineari curavit* [8]. En outre, Bosio eut connaissance des copies de Ciacconio et de Ph. de Winghe dont il ne laissa pas de faire usage, il fit faire de nouvelles copies qui furent pour la plupart publiées dans sa *Roma sotterranea*. Le manuscrit qui contient ces dessins se trouve à la bibliothèque Vallicelliane sous la cote *G. VI* [9]. Bosio avait recouru au talent de Giovanni Angelo Toccafondo, de son vrai nom Santini, siennois [10].

Aringhi, Boldetti, Bottari, Séroux d'Agincourt, Garrucci reproduisirent et amplifièrent de leur mieux les incorrections, les inexactitudes, les inintelligences dont fourmillait l'œuvre iconographique de Bosio et, de nos jours, on rencontre encore d'incroyables fantaisies imputées aux artistes chrétiens des premiers siècles. Martigny et F.-X. Kraus ne s'en sont pas toujours gardés, Th. Roller en a fait une honnête consommation, faute peut-être, pour les uns et les autres, d'être suffisamment avertis. Depuis l'étude consacrée et la comparaison instituée par M. J. Wilpert aux anciennes copies, l'utilisation qu'on en pourrait faire serait sans excuse [11].

Le *cod. Vatic. lat. 5409*, en papier, mesure 0m45 × 0m30 et comprend de la page 8 à la page 41 les croquis, dessins et aquarelles de cinq copistes employés par Ciacconio : 1er, fol. 8-18; 2e, fol. 19-21; 3e, fol. 22-24 et 39 v°-41; 4e, fol. 25-36 v°; 5e, fol. 37-38. Ceux-ci avaient des procédés communs et qui suffisent à expliquer les imperfections et les erreurs grossières de leur travail. Dans la catacombe ils prenaient une esquisse au crayon; revenus chez eux, ils repassaient les contours à l'encre et ajoutaient les couleurs.

Le premier copiste est encore le plus consciencieux; il explora les catacombes *dei Jordani*, de Priscille et de Novella. C'est évidemment un dessinateur habile qui, admirateur et copiste des marbres et des bas-reliefs antiques, ne peut plus se déshabituer des attitudes de la sculpture classique qu'il inflige aux personnages entrevus dans les catacombes. Il arrive ainsi à leur donner un air de noblesse, une pose académique, une musculature herculéenne plus ou moins enveloppée dans les plis d'amples draperies. Une indication sommaire mentionne la chambre dans laquelle se trouvent les originaux interprétés de cette façon. Ciacconio, trouvant le renseignement trop bref, ajoute quelques notes de topographie, le plus souvent fantaisiste, et loge le dessin ainsi authentiqué dans ses cartons. Prenons le fol. 8, le premier du volume composé par lui. Le véritable intérêt consiste en ce que les fresques du cimetière *dei Jordani* ont complètement péri; voici ce que le copiste nous en conserve :

[1] Baronius, *Annales*, ad ann. 130, n. 2; cf. Sauerland, dans *Röm. Quartals.*, 1888, t. II, p. 209 sq. — [2] A. Ciacconio, 1542-1601, né à Bæza, mort à Rome. On trouve le catalogue de ses ouvrages dans Quétif, *Script.*, t. II, p. 345, et dans Antonio, t. I, p. 18 sq. Doué de plus de mémoire que de jugement, il multiplia les volumes, expliqua comment le pape Grégoire fit entrer au ciel l'âme de Trajan, décerna le chapeau de cardinal à saint Jérôme..., etc. On voit la direction suivie et le genre de découvertes. — [3] On donna alors ce nom de Priscille à tout cimetière situé en bordure de la *via Salaria*. — [4] Macarius, *Hagioglypta sive picturæ et sculpturæ antiquiores*, in-8°, Paris, 1856, p. 2. — [5] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 511; *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 88. — [6] Macarius, *Hagioglypta*, p. 3 sq. — [7] *Ibid.*, p. 4. — [8] *Ibid.*, p. 12. — [9] Les dessins préparés pour Bosio étaient en partie gravés dès l'année 1615. Cf. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 39; presque tout était terminé avant la mort de Bosio en 1629, ainsi qu'en témoigne Severano dans une lettre au comm. Aldobrandini en tête de la *Roma sotterranea* de 1632. Cf. *Lettres de Peiresc*, t. II, p. 58, à M. del Pozzo, 13 juill. 1632. — [10] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 47; t. III, p. 71 : Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri ed antichi cristiani di Roma*, 2 in fol., Roma, 1720, p. 715. — [11] J. Wilpert, *Die Katakombenbemälde und ihre alten Copien. Eine ikonographische Studie*, in-8°, Freiburg, 1891.

In primo sacello : La multiplication des pains et Moïse frappant le rocher [1] (fig. 3262).

Ibidem : La résurrection de Lazare.

Hæ imagines inerant etiam in primo sacello et incuria hic collocatæ : Bon Pasteur, Orante [2].

In eodem sacello : Noé dans l'arche recevant la colombe. Daniel entre deux lions.

3262. — La multiplication des pains et Moïse frappant le rocher. Catacombe dei Jordani, chambre 1.

D'après J. Wilpert, *Die Katakombengemälde und ihre alten Copien*, 1891, pl. I, n. 1.

Ciacconio a ajouté cette note : *Romæ in cœmeterio Priscillæ via Salaria secundo ab urbe milliario nuper in cripta arenaria subter vineam Bartolomæi Sancti ab Alda Aragonensis Biblititani reperta sunt septem sacella in quibus sunt multæ imagines depictæ illius prisci christiani sæculi.* Pris d'un scrupule, Ciacconio biffe *Priscillæ* et écrit *Ostriano ;* alors il ajoute cette note : *In hoc cœmeterio Ostriano S. Petrus, apostolorum princeps, prædicasse et baptizasse legitur* [3].

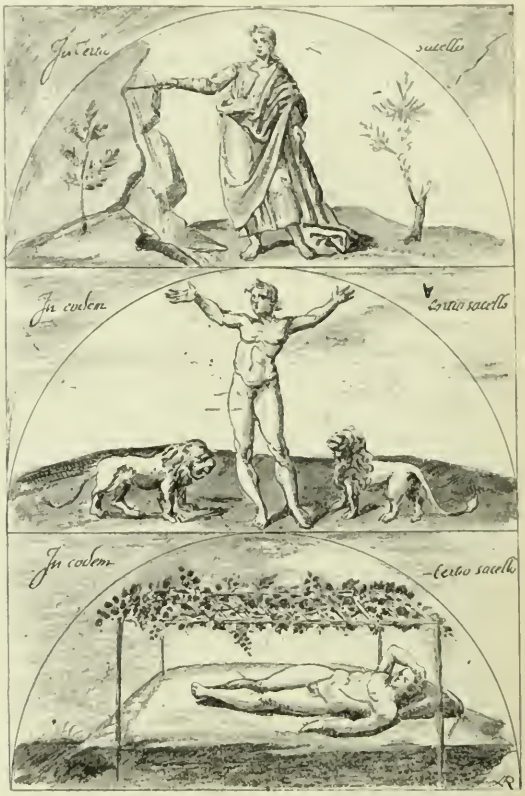
Le copiste passe *in secundo sacello* et dessine un Bon Pasteur, véritable modèle d'atelier, mais dont l'allure et l'entourage sont bien conformes aux autres représentations de ce symbole qui se sont conservées [4]. *In eodem 2° sacello*, il dessine un homme debout, vêtu de la tunique et du pallium, les bras emprisonnés jusqu'aux poignets dans des manches à revers; dans le champ [5] :

PAV= APOS
LVS · PAS= TOLVS×
TOR×

ce qui est évidemment une lecture fautive, pour laquelle on a proposé ingénieusement : *Paulus Pater posuerunt* [6].

In tertio sacello : Moïse frappant le rocher; Daniel entre les lions; Jonas endormi sous une treille [7] (fig. 3263).

In quarto sacello : Le Christ s'entretenant avec les douze apôtres disposés sur deux rangs; Jonas rejeté par le monstre; Jonas assis sous une treille, une orante, le sacrifice d'Abraham, les trois Hébreux dans la fournaise [8].



3263. — Moïse frappant le rocher; Daniel entre les lions; Jonas sous la treille. — Catacombe dei Jordani, chambre 6.

D'après J. Wilpert, *op. cit.*, pl. II, n. 6.

In quinto sacello : Le Bon Pasteur, Daniel entre les lions. Jonas jeté à la mer [9].

In sexto sacello : Noé recevant la colombe; un orant [10].

In septimo sacello : Un homme piochant le sol à ciel ouvert avec ce mot FOSROTOFIMVS, lecture fautive pour *Fossor Trofimus* [11].

[1] J. Wilpert, *Die Katakombengemälde und ihre alten Copien*, p. 15, pl. I, n. 1. Voir pour ces deux sujets et Lazare : Boslo, *Roma sotterr.*, p. 515; Aringhi, *Roma subterr.*, t. II (édit. Rome), p. 269 : t. II (édit. Paris), p. 125 : Bottari, *Scult. pitt.*, t. III, pl. CLXIV; Garrucci, *Storia*, t. II, pl. LXX, 1, 2, 3. — [2] J. Wilpert, *op. cit.*, p. 16, pl. II, n. 1. Voir pour ces quatre derniers sujets, Boslo, *op. cit.*, p. 517; Aringhi, *op. cit.*, t. II, p. 271; t. II, p. 125; Bottari, *op. cit.*, t. III, pl. CLXV. — [3] J. Wilpert, *op. cit.*, p. 5-6. — [4] Vite Ciacconio amorce le commentaire et de sa fine écriture : *Tertullianus lib. de pudicitia cap. 7 et 10. non solum in christianorum ecclesiis esse effigiatas sacras imagines, verum in sacris vasis catholicos sculpere solitos fuisse Christi Domini imaginem præ se ferentem pastoris effigiem, ovem deperditam super humeros gestantem in sacris calicibus effigiari consuevisse, cuius quidem generis imagines complures se vidisse ait Cæsar Baronius tomo primo annalium ecclesiasticorum pag. 460 in cœmeterio Priscillæ... verum illud non est cœmeterium Priscillæ, ut ipse censuit, sed Ostrianum, ubi Petrus prædicavit et baptizavit; sunt hujusmodi etiam imagines in vero Priscillæ cœmeterio.* — [5] J. Wilpert, *op. cit.*, p. 7, 16, pl. I, n. 2. Voir Boslo, *op. cit.*, p. 519; Aringhi, *op. cit.*, t. II, p. 273; t. II, p. 126; Bottari, *op. cit.*, t. III, pl. CLXVI; Garrucci, *Storia*, t. II, pl. LXX, n. 3. — [6] J. Wilpert, *op. cit.*, p. 8. — [7] C'est le fol. 9 du *cod. 5409*. J. Wilpert, *op. cit.*, p. 8-9, 16, pl. II, n. 2. Voir Boslo, *op. cit.*, p. 521; Aringhi, *op. cit.*, t. II, p. 275; t. II, p. 126; Bottari, *op. cit.*, t. III, pl. CLXVII; Garrucci, *Storia*, t. II, pl. LXXI, n. 1. — [8] J. Wilpert, *op. cit.*, p. 9, 16-17, pl. III, n. 2; c'est le fol. 10 du *cod. 5409*. Voir Boslo, *op. cit.*, p. 523; Aringhi, *op. cit.*, t. II, p. 277; t. II, p. 127; Bottari, t. III, pl. CLXVIII; Garrucci, t. II, pl. LXXI, 3. — [9] J. Wilpert, *op. cit.*, p. 9-10, 17, pl. III, 29 (fol. 11); Boslo, *op. cit.*, p. 527; Aringhi, *op. cit.*, t. II, p. 281; t. II, p. 129; Bottari, *op. cit.*, t. III, pl. CLXX; Garrucci, *Storia*, t. II, pl. LXXII, 1. — [10] J. Wilpert, *op. cit.*, p. 10, 17, pl. IV, 1 (fol. 14 du *cod 5409*); — [11] J. Wilpert, *op. cit.*, p. 10, 18, pl. IV, 2 (fol. 13 du *cod. 5409*); Boslo, *op. cit.*, p. 529; Aringhi, *op. cit.*, t. II, p. 283; t. II, p. 129; Bottari, *op. cit.*, t. III, pl. CLXXI : Garrucci, *Storia*, t. II, pl. LXXI, 2; pl. LXXII, 2.

Si on écarte de ces copies les éléments introduits par le caprice de l'artiste, on y retrouve les traits essentiels des fresques représentant des styles analogues. Bosio [1] en a donné de son côté des reproductions encore plus inexactes. En somme, ces dessins, eu égard à l'époque, sont suffisants pour nous apprendre en quoi consistait la décoration de la catacombe *dei Jordani*. Si on les compare aux sujets semblables qui remplissent d'autres cryptes romaines et en tenant compte du Christ parmi les apôtres qui marque un point de repère, on peut attribuer cet ensemble décoratif à la fin du IIIe siècle et au début du siècle suivant.

Les originaux des peintures copiées dans la catacombe de Priscille existent encore aujourd'hui, ce qui pourrait faire supposer que le contrôle en est facile. C'est tout le contraire, si on compare ces originaux aux reproductions [2]; le dessinateur a pris des libertés qui paraissent dépasser la plus libre imagination. « Les femmes sont changées en hommes, les hommes en femmes, les brebis en coqs, les colombes en anges, etc., à tel point qu'on donnera longtemps comme *inédit* un plafond dessiné par le copiste [3]. » La fresque célèbre qui représente soit la *velatio* d'une vierge, soit un mariage, remplace l'évêque assis prêt à conférer le sacrement par un moine debout, hirsute, le bréviaire à la main [4].

Le cimetière de Novella ne fut pas moins inspirateur. Ici c'est une servante en tunique retroussée qui visite sa basse-cour. Ciacconio, qui n'est pas en reste de fantaisie avec son copiste, griffonne aussitôt sur un bout de papier blanc que nous avons ici sainte Praxède nourrissant les prédicateurs de l'Évangile représentés par des coqs : *Priscilla hæc huius cœmeterii fundatrix ut pastor in actis S. Praxedis testatur; — Sancta Priscilla matrona romana, hujus cœmeterii fundatrix, pabulum præbens gallis (hoc est) Evangelii prædicatoribus et agnis, hoc est christifidelibus* [5]. Ceci n'est que plaisant et le Bon Pasteur transformé en fille de ferme ne pouvait risquer de s'imposer (fig. 3264); mais il n'en était pas de même quand, à Noé priant dans un petit coffre monté sur quatre pieds et accosté par deux oiseaux, on substituait *S. Marcellus papa et martyr, ab angelo Dei in prædicatione edoctus* [6].

Le deuxième copiste employé par Ciacconio se promena dans la région de Sainte-Sotère, au cimetière de Calliste, et remplit trois feuillets (fol. 19-21) de huit croquis guère plus exacts que ceux dont nous venons de parler, guère moins non plus : adoration des mages, les trois Hébreux devant la statue de Nabuchodonosor, un Bon Pasteur, Adam et Ève, saint Pierre en croix, etc.[7].

Le troisième copiste a trouvé l'emploi de son talent et de son imagination dans la catacombe de Domitille

3264. — Chambre 6 de la catacombe de Novella. D'après J. Wilpert, *op. cit.*, pl. XI, n. 2.

[1] Bosio, *Roma sotterr.*, p. 513 sq.; J. Wilpert, *op. cit.*, pl. V, VI, VII. — [2] J. Wilpert, *op. cit.*, p. 19, pl. VIII, n. 2 (fol. 14). Voir Bosio, *op. cit.*, p. 537; Aringhi, *op. cit.*, t. II, p. 293; t. II, p. 135; Bottari, *op. cit.*, t. III, pl. CLXXIV; Garrucci, *op. cit.*, t. II, pl. LXXIV, 1. — [3] J. Wilpert, *op. cit.*, p. 19, 20, pl. VIII; 1 (fol. 15). Voir Bosio, *op. cit.*, p. 555; Aringhi, *op. cit.*, t. II, p. 515; t. II, p. 135; Bottari, *op. cit.*, t. III, pl. CLXXXII; Garrucci, *op. cit.*, t. V, pl. LXXVIII, 2. — [4] J. Wilpert, *op. cit.*, pl. IX, X (fol. 16 du *cod. 5409*). — [5] J. Wilpert, *op. cit.*, p. 21, pl. XI, n. 2 (fol. 18); Bosio, *Roma sotterr.*, p. 531; Garrucci, *op. cit.*, t. II, pl. LXXII, 3. — [6] J. Wilpert, *op. cit.*, p. 22, pl. XII, n. 1 (fol. 18); Bosio, *op. cit.*, p. 377; Aringhi, *op. cit.*, t. II, p. 105; t. II, p. 39; Bottari, *op. cit.*, t. II, pl. CXX; Garrucci, *op. cit.*, t. II, pl. LII, 1. — [7] J. Wilpert, *op. cit.*, p. 24-27, pl. XIII; De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, pl. X, n. 2, p. 74-77.

et dans celle de Thrason. Dans la première de ces catacombes il a rencontré diverses scènes représentées dans la crypte du collège des boulangers, le service de l'annone et le déchargement de trois bateaux de blé sous la surveillance de deux magistrats. Tout cela est devenu la lapidation d'un martyr [1]. On peut comparer l'original et l'interprétation. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 2273, fig. 775, et fig. 3265. Dans la catacombe de la *Vigna Massimi*, le repas de sept disciples au bord du lac de Tibériade nous les montre à genoux et gesticulant, tandis qu'ils sont en réalité couchés et très calmes sur le *sigma;* mais après ce que nous avons déjà rencontré, ceci peut passer pour péché véniel [2].

Les fresques de la crypte d'Orphée, dans la catacombe de Domitille, n'ont pas été mieux traitées par ce quatrième copiste. A la place de la madone, à côté de laquelle se tient un prophète, il a substitué un médaillon représentant le Christ [3]. Quant à Orphée, c'est un bel androgyne; le dessinateur, comme tous ses confrères dans ce recueil, était pitoyable animalier; par contre, il était habile à dessiner le nu. Dans la *cripta del re Davide*, il rencontre Noé, Job, Tobie, le Christ et la Samaritaine, qu'il transforme au point de les rendre méconnaissables [4]. Noé fait place à un diacre tonsuré, vêtu de la dalmatique, prêt à faire sa fonction liturgique et auquel un angelot parle à l'oreille, Job a pris la posture et le costume des dieux fluviaux sans oublier la « barbe limoneuse », il manque un peu d'équilibre et écoute les communications célestes qui lui viennent d'un visage vu de profil entouré d'une gloire. On ne peut rien dire du Tobie et son compagnon, figures traitées avec un rare maniérisme, puisque l'original a disparu [5].

Le cinquième copiste de Ciacconio a travaillé dans la catacombe de la voie Latine, détruite du vivant de Bosio [6], et aussi dans la catacombe de Saint-Valentin. On sait que les peintures de ce dernier cimetière se composent surtout d'un crucifix du VIIe siècle qui compte parmi les plus anciennes représentations de cette scène [7]. Rapproché du dessin de Bosio, celui de Ciacconio et les débris encore subsistant de l'original ne semble guère favorables à l'opinion qui veut que le Christ ait été revêtu du *colobium* que lui donnent les deux dessins. Il n'aurait eu que le *perizoma* et les copistes auraient été induits en erreur par l'empâtement de la couleur sur la poitrine [8]. Voir CRUCIFIX. Nous avons déjà parlé de Salomé l'accoucheuse et du bain de Jésus devenu une sorte d'Hercule enfant. Voir APOCRYPHES, t. I, col. 2565, fig. 836.

Les copies d'un sixième copiste sont réunies à celles des dessinateurs employés par Bosio dans le manuscrit de la Vallicelliane. Moins travaillées et moins prétentieuses, ces esquisses sont aussi beaucoup plus rapprochées de la vérité pour les originaux qui se trouvent dans la catacombe de Domitille, spécialement dans le *cubiculo del re Davide* [9].

Bosio apporta dans l'étude topographique des catacombes et dans leur illustration patristique et historique un progrès si grand, pour dire le vrai, une innovation si géniale qu'on a le devoir de lui être indulgent si la partie iconographique n'a pas fait de sa part l'objet d'une si attentive sollicitude. En général, il s'est borné à corriger les défauts des copistes de Ciacconio, corrections impossibles et qui n'étaient, en définitive, que des amendements insuffisants. Les reproductions de ces copistes étant bien loin de suffire

3265. — Déchargement de blé transformé en lapidation au cimetière de Domitille.
D'après J. Wilpert, *op. cit.*, pl. XIV, n. 1, 2.

[1] J. Wilpert, *Die Katakomben und ihre alten Copien*, Freiburg, 1891, p. 28, pl. XIV; dans *Römische Quartalschrift*, 1887, p. 20; Bosio, *op. cit.*, p. 227; Aringhi, *Roma subterr.*, Rome, t. I, p. 535; édit. Paris, t. I, p. 311; Bottari, *op. cit.*, t. II, pl. LVII; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. II, pl. XXII, n. 1, 2. — [2] J. Wilpert, *op. cit.*, p. 29, pl. XV, n. 2 (fol. 41 du *cod. 5409*). — [3] J. Wilpert, *op. cit.*, p. 32 sq., pl. XVI (fol. 32 et 33 du *cod. 5409*). Voir Bosio, *op. cit.*, p. 253 sq.; Aringhi, *op. cit.*, t. I, p. 561 sq.; t. I, p. 321 sq.; Bottari, *op. cit.*, t. II, pl. LXX; Garrucci, *op. cit.*, t. II, pl. XXIX sq. — [4] J. Wilpert, *op. cit.*, p. 33, pl. XVII, 1 (fol. 28, 34). Voir Bosio, *Roma sotterr.*, p. 239 sq.; Aringhi, *Roma sotterranea*, édit. Rome, t. I, p. 547 sq.; édit. Paris, t. I, p. 317 sq.; Bottari, *Roma sotterranea sen scult. e pitture*, t. II, pl. LXIII sq.; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. II, pl. XXV sq. — [5] J. Wilpert, *op. cit.*, pl. XVII, 2. — [6] J. Wilpert, *op. cit.*, p. 35; Bosio, *op. cit.*, p. 305 sq.; Aringhi, *op. cit.*, t. II, p. 23 sq.; t. II, p. 14 sq.; Bottari, *op. cit.*, t. II, pl. LXXXX; Garrucci, *op. cit.*, t. II, pl. 40. — [7] O. Marucchi, *Il cimitero e la basilica di S. Valentino*, in-8°, Roma, 1890. — [8] J. Wilpert, *op. cit.*, p. 39-41, pl. XVIII; Bosio, *op. cit.*, p. 579 sq.; Garrucci, *op. cit.*, t. II, pl. LXXXIV. — [9] J. Wilpert, *op. cit.*, p. 41-43, pl. XXI, XX, sauf deux dessins en bas à droite.

au vaste plan d'illustration formé par Bosio, celui-ci s'était vu contraint de faire faire de nouveaux dessins, qui sont aujourd'hui conservés dans le manuscrit *G VI* de la bibliothèque Vallicelliane. Ces dessins sont loin d'offrir toujours un progrès sur ceux des copistes de Ciacconio. Bosio ne surveillait pas le travail de ses copistes pendant qu'ils travaillaient dans les catacombes. Une fois les copies terminées, il y ajoutait, il écrit : *Adscito pictore* (*cœmeteria*) *delineari curavit* (Bosio) [2]. On voit encore les deux signatures de l'antiquaire et du dessinateur dans la *cripta delle pecorelle* au cimetière de Sainte-Sotère : IO · ANGELVS TOCCAFONDVS PINXIT DIE 18 IVNII 1596 ANT · BOSIVS FECIT [3]. On a jugé sévèrement et justement [4] les copies de Toccafondo « qui avait tous les défauts des dessinateurs de Ciacconio et y ajoutait les siens. Il

3266. — L'adoration des Mages au cimetière de Domitille. Dessins de Toccafondo.
D'après J. Wilpert, *op. cit.*, pl. XXII et pl. XXI.

comme Ciacconio, quelques notes manuscrites, et c'est seulement au moment de les livrer à l'imprimeur qu'il les comparait avec les originaux. En général, il ne conservait pas les copies qu'il avait jugées dignes de l'impression, et il gardait plutôt les dessins qu'il avait biffés comme trop défectueux. Il réunit à cette dernière catégorie un petit nombre de reproductions qui semblaient destinées à l'impression, et qui, pour une raison ou pour une autre, ne furent pas publiées. Le manuscrit ainsi composé devint la propriété de l'oratorien Severano, chargé de publier la *Roma sotterranea*, et resta ensuite dans la bibliothèque de l'Oratoire.

Bosio employa deux dessinateurs. L'un était de Sienne et s'appelait Giovanni Angelo Santini, dit Toccafondo [1], c'est lui qui eut la moins grosse part de collaboration et que Macarius désigne peut-être quand ne variait pas ses types et ses Bons Pasteurs comme ses orantes se ressemblent tous. D'ailleurs il se permettait toutes les licences. En particulier, il met souvent dans l'arrière-plan de ses sujets des groupes qui n'ont jamais existé que dans son imagination, et il donne à ses personnages des costumes fantaisistes, par exemple, des chaussures montant jusqu'au genou, qui ne correspondent à aucun modèle connu [5]. »

Bosio se montra heureusement impitoyable et le plus grand nombre de ces billevesées alla s'entasser dans des cartons. On devine sa stupéfaction en présence d'une composition conservée dans l'original comparée à la fantaisie de Toccafondo. L'original est une adoration des mages. La Vierge, assise au centre de la scène avec son fils dans ses bras, fait aux *quatre* mages un geste d'accueil; l'état de conservation de la fresque est excellent et ne permet pas un instant

[1] J. Wilpert, *Die Katakomben und ihre alten Copien*, 1891, p. VIII, 46; De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 47; t. III, p. 71; Boldetti, *Osservazioni*, p. 715. — [2] Macarius, *Hagioglypta*, p. 3. — [3] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 71. — [4] J. Wilpert, *op. cit.*, p. 48-54. — [5] L. Guérard, dans les *Mélanges d'archéol. et d'histoire*, 1891, t. XI, p. 348.

d'hésitation sur l'identification [1]. Toccafondo change tout cela: à la place de la Vierge assise, il plante une femme nue, vêtue d'une voilette, debout parmi les flammes et aux mages se sont substitués quatre personnages qui apportent des brassées de sarments au bûcher (fig. 3266) [2].

Malheureusement Bosio, soit qu'il ne fût pas sur ses gardes, soit crainte de contrister son dessinateur, laissa graver plusieurs dessins après des corrections insuffisantes et c'est ainsi qu'ils s'introduisirent indûment dans son livre. Un directeur de l'annone, solidement planté devant un boisseau, insigne de sa charge [3], s'est transformé en une dame dont le buste émerge d'une crinoline grotesque [4] et dont les bras s'effilent au sortir de manches pagodes. On peut citer encore, entre autres exemples du même genre, une fresque de la catacombe de Domitille représentant nos premiers parents et que Bosio a reproduite d'une manière très inexacte [5]. D'autres dessins de Toccafondo sont répartis dans la *Roma sotterranea* entre les pages 263-273, ils sont tous défectueux [6].

Le dessinateur anonyme employé par Bosio était bien supérieur à Toccafondo et aux différents copistes de Ciacconio [7]. A part deux exceptions [8], ses dessins ne se trouvent plus dans la collection de la Vallicelliane; ils avaient été gravés pour la *Roma sotterranea* et les originaux avaient probablement été détruits. Mais il s'en faut que, pour être plus corrects, ces dessins fussent exacts. M. J. Wilpert a pris soin de dresser la liste des principales erreurs dont le copiste anonyme est l'auteur responsable. La liste est trop longue pour pouvoir trouver place ici, toutefois comme ces erreurs ont été intrépidement reproduites par Aringhi, Bottari et Garrucci, qu'elles sont ainsi devenues en quelque façon des lieux communs d'antiquité chrétienne, nous croyons utile de donner ici un sommaire des références de ces quatre ouvrages afin qu'on puisse vérifier si le type qu'on cite se trouve être au nombre des dessins contaminés (voir tableau).

Le manuscrit de la Vallicelliane contient en outre quelques copies qui sont l'œuvre propre de Bosio. Une étude minutieuse à ce point de vue de la *Roma sotterranea* et des ouvrages qui, pour majestueux qu'ils paraissent, n'en sont pas moins ses tributaires, aboutit à établir que, à l'exception des dessins figurant des fresques détruites sans autre description littérale ou figurée, l'illustration ancienne des peintures des catacombes est non avenue telle qu'elle se présente dans les recueils anciens et dans les copies manuscrites. Des préoccupations apologétiques, le souci de ne pas choquer, l'indifférence à l'égard des formes anciennes, la réprobation qui frappait tout ce qui ne participait pas à la beauté de l'antique firent dévier à ses débuts l'archéologie chrétienne et intronisèrent des types et

BOSIO	ARINGHI		BOTTARI	GARRUCCI
	ROME	PARIS		
223	I, 531	I, 309	II, LV	II, XXI, 1
231	539	313	LIX	XXIV
253	561	320	LXX	XXIX, 5
331	II, 59	II, 30	XCVII	XLI, 2
335	63	31	XCIX	XLII, 1
339	67	32	CI	XLIII, 1
343	71	33	CIII	XLIV, 1
347	75	34	CV	XLV, 4
349	77	35	CVI	XLV, 1
355	83	36	CIX	XLVII, 1
359	87	37	CXI	XLVIII, 1
363	91	38	CXIII	XLVIII, 2
367	95	41	CXV	XLIX, 2
373	101	43	CXVIII	LI, 1
377	105		CXX	LI, 2; LII,2.
391	119	49	CXXVII	LVI, 1
395	122	49	CXXIX	LVII, 2
445	183	81	III, CXL	LXI
447	185	83	CXLI	LX, 2
451	189	83	CXLIII	LXII, 2
455	193	85	CXLV	LXIII
461	199	87	CXLVIII	LXIV, 2
463				
467	205	88	CLI	LXV
471	209	89	CLIII	LXVI, 1
473	211	91	CLIV	LXVI, 2
475	213	91	CLV	LXVII, 1
503	257	117	CLXII	LXIX, 3
565	329	153	CLXXXVI	LXXXII, 2 LXXXIII, 1
567	331	153	CLXXXVII	LXXXIII, 2
569	333	153	CLXXXVIII	LXXXIII, 3

des concepts faux et inexacts, grâce à une sorte de complicité qui faisait accepter et reproduire indéfiniment des types qu'un examen attentif a permis enfin de ramener à leur réalité primitive. Nous en donnerons encore des exemples décisifs.

Dans la catacombe de Pontien, le dessinateur Toccafondo découvre une figure du printemps et une de l'automne; ce sont deux amours nus, l'un parmi les cistes de fleurs, l'autre foulant le raisin dans la cuve; il transforme ces deux gracieuses figures en deux hommes vêtus, l'un promenant une torche à la main dans la direction d'un bûcher et l'autre agenouillé, tenant d'une main un lis, de l'autre un lapereau [9] (fig. 3267), et ces dessins fantaisistes font leur chemin grâce à l'autorité grandissante que leur confèrent en les reproduisant les ouvrages d'Aringhi, de Bottari et de Garrucci [10] Le deuxième dessinateur de Bosio

[1] J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe*, in-fol., Roma, 1903. — [2] J. Wilpert, *Die Katakombengemälde und ihre alten Copien*, p. 49, pl. XXII; *Cod. Vallic. G. VI*, fol. 9. — [3] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 2272, fol. 773. — [4] J. Wilpert, *op. cit.*, pl. XX; Bosio, *Roma sotterranea*, p. 227; Aringhi, *Roma subterranea*, Rome, t. I, p. 535; édit. Paris, t. I, p. 311; Bottari, *Sculture e pitture*, t. II, pl. LXII; Garrucci, *Storia*, t. II, pl. XX, n. 4. — [5] Bosio, *op. cit.*, p. 273, à rapprocher de Wilpert, *op. cit.*, pl. XXIV, 1. — [6] Page 263 (Aringhi, t. I, p. 571; t. I, p. 323; Bottari t. II, pl. LXXV; Garrucci, t. II, pl. XXXII, 2); p. 265 (Aringhi, t. I, p. 573; t. I, p. 325; Bottari, t. II, pl. LXXVI; Garrucci, t. II, pl. XXXIII, 1); p. 267, I, II, III (Aringhi, t. I, p. 575; t. I, p. 325; Bottari, t. II, pl. LXXVII; Garrucci, t. II, pl. XXXIII, 2); p. 267, IV, V, VI (cf. Wilpert, *Principienfragen der christlichen Archaologie*, p. 26); p. 269 (Aringhi, t. I, p. 577; t. I, p. 327; Bottari, t. II, pl. LXXVIII; Garrucci, t. II, pl. XXXIV, 1, 2); p. 271, 273 (Aringhi, t. I, p. 581; t. I, p. 327; Bottari, t. II, pl. LXXX; Garrucci, t. II, pl. XXXIV, 6-8). Enfin, voir aussi p. 281 (Aringhi, t. I, p. 589; t. I, p. 331; Bottari, t. II, pl. LXXXIII; De Rossi, *Roma sotterranea*, tav. d'aggiunta A. B., p. 349-371). — [7] J. Wilpert, *Die Katakombengemälde und ihre alten Copien*, p. 55-56, pl. XXV (fol. 23 et 24 du *cod. Vall. G. VI*). — [8] Ce dessinateur n'est d'ailleurs plus anonyme. Cf. J. Wilpert, *Zur Geschichte der alten Copien der Katakombengemälde*, dans *Römische Quartalschrift*, 1891, t. V, p. 284; *Der Name des anonymen Copisten Bosio's*. Bosio a employé deux dessinateurs qui, par une curieuse coïncidence, s'appelaient tous deux Santini; l'un prit le surnom de Toccafondo, il était romain; l'autre prit le surnom de Avanzini ou Avanzino, il était siennois et vivait encore en 1632. Voir *Römische Quartalschrift*, pl. VI, n. 4. Le graveur de Bosio était Sebastiano Fulgentii (ou Fulvio ou Fulvini) qu'il nomme *il nostro pittore e intagliatore*. Cf. *Roma sotterranea*, 1632, p. 126. — [9] J. Wilpert, *Die Katakombengemälde*, p. 69-70, pl. XXVIII. — [10] Aringhi, *Roma subterranea.*, Rome, t. I, p. 389; Paris, t. I, p. 231; Bottari, *Scult. e pitture*, t. I, pl. XLVIII; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. II, pl. LXXXVIII, 1.

Avanzini s'accorde, de son côté, d'intolérables licences. Ainsi, d'un agneau eucharistique dans la catacombe de Pierre et Marcellin il fait un cul-de-lampe [1].

Après Bosio, les planches gravées de la *Roma sotterranea* seront mises en réserve et un nouveau tirage composera l'illustration du livre prétentieux et vide de Bottari. Voir ce mot [2]. Il faudra attendre la fin du XVIIIe siècle pour revoir une exploration nouvelle des peintures catacombales, mais combien funeste à celles-ci. Séroux d'Agincourt, animé d'un respect sincère et poussé par une science incontestable, tente le premier de détacher des fresques et, sauf d'insignifiants débris épargnés, amène la ruine d'un grand nombre de peintures. Pour celles que leur état technique ne permet pas de détacher, il entreprend d'en faire des copies et nous avons les résultats de sa bonne volonté dans le volume VIe de l'incommode recueil intitulé : *Histoire de l'art par les monuments, depuis sa décadence au IVe siècle jusqu'à son renouvellement au XVIe*, in-fol., Paris, 1823; traductions italiennes, 1826, et 1841; traduction allemande, 1840; traduction anglaise, 1847. D'Agincourt donnait des fresques déjà connues depuis Bosio et d'autres encore inédites; les unes et les autres interprétées — plutôt que reproduites — avec une égale désinvolture [3]. Grâce peut-être à l'incommodité du format gigantesque et à l'enchevêtrement des croquis minuscules, les dessins de d'Agincourt ont eu peu d'influence sur la notion qu'on s'est généralement faite de l'archéologie chrétienne. On ne peut que s'en réjouir, vu leur inexactitude en général [4]; ils sont non avenus. C'est donc les planches de Bosio qui continuaient à inspirer et guider l'idée qu'on se faisait de l'antiquité chrétienne et ces « planches sont inexactes par la simple raison qu'elles sont de leur époque : parce que, en 1630, personne en Italie ne dessinait exactement et n'était en état de faire d'un objet quelconque une copie vraiment fidèle. Qu'on fût plus ou moins habile, peu importait, c'était toujours le même procédé, le système de l'à peu près, de l'expression conventionnelle, le parti pris d'arrondir tous les angles, de faire onduler toutes les lignes, de tout interpréter, de ne rien accentuer. Ces planches étaient un triste échantillon de l'art chrétien primitif : ces figures banales, sans esprit et sans forme, que rien ne caractérise, dont on ne peut nettement distinguer ni les traits, ni les gestes, ni l'expression, ni le costume, n'étaient pas faites pour donner un grand désir de connaître les originaux. Aussi ces planches sont en partie coupables de la longue indifférence qu'ont rencontrée les catacombes [5], jusqu'aux prestigieuses découvertes et révélations de M. De Rossi. Ce n'est pas à Bosio qu'on peut en faire un crime. Il avait choisi des dessinateurs habiles, il revoyait leur travail, mais il n'étudiait nullement les catacom-

3267. — Le printemps et l'automne. Catacombe de Pontien. — D'après J. Wilpert, *op. cit.*, pl. XXVIII, n. 1-2.

[1] J. Wilpert, *op. cit.*, p. 60-61, pl. XXVI, 2, 2 *a*. — [2] Boldetti, *Osservazioni*, p. 60, et Marangoni donnent quelques croquis qui ne sont que des caricatures. — [3] La topographie était non moins maltraitée. D'Agincourt acceptait un « cimetière du crucifix », nom qu'on donnait alors à la catacombe de Priscille; la « catacombe de Saint-Saturnin » est celle de la *vigna Massimi*. — [4] J. Wilpert, *op. cit.*, p. 72-73; cf. J. Wilpert, *Kritik einiger unedirten Katakombengemälde Séroux d'Agincourts*, dans *Römische Quartalschrift*, 1890, t. IV, p. 331-339, pl. XI-XII. — [5] L. Vitet, dans le *Journal des savants*, 1865, p. 743-744.

bes au point de vue de l'art. « Ce qu'il demandait à ses dessinateurs, c'était moins des imitations trait pour trait, des reproductions absolument conformes aux modèles, que de simples indications suffisamment intelligibles pour aider à comprendre le texte [1]. »

Et cependant, il y avait, on doit le reconnaître, dans cette interprétation par trop sommaire, plus qu'une infidélité et un déni de justice à l'égard d'un art et d'un groupe de peintres dignes de considération; il y avait une sorte de trahison inconsciente d'une pensée chrétienne remontant à la première antiquité, l'utilisation des arts pour le culte, la collaboration méthodique de la peinture et de la sculpture à l'œuvre de l'instruction des fidèles.

Depuis la paix de l'Église on a assisté à des tentatives périodiques pour rendre à la religion ce qu'on appelait sa pureté primitive et l'un des moyens adoptés de préférence était d'interdire au christianisme tout commerce, toute alliance avec les arts. Le désastre de l'iconoclasme en Orient du VIe au VIIIe siècle, celui de la prétendue Réforme du XVIe siècle, les destructions, les mutilations, les ruines qui en furent la suite sont la conséquence de cette conception erronée. Parce que, dans l'antiquité, les arts s'étaient mis au service des cultes idolâtres et les avaient interprétés avec charme, avec complaisance, sous leurs plus libres aspects, on prétendait les déclarer indignes d'exprimer les vérités chrétiennes, on soutenait que l'Église, dans sa pureté première et la ferveur de ses premiers temps, n'avait habité que des murailles toutes nues, sans la moindre parure, aussi austères que ses mœurs. Les catacombes répondent sans discussion possible à cette fausse argumentation. Or, les catacombes sont bien le sanctuaire et l'abri des jours d'héroïque ferveur et de simplicité évangélique. L'Église contemporaine de ces galeries n'était certes ni déchue ni gâtée; si donc, au cours de trois siècles d'épreuves, de misères et de persécutions, l'Église s'est donné tant de soins pour embellir et décorer les catacombes, c'est qu'elle est compatible avec la beauté, c'est qu'entre elle et les arts du dessin l'alliance est légitime, naturelle, intime et, jusqu'à un certain point, nécessaire.

Voici un premier enseignement qui sort de l'art des catacombes : les arts sont compatibles avec la foi chrétienne; elle les admet dans leur compagnie, elle s'est entourée d'eux dès ses débuts. Un deuxième enseignement que nous devons aux catacombes — et c'est ici que la scrupuleuse copie des originaux prend toute son importance — c'est la connaissance précise et exacte de ce que fut cet art, sous quelles conditions, dans quel style se produisirent ses premières œuvres et ses plus fraîches inspirations.

Ici nous nous trouvons en présence d'un sujet relativement moderne. Jusqu'en 1825 environ, personne ne s'inquiétait de savoir quel devait avoir été le caractère essentiel de l'art chrétien, en d'autres termes, quel style dans les arts du dessin avait été le mieux approprié à l'expression des idées chrétiennes. Jusque-là ces idées avaient été exprimées par chaque siècle dans le style dont il usait pour exprimer ses propres idées, les idées du moment, et personne ne songeait à être choqué, pas même à remarquer l'anachronisme. Il sortait de là le plus extraordinaire compromis qui se pût imaginer, une combinaison qui va de Mantegna à Boucher et Reynolds avec les excès, les débauches, les fadeurs, les grâces de la peinture de boudoir adaptée à la peinture d'église; des flots de nuages ouatés sur lesquels déambulent des personnages allégoriques, des draperies, des renflements, des procédés d'ateliers, tout cela accommodé d'après les données historiques sur l'histoire romaine tirées de Rollin ou moins encore. Vers 1825 à 1830, sous l'influence d'études historiques renaissantes, de monuments menaçant ruine et exigeant une prompte réfection, d'ouvrages venus de l'étranger qui glorifiaient à outrance le moyen âge, on s'aperçut à quel degré on était tombé et on crut se relever en reniant les fantaisies, les caprices, les mollesses et les allégories pour se jeter dans l'imitation quand même du moyen âge et de ses œuvres savantes et contestables. Ce style original et cette tentative éphémère devinrent la règle du beau théologique. En regard de l'art un peu maladif du moyen âge, l'art plantureux de la Renaissance ne paraît pas mieux adapté à exprimer la foi heureuse, la joie tranquille, la tendresse naïve qui sont les caractéristiques d'une période dont les symboles sont empruntés de préférence à la vie pastorale et champêtre.

C'est donc avant le moyen âge qu'il faudra chercher, ce qui nous rejette dans l'excès opposé, au temps des incursions barbares et des établissements politiques qui en furent la conséquence. Mais que d'extravagances les barbares ont implantées dans l'art du Bas-Empire ! Ces renversements de toute règle, de toute loi du goût, ces monstrueuses altérations du corps et du visage humains, ces oublis enfantins non moins que grossiers de toute proportion, de toute perspective, jamais par sa propre pente, la décadence pure et simple n'y serait descendue. Il fallait l'influence de ces hordes incultes pour l'y précipiter. Ce n'est donc pas cette période lamentable qui nous fournira le type de l'art chrétien. Depuis le commencement du Ve siècle jusqu'à la fin du Xe, aussi bien en Orient qu'en Occident, l'art vit de recette et tombe rapidement si bas qu'il n'exprime ni le christianisme ni autre chose; il est impuissant à rien rendre, sauf une certaine sauvagerie, un certain aspect effrayant et farouche qu'affectent toutes les figures soi-disant chrétiennes, au regard dur, à l'air sinistre, parfois drapées avec grandeur, toujours inanimées et symétriques, que le pinceau byzantin produit à profusion et répand dans l'univers.

Un seul intervalle lucide vaudrait la peine d'arrêter nos regards, s'il en restait de plus nombreux vestiges. Nous parlons du temps qui s'écoule entre l'émancipation de l'Église et les invasions des barbares, ce qui comprend un siècle tout au plus. Dans l'opinion commune, cette époque se distingue à peine des temps qui l'ont suivie; personne ne lui fait sa part; on lui impute maintes choses qui ne viennent pas d'elle, on ne lui fait pas honneur de tout ce qui lui appartient; de là des confusions, et, somme toute, une complète ignorance de ses vrais caractères. Pour que le IVe siècle fût connu et apprécié, qu'on y pût voir la première floraison artistique du christianisme devenu libre, il faudrait que la dévastation ne se fût pas acharnée avec une sorte de préférence sur les œuvres de ce temps-là. Plus elles étaient récentes, moins elles ont survécu. Des époques plus anciennes, et réputées moins riches, sont représentées encore par quelques-unes de leurs œuvres, tandis que ce IVe siècle, dont la fécondité est attestée par tant de témoignages, n'a laissé que de très rares spécimens de ces monuments dont le dénombrement dans les écrits contemporains peut sembler fabuleux. On a beau lui restituer la mosaïque de Sainte-Pudentienne, les figures de Sainte-Sabine et de Sainte-Constance, quelques autres ouvrages encore, et c'en est assez pour établir que les progrès de la décadence s'étaient comme arrêtés et suspendus devant cet élan public d'idées et de sentiments jusque-là comprimés; mais des exemples si peu nombreux ne sont pas de suffisants témoins pour apprécier toute une époque. Nous serions donc réduits à ne trouver, en deçà du moyen

[1] L. Vitet dans le *Journal des savants*, p. 744.

âge, aucun ensemble d'œuvres d'art où nous puissions chercher un type de l'art chrétien, si nous n'avions encore trois siècles devant nous, les trois siècles des catacombes.

Ici nous allons toucher à une tentative nouvelle en vue de reproduire les peintures des catacombes, tentative dont les trois moments sont marqués par trois publications luxueuses, chacune d'elles n'ayant rien négligé pour tirer parti des ressources que l'industrie mécanique lui offrait pour réaliser une œuvre non seulement excellente, mais esthétique et scientifique. Perret, De Rossi et Wilpert marquent ces étapes dont la dernière doit être tenue pour l'aboutissement d'un effort qui peut être considéré comme définitivement rempli. Il est devenu de règle de dédaigner et même de passer entièrement sous silence la majestueuse et encombrante publication de Perret; c'est à peine si les planches qui accompagnent la *Roma sotterranea* de Rossi peuvent aujourd'hui trouver grâce. Il existe sur ce double sujet une notice peu abordable de Louis Vitet qui attribue à ces deux ouvrages leur place respective; nous l'allons citer en l'abrégeant.

Dans les catacombes, il s'agit de simples décorations conservant leur destination première et adhérentes aux murailles pour lesquelles elles furent composées. Ces décorations, presque toutes, sont l'œuvre du pinceau; la sculpture n'est intervenue que pour aider l'architecture à déguiser, dans quelques chambres, l'extrême nudité des voûtes et des parois, à faire quelques caissons, quelques encadrements, des revêtements en marbre ou plus simplement en stuc. Si d'autres œuvres de sculpture et par exemple des sarcophages plus ou moins riches, couverts soit d'ornements, soit même de figures, se rencontrent parfois dans ces cryptes, ce sont des monuments presque étrangers aux catacombes, car il est à peu près impossible qu'ils aient été exécutés sur place, dans ces étroits boyaux, au sein de cette obscurité, à la lueur des lampes. Évidemment tous les ouvrages de sculpture qui ne sont pas encastrés dans ces murailles mêmes ont été portés là tout faits. Aussi le rôle que la sculpture joue dans les catacombes n'est pas seulement peu important, il est sans caractère, sans couleur, pour tout dire, il est neutre.

Tel n'est pas le rôle des peintures dont, malgré tant d'incessantes destructions, accidentelles ou volontaires, nous retrouvons encore de si nombreux vestiges. Nécessairement exécutées sur place par des moyens faciles, rapides, économiques, ces sortes de décorations ont envahi et accaparé les souterrains, ne laissant aux ornements sculptés qu'une place étroite et secondaire. Ici, l'artiste n'est pas neutre, il obéit à sa croyance, il écoute sa foi, il passe ses journées parmi les martyrs et les fidèles. Pour justifier l'estime où nous tenons ces peintures, de quel moyen userons-nous? se demandait Vitet. Comment faire comprendre ce continuel mélange d'incorrections, de négligences presque puériles et de beautés incomparables? Il faudrait mettre sous les yeux de merveilleuses planches; à défaut de ces planches, vers quel recueil adresser celui qui souhaite les regarder? Nous l'avons dit, ce ne sont pas les cuivres de Bosio qui nous pourront venir en aide. Si l'on veut se fausser l'esprit sur le style des catacombes, on n'a qu'à prendre au sérieux les planches de Bosio, pures approximations. Dans chaque peinture, elles nous disent quel est le nombre des personnages, quelle en est à peu près l'attitude, et voilà tout : quant au jeu des physionomies, à la diversité des traits, à l'accent des regards, aux nuances de l'expression, vous n'en trouvez pas trace. Toutes ces figures se ressemblent et sont taillées sur le même patron : qui sont-elles? Comment sont-elles vêtues, à la romaine ou à l'orientale? Sont-ce des chrétiens ou des derviches?

Nous sommes donc réduit à emprunter le témoignage d'une œuvre considérable, qui nous offre en abondance les exemples dont nous avons besoin. « Il est vrai, continue L. Vitet, que cette œuvre, avant même que de naître, était à Rome en grande suspicion, critiquée, condamnée, presque à l'*index*, non pour impiété, mais pour indiscrétion, pour usurpation de pouvoirs, nous dirions presque pour attentat au droit des gens. Qu'était-il arrivé? A la faveur et sous la protection de notre armée libératrice, des Français s'étaient avisés de visiter les catacombes, ils s'y étaient comme établis, et, pendant une année, ils avaient dessiné, copié, calqué, tout à leur aise, les peintures qui leur plaisaient le plus [1]. » « Ce n'est pas la faute du peintre français si les troubles de Rome lui ont rendu faciles des explorations et des travaux qui, sous un gouvernement régulier, auraient sans doute rencontré les plus sérieux obstacles, disait de son côté Charles Lenormant [2]. Pour repousser les étrangers, on a généralement dans Rome deux motifs : l'un naïf, l'autre répréhensible. Les savants italiens se laissent aller à réclamer le monopole des antiquités, comme s'il s'agissait d'envahir l'héritage de leurs pères; c'est, dans leur pensée, une propriété qui devrait leur appartenir exclusivement, du droit de la tradition et de l'aptitude. Quant à ce qu'il pourrait y avoir d'intéressé dans ces tentatives d'exclusion que les étrangers rencontrent, c'est notre droit, à nous autres Français, de blâmer de tels motifs, puisque sur notre propre terrain nous n'excluons personne. » Un jeune peintre, M. Savinien Petit, dessinateur original et consciencieux, avait abordé le premier la reproduction fidèle, à peine interprétée, de ces ébauches négligées dans les cryptes et les cubicules depuis des siècles. Le succès qui accueillit son portefeuille avait admirablement préparé les voies à M. L. Perret, qui trouva un accès facile auprès de ceux des membres de l'Assemblée législative dont l'opinion en matière d'art faisait autorité, et la protection du gouvernement français fut garantie à la publication projetée. Si l'ouvrage n'a pas tenu ce que le rapport de la commission législative semblait promettre, c'est que l'éditeur des dessins de M. Savinien Petit « entreprit presque partout de faire disparaître les irrégularités et les négligences que présentent les œuvres originales. »

Le plus grave inconvénient n'était pas cette mise au point esthétique qui devait produire un résultat désastreux, une sorte d'imagerie blafarde et chatoyante tour à tour; les dessinateurs désemparés s'étaient attachés à reproduire des originaux de mérite médiocre et, guidés par des ouvrages de pacotille, avaient accueilli des légendes sans valeur; de là d'innombrables erreurs. La colère fut si grande à Rome contre cette entreprise que le besoin impatient d'une revanche fit plus en faveur de l'entreprise de J.-B. De Rossi que n'eussent pu le faire tous les arguments scientifiques. Que d'empêchements, que d'entraves, que de fins de non-recevoir n'eût-il pas rencontrés, si ce besoin de revanche n'eût plaidé pour lui, vaincu les préjugés, dissipé les objections traditionnelles, qui, depuis deux siècles, étouffaient toute étude sérieuse des cimetières romains!

Dans sa *Roma sotterranea*, M. De Rossi se montra sévère aux moindres erreurs des notices sans prétentions érudites qui servaient de descriptions aux planches; à l'égard de celles-ci, il partagea l'hostilité de ses compatriotes. Louis Vitet s'en étonnait : « Il ne saurait les trouver inexactes, » disait il, et il en cherchait l'explication dans le fait que, « pour

[1] L. Vitet, dans le *Journal des savants*, 1866, p. 88. — [2] Ch. Lenormant, dans *Le correspondant*, 1859, t. XLVI, p. 351.

l'archéologue, cette intelligence du style n'est pas la principale affaire; il lui faut des détails, des particularités, et nous nous permettons de croire que, malgré lui, à son insu, c'est surtout de l'archéologie que M. De Rossi prend conseil quand il apprécie ces dessins. Il voudrait y trouver peut-être, comme dans les copies qu'il a fait faire des images de saint Corneille et de saint Sixte, les moindres accidents qui ont altéré de siècle en siècle l'épiderme de ces peintures; les cassures de l'enduit, et bien d'autres détails non moins minutieux; recherches un peu vaines quand elles n'ont pas pour but d'éclaircir quelques points douteux, quelque problème d'érudition. »

Quoi qu'en dise Vitet, les planches de la nouvelle *Roma sotterranea* consacrées à la reproduction des fresques marquaient un progrès notable. Trop petites d'échelles, trop molles de dessin, trop ternes de couleur assurément; mais résolument attachées à la reproduction littérale, à l'*état présent* du monument, ces planches témoignent pour ce qui subsiste et laissent conjecturer avec vraisemblance ce qui a disparu.

Et cependant, les planches de la *Roma sotterranea* ne sont plus aujourd'hui que le témoignage d'un acheminement vers la méthode à laquelle on doit le monument qui consigne et fixe définitivement, à la date du début du XXe siècle, l'état de conservation des fresques des catacombes.

« Il serait malaisé d'exagérer les difficultés singulières contre lesquelles M. J. Wilpert avait à lutter et que ne comprendront qu'imparfaitement ceux qui ont l'habitude d'opérer dans des musées bien éclairés, situés en pleine ville, confortablement installés. Tous ces avantages manquaient; sans parler des obstacles résultant de la détérioration de beaucoup de fresques, comme aussi de la place qu'elles occupent souvent dans le souterrain et qui les rend si difficiles à atteindre. Ceux qui ont visité les catacombes devineront sans peine les tours de force auxquels il a fallu se livrer pour faire entrer certaines peintures dans le champ de l'objectif. Ils se demanderont comment le photographe a réussi à installer, en tel endroit qu'ils connaissent, son appareil encombrant. Lorsqu'on saura que l'opérateur était de la taille de Zachée [1] et exercé à se blottir dans les moindres recoins, à travailler à genoux et même sur le dos, on aura la clef du mystère. M. J. Wilpert, qui a tenu à guider lui-même ce modeste collaborateur, a dû éprouver bien d'autres ennuis, sans compter le tribut largement payé à la bronchite et à la fièvre. Lorsque, après les tâtonnements voulus, l'épreuve photographique s'est trouvée suffisante, elle a été mise aux mains de l'aquarelliste M. C. Tabanelli, un ancien auxiliaire de De Rossi, et c'est dans la catacombe même, devant l'original et sous la direction de l'auteur, qu'il a procédé à la mise en couleur de la photographie. Ces aquarelles, travaillées avec la dernière minutie, ont servi à exécuter les planches [2], « dont le clichage et le tirage ont été surveillés par l'auteur. Aussi, par la qualité comme par le nombre des planches, *Le pitture delle catacombe romane* forme la plus importante collection de peintures antiques et un inestimable instrument scientifique.

H. Leclercq.

COPISTES. Voir Manuscrits.

1. COPTE (Art). Voir Égypte.

2. COPTE (Épigraphie). — I. Notions générales : 1° aperçu historique; 2° âge des inscriptions; 3° manières de dater; 4° répartition géographique; 5° diverses espèces d'inscriptions; 6° formules des invocations dans les épitaphes; 7° les titres; 8° les symboles; 9° les palmettes; 10° l'art dans les stèles; 11° paléographie. II. Description sommaire des inscriptions : 1° Basse-Égypte; 2° région de Memphis; 3° Saqqarah, monastère de Jérémie; 4° Fayoum; 5° Tehneh; 6° Béni Hasan; 7° Cheikh Abâde, nécropole de l'ancienne Antinooupolis ; 8° Deir Abou Hennès; 9° Baouit, monastère d'Apollon; 10° Baouit et région voisine; les litanies; 11° Assiout, stèles littéraires; 12° le couvent Rouge; 13° le couvent Blanc; 14° Akhmim; 15° Thèbes; 16° la grande oasis; 17° Erment, 18° Esneh; 19° Edfou; 20° Assouan ; 21° Philæ; 22° Nubie; 23° Gnomons. III. Bibliographie.

I. Notions générales. — 1° *Aperçu historique.* — Le sort de l'épigraphie copte est naturellement lié à celui de la langue elle-même. Les causes qui arrêtèrent le développement de celle-ci devaient *a fortiori* influer sur celle-là. Pour deux raisons principales, le copte ne devint pas une grande langue : il ne fut jamais la langue officielle et unique de l'Égypte, il eut une existence de courte durée.

Pendant toute la période romaine et byzantine, c'était le grec qui était la langue du gouvernement et du monde savant. Parlé à Alexandrie, à Naucratis, à Ptolémaïs Henniou et dans tous les grands centres, il s'enseignait dans les écoles, servait à la rédaction de toutes les œuvres littéraires et de toutes les pièces officielles. Parmi les indigènes, quiconque voulait percer et s'instruire devait apprendre le grec. L'emploi écrit de l'ancienne langue indigène était ainsi limité et restreint aux besoins de l'Église pour l'enseignement religieux et l'instruction du peuple. Après la conquête arabe, c'est encore le grec qui, un temps au moins, resta par nécessité la langue des communications officielles. Ce fait est clairement démontré par les papyrus grecs d'Aphrodité récemment découverts et publiés [3] et qui ne sont, en somme, que les papiers de la mairie de cette ville au début du VIIIe siècle. A la même époque, pourtant, le copte gagne du terrain et prend, au détriment du grec, un certain essor qui se maintient au IXe siècle. Mais bientôt, avec les Abbassides surtout, l'arabe se propage et devient la langue dominante. Il domina si bien qu'il étouffa, en quatre ou cinq siècles, les restes de cette vieille langue égyptienne parlée depuis plus de 4000 ans dans la vallée du Nil.

Le copte proprement dit n'avait pas eu dix siècles d'existence. Sa formation consista, somme toute, à systématiser la transcription en lettres grecques de l'égyptien tel qu'il se parlait au IIe et au IIIe siècle de notre ère.

Travail complexe et délicat qui suppose de nombreux essais et qui aboutit à nous livrer quatre ou cinq dialectes de l'ancienne langue. Les premières traces en apparaissent au début du IIe siècle, sinon à la fin du Ier, avec l'horoscope bilingue (grec et copte) du British Museum [4] (date approximative, A. D. 95-130) et les étiquettes de momie d'Akhmim. D'autres essais du IIIe et du IVe siècle nous sont parvenus. Tout cela est païen. Le copte n'a donc pas été formé dans un but ecclésiastique, comme on l'a dit souvent. Il avait son écriture définitivement établie quand fut faite la version des Livres saints, au début du IIIe siècle ou à la fin du IIe.

C'était la naissance de la langue; elle avait besoin de croître, de s'organiser, de se mettre à l'aise dans la nouveau vêtement qu'on lui avait donné. Les circon-

[1] *Statura pusillus erat.* — [2] *Anal. boll.*, 1904, t. XXXIII, p. 85-86. — [3] Bell, *The Aphrodito papyri, Greek papyri in the British Museum*, London, 1910, t. IV. — [4] Griffith, *The date of the old Coptic texts and their relation to christian Coptic*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1910, t. XXXIX, p. 78.

stances ne lui furent pas propices. En fait, la littérature fut confinée dans les monastères, elle n'eut d'autres ouvriers que les moines, ignorant le grec et ayant besoin de livres pour leur formation spirituelle et les fonctions liturgiques.

Cette culture de la langue ainsi limitée ne pouvait amener l'éclosion de chefs-d'œuvre. Elle fut d'ailleurs très tôt arrêtée par la pénétration rapide de l'arabe. Au XIe siècle, peut-être même avant, la littérature copte avait pratiquement perdu toute vie. On continua encore à parler la langue des ancêtres, on ne savait plus l'écrire.

Ces conditions n'étaient guère favorables à l'épigraphie. Les moines n'ont pas à éterniser leurs faits et gestes sur le marbre ou le granit. Ainsi nous ne trouverons aucune de ces inscriptions monumentales dont l'Égypte ancienne avait été si prodigue, aucune de ces stèles honorifiques si fréquentes à l'époque gréco-romaine, aucun décret de ville à ville, aucun document officiel. L'épigraphie copte, franchement et complètement chrétienne, ne sort pas des besoins d'une communauté de fidèles, épitaphes, dédicaces, rares pièces historiques et divers textes écrits sur les murs uniquement à défaut de papyrus ou de parchemin. A quoi il faut joindre les nombreux graffites des visiteurs dans les temples, les tombeaux et les monastères, ceux plus nombreux encore que les moines et anachorètes tracèrent d'une main rapide et négligée sur les parois de leurs cellules ou sur les rochers de leurs montagnes solitaires à Antinooupolis, à Baouit, à Béni Hasan, à Atripé, à Akhmim, dans la grande oasis d'Ammon, à Assouan et partout où ils se fixèrent pour prier et méditer. Recueillir et ordonner tous ces débris épars de la pensée chrétienne, pour qui en aurait le loisir et la patience, serait certainement œuvre méritoire, œuvre utile aussi et riche en bons résultats.

Il y a une double difficulté; les inscriptions elles-mêmes sont mal conservées, souvent à moitié détruites, presque toujours frustes et tronquées, et, pour notre malheur, elles ont été assez mal relevées par les premiers explorateurs. Avec la copie, il aurait fallu la photographie ou l'estampage. Cela manque. Depuis, beaucoup de ces inscriptions ont péri ou ont été détériorées. Ce qui en reste a été revu avec soin, dans une large mesure, par les coptologues modernes, et constitue, malgré tout, avec les nouvelles découvertes, un domaine assez vaste.

2° *Age des inscriptions.* — Si l'on met à part les étiquettes de momie d'Akhmim, qui n'appartiennent pas, à proprement parler, à l'épigraphie copte, la plus ancienne inscription datée — par le contexte — est celle de Dendour en Nubie, vers 577. Celles de Kalabsché sont contemporaines. En est-il de plus anciennes? Nous ne le croyons pas, si toutefois on excepte les textes biodés d'Akhmim, pous nous inutilisables. Au IVe. au Ve et au VIe siècle, l'épigraphie chrétienne d'Égypte est grecque [1]. Elle ne devient copte qu'après la conquête arabe, c'est-à-dire après la séparation définitive d'avec Constantinople. Nous avons donc affaire, presque toujours, à des monophysites.

Aucune inscription, à notre connaissance, ne porte la date du VIIe siècle. On peut cependant tenir pour très probable qu'il y en a de cette époque non seulement en Nubie, mais en Égypte même, par exemple les plus anciennes du couvent de Jérémie à Saqqarah, des chapelles de Baouit et d'Assiout, des nécropoles d'Assouan et de Philæ. Le plus grand nombre des inscriptions datées — nombre d'ailleurs infime — appartient au VIIIe et au IXe siècle (dédicace d'un autel à Philæ, 723, une épitaphe anonyme de Karnak, 726, etc.). A partir du Xe siècle, elles se font plus rares. Au XIe siècle, nous trouvons deux épitaphes en Nubie (Abba Jésou, 1054; diacre Pierre, 1029), une épitaphe à Esneh (1022), un graffite à la grande oasis (1013).

Du XIIe au XIVe siècle, on sait encore un peu le copte, mais l'arabe perce dans les inscriptions (jarre de Deir-el-aizâm, 1156; inscription historique d'Assouan, 1173, avec la forme arabisante ⲁⲙⲏⲛ ⲗⲟ pour ⲁⲙⲏⲛ; note du peintre Théodore au couvent Blanc, 1121; du peintre Mercure au couvent Rouge, 1301, et au couvent de Saint-Siméon à Assouan, 1318; bilingue de Kom Ombo, 1337). C'est la dernière limite. Nous ne comptons pas la dédicace bilingue (copte et arabe) du monastère de Saint-Paul sur la mer Rouge, datée de 1713. Elle fut rédigée en bohairique par quelque professeur — peut-être le « maître » Georges dont parle le texte — qui savait mieux l'arabe que le copte [2].

Les inscriptions coptes datées vont donc du VIe au XIVe siècle, en passant par leur maximum au VIIIe et au IXe siècle. Celles qui ne sont pas datées — c'est le grand nombre — doivent naturellement entrer dans ce cadre. Par analogie, en tenant compte de la provenance, des formules, de la paléographie, on pourra leur fixer un âge approximatif.

3° *Manières de dater.* — *a*) Assez souvent on se contente, dans les épitaphes, d'indiquer le *quantième du mois.* Cela suffisait pour le souvenir annuel du défunt. Les noms des mois paraissent généralement sous leur forme sahidique, quelquefois sous une forme moins régulière se rapprochant du bohairique [3]. Une seule fois, un nom latin, *februarios*, se présente à Thèbes.

b) La manière la plus générale de dater les épitaphes consiste à indiquer le quantième du mois et de l'*indiction.* De Memphis jusqu'en Nubie, nous trouvons cette méthode. L'ordre est toujours le même : mois, indiction. Quant aux chiffres, fréquemment ils se placent au second rang (Assouan, Mésori 17, indiction 11, et ailleurs), quelquefois au premier (Karnak, 2 Pachons, 15e indiction), ou encore tous les deux au milieu (Tehneh, Choiak 19, 7e indiction).

Cette méthode n'a pour nous aucun intérêt, puisqu'on n'indique jamais l'ordre du cycle.

L'indiction était la période de quinze ans séparant deux levées extraordinaires d'impôt. Quand une inscription nous dit : 7e indiction (ou 7e année de l'indiction), cela veut dire : 7e année de la période actuelle de quinze ans, sans que nous sachions si cette période tombait au VIIIe ou au Xe siècle.

c) Une seule fois, on trouve le *cycle lunaire*, dans l'inscription historique d'Assouan (22 Tobi, de la lune le 1er, des martyrs 889). C'est une infiltration de la notation arabe du temps.

d) La notation complète comporte *mois, indiction* et *ère de Dioclétien.* Celle-ci a son point de départ le 29 août 283. Elle se trouve dans l'épigraphie chrétienne d'Égypte dès le début du VIe siècle (épitaphe grecque de 524, à El-Doukheileh), longtemps donc avant l'invasion arabe [4]. Dans l'épigraphie copte, on ne la rencontre qu'au début du VIIIe siècle (Assouan, Philæ, Karnak).

[1] Lefebvre, *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Égypte*, le Caire, 1907, Introduction, p. XXIV. — [2] Wreszinski, *Zwei koptische Bauurkunden*, dans *Zeitschrift für ägypt. Sprache*, 1902, t. XL, p. 62. Il s'agit d'une restauration de l'église sous le patriarche Jean, fils d'Isaac, alors présent au monastère. — [3] Nous emploierons toujours les formes suivantes : Thot, Paopi, Athor, Choiak, Tobi, Méchir, Phamenoth, Pharmouthi, Pachons, Paoni, Epip, Mésori. — [4] Lefebvre, *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Égypte*, n. 1. Cf. Introduction, p. XXV.

A partir du XIe siècle inclusivement, les inscriptions coptes, gardant la même ère, remplacent le nom abominé de Dioclétien par celui des saints martyrs (épitaphe d'Esneh, 1022; graffite de la grande oasis, 1013, etc.)[1]. On sait qu'aujourd'hui encore les Coptes emploient l'ère des martyrs.

La dédicace de Fayoum (959) donne simplement l'ère de Dioclétien, sans mois ni indiction.

La jarre de Deir el-aizâm (Assiout) porte de même l'ère des martyrs sans addition.

c) L'ère des *Sarrasins*, c'est-à-dire de l'hégire, apparaît seule dans un graffite de Baouit (A. D. 1031), et simultanément avec celle de Dioclétien du VIIIe au Xe siècle : épitaphe d'Énoch à Saqqarah[2], 787 (n. 10); Cosmas de Gaou, 799; Philothée à Saqqarah, 807 (n. 11); Sousinné de Béliana, 932; épitaphe d'un certain Abraham en Nubie, mi-copte, mi-grecque, 913[3], avec celle des martyrs au XIe siècle (épitaphe d'Esneh, 1022).

4° *Répartition géographique.* — Comme on le voit par les seuls titres de notre *description sommaire*, le champ de l'épigraphie copte s'étend de Memphis jusqu'au fond de la Nubie, en gagnant en intensité à Baouit, surtout à Erment et à Assouan. La répartition présente de grosses difficultés. La plupart des stèles, aujourd'hui dans les musées européens et même au Caire ou à Alexandrie, sont de provenance inconnue. Elles ont été achetées par les archéologues sur les marchés ou chez les antiquaires où elles étaient parvenues après de longues pérégrinations. Au reste, les premiers acquisiteurs ne s'inquiétaient guère du lieu d'origine.

En face de ce désordre, la seule méthode scientifique est de procéder du connu à l'inconnu, d'étudier d'abord les inscriptions de provenance certaine et d'essayer ensuite, par voie d'analogie, de rapatrier les autres. Dans certains cas, le procédé sera sûr et donnera d'excellents résultats. Ainsi, pour donner un exemple, on peut, sans hésitation, distinguer les stèles provenant du couvent de Jérémie à Saqqarah, grâce à la fixité de la litanie : Apa Jérémie, Apa Énoch. Dans d'autres cas, on atteindra seulement une approximation plus ou moins grande, par exemple, pour les stèles au nom de saint Colluthus d'Antinoë, au nom d'Apollon de Baouit et de Deir Balyzeh, pour les épitaphes de Karnak et d'Assouan ayant le même début, pour les inscriptions de Nubie avec leurs formules spéciales. Toutes les ressources de l'archéologie doivent être mises en œuvre pour ce travail important. Car une inscription sans patrie perd presque toute sa valeur; c'est une phrase hors de son contexte.

Dans la description sommaire qui suit, nous ne considérons que les inscriptions susceptibles d'être localisées. Elles suffisent pleinement à notre but, qui est, non de faire le recueil des inscriptions coptes, mais d'en tracer le cadre et les principaux traits. Au reste, les autres, bien qu'en assez grand nombre, n'offrent aucun intérêt nouveau et ne contiennent aucun titre, aucune formule manquant dans notre série.

5° *Diverses espèces d'inscriptions.* — 1. *Inscriptions non funéraires.* — C'est le petit nombre. Comme nous avons dit plus haut, elles n'ont rien de comparable aux grandes stèles grecques et latines.

a) Simples graffites, *memento* de visiteur ou de moine demandant qu'on prie pour lui, listes de saints disposés en litanies, prières, textes bibliques et liturgiques, fragments d'homélies écrits sur les murs des églises ou des monastères, tout cela, sans être dépourvu d'intérêt, n'est pas d'importance majeure.

b) Les *dédicaces* sont rares : Fayoum, Philæ, Kolabsché, Dendour; un acte de fondation à Assouan.

c) Parmi les *textes historiques*, Kom Ombo, Assouan, le premier rang revient à la petite notice sur les Évangiles à Assiout.

d) Notons enfin un texte de Thèbes rappelant une éclipse de soleil au temps du *maire* (ⲁⲛⲓⲁⲛⲉ) Pierre, fils de Palou[4], et les tables horaires dont nous donnons la description plus loin.

2. *Épitaphes.* — Elles forment presque toute l'épigraphie copte. A part une douzaine de stèles littéraires, elles sont dépourvues de tout artifice de langage. Elles portent le nom du défunt, la date et généralement une invocation, une prière. Comme le dit fort bien M. Gabriel Millet : « La véritable épitaphe chrétienne ignore sa condition mortelle[5]. » Sa simplicité même a une haute signification, c'est plus que l'égalité dans la mort, c'est le passage à une vie meilleure, promise à tous, sans distinction. C'est « le repos », selon leur expression, prévu, attendu, compris. Car ces Coptes dont la pierre nous garde les noms, bien que séparés de l'Église par les *doctrines* de leurs chefs, étaient restés profondément chrétiens, c'est-à-dire hommes de foi et d'espoir. L'espoir est partout, ils attendent la récompense avec paix et tranquillité. Les épitaphes n'emploient jamais le mot « mourir » : ⲙⲟⲩ; pour le traduire, elles ont quatre expressions. 1° ⲁϥⲙ̀ⲧⲟⲛ ⲙ̀ⲙⲟϥ, « il s'est reposé » (cf. latin *requievit*), c'est de beaucoup la plus fréquente; 2° ⲛⲁ ϣⲱⲙⲁ ⲉϥⲣⲁⲓ, *corpus deponere* (Saqqarah, Fayoum, Deir el-Gebraoui); 3° ⲓ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ϣⲱⲙⲁ, *e corpore exire* (Memphis, Deir el-Gebraoui); 4° ⲙⲛⲟⲧⲕ ϧⲉⲛ ⲡⲧⲁⲫⲟⲥ « s'endormir dans la tombe », une seule fois, dans l'épitaphe, d'ailleurs littéraire, de la jeune Marie (Assiout). Le défunt est appelé ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ, ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲁ, mot qui, évidemment, ne retient plus sa signification primitive[6]. Nous le traduirons simplement par « défunt ou feu N ».

On l'appelle aussi ⲛⲉⲕⲇ̀ⲟⲗ, « ton serviteur » en s'adressant à Dieu (épitaphe d'Abraham, Basse-Égypte).

Quant au mot ⲁⲅⲓⲟⲥ, il est assez fréquent, mais il ne se dit que de saints personnages ou réputés tels, il retient donc son sens naturel.

6° *Formules des invocations dans les épitaphes.* — Beaucoup d'épitaphes ne portent que le nom propre avec ou sans date.

a) On ajoute à la fin « priez pour lui » ou « souvenez-vous de lui » (Béni Hasan, Antinoë).

b) ⲉⲓⲥ Ⲑⲉⲟⲥ ⲟ ϩⲟⲛⲟⲙ, en tête, très fréquent surtout à Erment. Cette expression, commune aussi dans l'épigraphie grecque chrétienne, veut dire apparemment que dans la mort *Dieu seul* reste comme secours et protection.

c) ⲓⲥ Ⲭⲣⲥ ⲛⲓⲕⲁ, à Tehneh et Antinoë.

d) ⲡⲓⲟⲩ ⲛ̀ⲡⲓⲣⲉ ⲛⲉⲡⲛ̀ⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁϩ, « Le Père, le Fils, le Saint-Esprit, » en tête, dans les litanies, à Saqqarah et dans la Moyenne-Égypte.

[1] Le changement se fit durant le Xe siècle, pour lequel on trouve les deux manières (Sousinné de Béliana, 648 de Dioclétien; dans les manuscrits, 656 des Martyrs, 669 des Martyrs de Dioclétien). O. von Lemm, *Koptische Miscellen*, n. LVII. — [2] Toutes les inscriptions coptes trouvées dans les fouilles au monastère de Jérémie à Saqqarah ont été publiées par Thompson, dans Quibell, *Excavations at Saqqara* (1907-1908), le Caire, 1909. Les numéros que nous mettons entre parenthèses sont ceux de cette publication. — [3] Lefebvre, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Égypte*, n. 647. — [4] Stern, *Sahidische Inschriften*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1878, t. XVI, p. 12. — [5] Préface du *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Égypte*, p. v. — [6] On sait que le même usage, commun dans les inscriptions grecques-chrétiennes, vit encore dans le grec moderne.

L'équivalent se trouve aussi dans l'épigraphie grecque. Lefebvre, *Recueil*, p. XXIX.

e) « Dieu du saint N., tu feras miséricorde à... » ou « que le Dieu du saint N. fasse miséricorde à.... » (Antinoë, Baouit); ou encore : « Dieu, fais miséricorde », « fais grande miséricorde », ⲁⲣⲓ ⲟⲩⲛⲟϯ ⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅, « Jésus-Christ, fais miséricorde » (Saqqarah, Fayoum, Moyenne-Égypte) : ou, à Saqqarah, une courte litanie et à la fin : « faites miséricorde », ⲁⲣⲓⲟⲩⲛⲁ.

f) « Dieu bon (ⲛⲛⲟⲩϯ ⲛⲁⲁⲟⲟⲥ), fais souvenir de... » (Deir Ganadleh, Baouit).

g) « Dieu, donne le repos », ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ, ⲙⲧⲟⲛ (Moyenne-Égypte).

h) « Dieu des esprits et de toute chair » (Saqqarah, Antinoë, El-bersché, Esneh, Nubie), formule qui se trouve dans la liturgie de saint Jacques : ὁ Θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός (Brightman, *Eastern liturgies*, p. 57, lig. 13) et qui est tirée de l'Écriture sainte, Num., XVI, 22; XXVII, 16, dans le grec.

i) L'expression « place son âme dans le sein d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » se trouve à Saqqarah, (n. 11 de Thompson), dans l'épitaphe de Sousinné de Béliana et dans les épitaphes de Nubie. Elle a évidemment son origine dans l'Évangile, Luc., XIII, 28; Matth., VIII, 11. Lefebvre, *Recueil*, p. XXX.

7° *Les titres.* — Ceux des archevêques et évêques (Assouan, Philæ, Nubie) ne demandent aucune explication. Le terme ⲡⲣⲉϩ̀ⲩⲧⲉⲣⲟⲥ signifie généralement *prêtre*, mais il peut conserver son sens naturel *vieillard* (par exemple, les *vingt-quatre vieillards*), il faut voir le contexte. En parcourant la description sommaire, on rencontrera plusieurs diacres, un ⲥⲩⲛⲁⲓⲁⲕⲟⲛⲟⲥ dans la grande oasis. Le monastère de Jérémie à Saqqarah nous fait connaître plusieurs sous-diacres, ⲩⲡⲟⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲟⲥ, un chantre, ⲯⲁ̀ⲗⲧⲏⲥ, un ⲯⲁⲗⲙⲱⲇⲟⲥ qui ne peut être aussi qu'un chantre. La liturgie énumère ainsi les degrés ecclésiastiques (*Missel copte*, édit. Labib, le Caire, 1903, p. 613-617) : le patriarche, les évêques, les prêtres, les diacres, les sous-diacres, les lecteurs, ⲁⲛⲁⲅⲛⲱⲥⲧⲏⲥ, les chantres, ⲯⲁ̀ⲗⲧⲏⲥ, les exorcistes, ⲉⲝⲟⲣⲕⲓⲥⲧⲏⲥ. L'épigraphie nous rend tous ces titres, à l'exception de l'exorciste. Le lecteur est appelé ⲣⲉϥⲱϣ (n. 122). C'était le terme en usage au IXe siècle. Le *codex Vatic. copt. 59*, daté de 600 des martyrs (A. D. 884), fol. 29 v°, nomme un certain Isaac ⲡⲣⲉϥⲱϣ. Le *codex 57*, également, du IXe siècle, fol. 184 r°, parle de l'apa Théodore ⲡⲣⲉϥⲱϣ. Hyvernat, *Album de paléographie copte*, XX et XXI.

L'épigraphie de Saqqarah nous livre tous les titres avec les charges et professions d'un grand monastère. Titres et dignités : ⲁⲣⲭⲓⲙⲁⲛⲇⲣⲓⲧⲏⲥ, archimandrite ou supérieur général d'un ou de plusieurs monastères; ϩⲏⲟⲩⲙⲉⲛⲟⲥ (forme arabe moderne *gommos*), au sens spécial, recteur d'une église (Crum, *Koptische Rechtsurkunden des achten Jahrhunderts aus Djême* (*Theben*), Leipzig, 1912, n. 12, lig. 56, 60, 67 et ailleurs); à Saqqarah, Alexandre est à la fois archimandrite et higoumène. Dans un sens moins précis, ϩⲏⲟⲩⲙⲉⲛⲟⲥ signifie encore supérieur de monastère. Le ⲡⲣⲟⲉⲥⲧⲱⲥ est, dans un sens général, le prieur. A Saqqarah, il y a deux ⲡⲣⲟⲉⲥⲧⲱⲥ sous l'archimandrite Alexandre. Cette charge pouvait donc être divisée dans le même monastère. Cf. Crum, *loc. cit.*, *passim*. A Djêmé, Thèbes, le ⲡⲣⲟⲉⲥⲧⲱⲥ était le supérieur du couvent. Ⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲟⲥ, économe, administrateur, indique un rang élevé, certainement différent de ⲡⲣⲟⲉⲥⲧⲱⲥ. A Djêmé, le fameux diacre Surus (ⲥⲟⲩⲣⲟⲩⲥ) est à la fois ⲡⲣⲟⲉⲥⲧⲱⲥ et ⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲟⲥ. Crum, *loc. cit.*, n. 92, lig. 8; n. 89, lig. 29, 30; *Catalog. of the Copt. man. in the Br. Mus.*, p. 177.

Le ⲛⲟⲧⲁⲣⲓⲟⲥ — et, dans un degré inférieur, le ϩⲩⲡⲟⲛⲟⲧⲁⲣⲓⲟⲥ — (titres empruntés à l'administration romaine et trouvés à Saqqarah seulement) est le moine instruit qui écrit les lettres et rédige les documents officiels et juridiques, par exemple, ces contrats et ces chartes qui nous sont parvenus [1]. A Djêmé le terme correspondant était, semble-t-il, ϩⲩⲡⲟⲅⲣⲁⲫⲉⲩⲥ. Crum, *Kopt. Rechtsurk.*, *passim*. Parmi les *notaires* du monastère de Jérémie, nous trouvons un Énoch, diacre (n. 10). Un papyrus passeport, provenant du même monastère et vraisemblablement de la même époque que les inscriptions, VIIIe ou IXe siècle, fut précisément écrit par un Énoch. *Rec. de travaux*, t. VI, p. 65, 67. Rien ne nous prouve l'identité des personnages, mais le rapprochement est à faire [2].

Le ⲅⲣⲁⲫⲉⲩⲥ (n. 13) est un copiste ordinaire.

Un terme très fréquent dans tous les monastères est celui de ⲥⲁϩ (ⲯⲁϩ = ⲡ-ⲥⲁϩ). C'est le *maître*, dans l'acception la plus large. En effet, c'est par le mot ⲥⲁϩ que l'Évangile traduit le grec διδάσκαλος. Joa., III, 2, 10, etc. Cette appellation est attribuée une fois à une *mère* à Baouit [3]. A Saqqarah, on trouve ⲯⲁϩ ⲡⲁⲩⲗⲉ ⲡⲣⲁϩⲧ, *maître Paul, le foulon* (16) : ⲯⲁϩ Ⲫⲟⲓⲃⲁⲙⲙⲱⲛ ⲡⲛⲟⲧⲁⲣⲓⲟⲥ *maître Phoibammon*, le *notaire* (n. 13).

Parmi les offices et professions, relevons : Ⲃⲁⲣⲟϩ, *fourrier*; ⲉⲕⲱⲧ, *architecte*; ϫⲱⲅⲣⲁⲫⲟⲥ, *peintre*; ⲓⲱⲧ ⲛⲉⲧϣⲱⲛⲉ, ⲓⲱⲧ ⲛⲛⲁⲛⲉⲧϣⲱⲛⲉ, *infirmier*; ⲗⲁϫⲟⲥ, *maçon*; ⲡⲁⲡⲉⲣⲛⲉϩ, *le fabricant d'huile*; ⲡⲁⲛⲛⲁⲓⲟⲩⲱⲗ, *le réfectorier*; ⲡⲁⲡⲣⲟ, *le portier*; ⲡⲁⲧⲉϣⲡⲏⲛ, *le jardinier*; ⲡⲓⲛⲕⲉⲣⲛⲉⲥ, πιγκέρνης, pincerna, *caviste*; ⲣⲁϩⲧ, *foulon, laveur*; ⲣⲁⲓⲁⲕⲟⲛⲓ, *servant*; ⲣⲫⲟⲉⲓⲥ, *garde*; ⲣⲫⲱϣ, *lecteur* (cf. *supra*); Ⲫⲁⲙϣⲉ (ⲡ-ϩⲁⲙϣⲉ), *le menuisier*. Quelques autres termes sont de lecture ou de signification incertaine.

Dans la vie ecclésiastique et monastique, le terme ⲉⲓⲱⲧ, *père*, se dit des prélats et des supérieurs. Les titres ⲁⲃⲃⲁ et ⲁⲡⲁ sont communs à tous, même aux moines qui ne sont pas dans les ordres, ce qui était l'immense majorité. ⲁⲃⲃⲁ et ⲁⲡⲁ ont leur origine dans le syriaque ܐܒܐ, *père*, apporté en Égypte par les moines syriens. Il n'y a entre ces deux mots qu'une différence dialectale, ⲁⲃⲃⲁ (prononcé *avva*) plus doux, plus grécisé, dirais-je, est spécifiquement bohairique; ⲁⲡⲁ, plus fort, est spécifiquement sahidique. Ce qui n'empêche que chacun d'eux ne passe d'un dialecte à l'autre; ⲁⲃⲃⲁ se trouve en Haute-Égypte (Assouan, Philæ) et en Nubie comme à Memphis. Vers la même époque, on rencontre ainsi désignés les évêques d'Erment [4], ⲁⲃⲃⲁⲭⲣⲓⲥⲧⲟⲇⲟⲩⲗⲓⲥ (?), ⲁⲡⲁⲃⲏⲥⲁⲙⲱⲛ, ⲁⲃⲃⲁ ⲁⲃⲣⲁϩⲁⲙ, ce qui prouve l'identité de sens entre ⲁⲃⲃⲁ et ⲁⲡⲁ. Au monastère de Jérémie à Saqqarah, une litanie porte ⲁⲃⲃⲁ ⲓⲉⲣⲉⲙⲓⲁⲥ, ⲁⲃⲃⲁ ⲉⲡⲱϫ, les autres ⲁⲡⲁ ⲓⲉⲣⲉⲙⲓⲁⲥ, ⲁⲡⲁ ⲉⲡⲱϫ. La liturgie, étant bohairique, a conservé ⲁⲃⲃⲁ qui se dit du patriarche et des évêques.

Le terme ⲁⲡⲁ, d'usage commun, finit par prendre

[1] Revillout, *Papyrus coptes. Actes et contrats des musées égyptiens de Boulaq et du Caire*, Paris, 1876; Stern, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1885, t. XXIII, p. 147 sq.; Krall, *Recueil de travaux*, t. VI, p. 63 sq.; Silvestre de Sacy, *Journal des savants*, 1825, p. 463, et *Dictionn.*, t. III, col. 519-558. Voir *Dictionn.* t. III, col. 523, 551-558. —

[2] Sur ce mot, cf. Crum, *Catal. of the Copt. man.*, p. 145, 216, 438, 453, 501. — [3] Palanque, dans *Bulletin de l'Inst. fr. d'arch. or.* 1906, t. V, p. 10. — [4] Jean Maspero, *Annales du service des antiq. de l'Égypte*, 1910, t. X, p. 173. Pour plus de détails sur ce mot voir *Dictionn.*, t. I, col. 2494, au mot Apa.

l'article, ⲡⲁⲡⲁ, *l'apa*, comme nous disons *l'abbé*. Dans les inscriptions, ⲡⲁⲡⲁ ne se dit jamais des anciens, mais toujours des contemporains. On trouve même à Baouit la forme ⲡⲁⲡⲁ ⲙⲉⲣⲕⲟⲩⲣⲉ, si toutefois la lecture est exacte. Le composé ⲡⲁⲡⲁ devint à son tour nom commun et reçut un nouvel article ⲡ ⲡⲁⲡⲁ (Saqqarah, Baouit, Deir Ganadleh). Le même phénomène se produisit pour le mot ⲡϩⲟⲓⲥ, *seigneur*, que, dans l'épitaphe d'Abraham, en memphitique, nous trouvons avec l'expression ϩⲙ ⲡⲛϩⲥ, *dans le Seigneur*.

Parmi les religieuses, les mots ⲙⲁⲁⲩ, *mère* (Baouit), et ⲁⲙⲁ, ⲁⲛⲛⲁ ont une signification analogue [1]. Dans les inscriptions coptes, nous avons rencontré ama Sibylle, ama Sousanna, ama Noné et ama Anni, à Saqqarah, ama Agapè à Tehneh, ama Hêu à Antinoë, ama Rachel, mère du monastère; en compagnie de « la maîtresse Théodoté », également mère du monastère à Baouit.

Le religieux s'appelle encore fréquemment *frère*, ⲥⲟⲛ. Notons seulement ici que ⲡⲁⲥⲟⲛ (Saqqarah Baouit) doit se traduire *frère*, *le frère* et non *mon frère* [2]. On en a douté et à bon droit, la langue classique ne connaissant que ⲡⲁ possessif. L'exemple suivant ne peut laisser aucun doute [3] : ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲁⲥⲟⲛ ϩⲁⲗⲓ ⲁⲣⲓ ⲡⲁⲙⲉⲥⲩⲉ ⲛⲁⲕⲁⲛⲏ, *Moi, frère Hali, souvenez-vous de moi, par charité*. L'inscription 61 de Saqqarah dit de même : ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲁⲥⲟⲛ ⲁⲣⲱⲛ, *moi, frère Aaron*. On trouve encore ⲡⲁⲓⲱⲧ, *le frère*: ⲡⲁⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥⲛⲥⲟⲛ, *le défunt frère* [4].

ⲉⲩⲗⲁⲭⲓⲥⲧⲟⲥ est une épithète d'humilité que chacun peut porter selon sa dévotion. Les Coptes en usent largement.

Parmi les laïques, l'épigraphie copte nous révèle le titre grec ⲕⲩⲣⲟⲥ (dédicaces de Philæ et de Dendour), ⲕⲩⲣⲁ (épitaphe de Sousinné à Béliana). C'est un diminutif de ⲕⲩⲣⲓⲟⲥ, correspondant à *sieur, dame*. Le grec byzantin et moderne a conservé ce titre.

8° *Les symboles.* — Nous ne reprendrons pas ici l'étude si bien faite ailleurs des symboles et sigles qui sont l'apanage commun de l'épigraphie chrétienne [5] : ϩⲟ ⲁⲙⲏⲛ, ΧΜΓ, fréquent surtout à Saqqarah et à Beni Hasan, les diverses formes de chrismes ☧, ✳, étoffes d'Akhmim, ☧, ☩, ☧, ☧, ☩, prodigués sur les stèles coptes.

Nous dirons seulement un mot de la croix ansée et des palmettes.

La croix ansée. Elle se trouve sur les monuments chrétiens du IVe ou du Ve siècle. Une épitaphe grecque de cette époque, provenant d'Erment en Haute-Égypte, porte une croix ansée de forme ancienne à côté de trois chrismes [6]. Sur les stèles postérieures, elle se transforme. Comme pour la croix ordinaire et le chrisme, trois symboles qui s'unissent et se mêlent, les bras et le pied vont en s'élargissant, se scindent aux extrémités ou s'arrondissent. L'anse se prête à tous les goûts. Elle se resserre ou se dilate à volonté, se charge de cercles concentriques, porte à l'intérieur croix et rosaces, se change en couronne festonnée.

Le succès de ce motif s'explique par son aptitude à fournir les décors les plus variés.

Quelle était la signification de la croix ansée pour les chrétiens d'Égypte? On a dit et répété que c'était une signification païenne [7]; on a basé sur cela une prétendue démonstration de la non-sincérité de la conversion des Coptes. Païens sous des dehors chrétiens, voilà ce qu'ils seraient restés. La démonstration est par trop sommaire, elle est dénuée de tout fondement, c'est une calomnie et on s'étonne de la retrouver encore sous la plume d'écrivains sérieux. Ce n'est pas ici le lieu de traiter cette question; nous nous en tenons aux documents épigraphiques. Les chrétiens, voyant la croix ansée sur les monuments égyptiens, eurent naturellement l'idée de la tracer sur les leurs. C'était pour eux une variante de la croix. Voir CROIX.

Le sens païen de ce signe (la vie), il y avait beau temps qu'on ne le connaissait plus (la dernière inscription hiéroglyphique est du temps de Dèce, au temple d'Esneh). Dira-t-on que les chrétiens de Rome ne l'étaient que de nom parce qu'ils conservaient dans leurs épitaphes l'ancienne formule D. M. (*diis manibus*)? Si celui qui fit graver une croix ansée sur la pierre tombale d'Erment, citée plus haut, n'avait pas été un vrai croyant, il n'aurait pas fait répéter trois fois le monogramme du Christ, et surtout il n'aurait pas mis des paroles de croyant dans son inscription [8].

9° *Les palmettes.* — La plupart des stèles coptes portent deux palmettes au pied de la croix, plusieurs en ont encore deux autres au-dessus. Dans quelques cas assez rares, une seule palmette se dessine à la suite de l'inscription. Quel était le sens de ce symbole? Martyre ou simplement triomphe dans l'autre vie?

La palmette a pu être signe de martyre en Égypte comme ailleurs. Nous n'avons aucune raison de le nier; nous n'avons, non plus, semble-t-il, aucune preuve authentique pour l'affirmer. Mais il est évident qu'elle a un sens différent sur les stèles coptes. Il ne nous reste pas de monuments funéraires de l'époque des grandes persécutions. Toutes les stèles conservées dans les musées sont postérieures à l'invasion arabe et s'échelonnent du VIIe au XIe siècle. Sur ces pierres, deux ou quatre palmettes ne peuvent avoir que le

[1] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1306, au mot AMA. — [2] Thompson, *Coptic Inscriptions*, dans *Excavations at Saqqara*, p. 28, note 1, dit que, les moines ayant l'usage de s'appeler *mon frère*, cette expression a passé dans l'épigraphie et signifie d'ailleurs simplement *frère*. L'explication est fort vraisemblable; on peut aussi admettre que, dans certains cas, *pa* prenait la valeur de l'article. — [3] Palanque, *Rapport sur les recherches effectuées à Baouit*, dans *Bulletin de l'Institut français d'arch. orientale*, 1906, t. V, p. 18. — [4] Clédat, *Le monastère et la nécropole de Baouit*, p. 84, 85. — [5] Dölger, *Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit*. I Band : *Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen*, Rom, 1910. Un excellent résumé par le P. Jalabert, dans les *Mélanges de la Faculté orientale*, 1911, t. V, fasc. 1, p. XIX. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 180, 1571, 1693, note 4. — [6] Lefebvre, *Recueil des inscr. grecques-chrétiennes d'Égypte*, n. 423; Keene, *Proceedings of the Royal Irish Acad.*, vol. II, n. 2, p. 295 sq., et Schmidt, *Zeitschrift fur ägyptische Sprache*, 1894, p. 59. — [7] Même nuance dans J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, Wien, 1904, Préface; Gayet, *Les monuments coptes au musée de Boulaq*, Paris, 1889, Préface; Gayet, *L'art copte*, Paris, 1902, *passim*; Hall, *Coptic and Greek texts*, London, 1905, préface. — [8] Sur la christianisation progressive de l'Égypte, cf. la très remarquable étude de M. Carl Schmidt, dans *Zeitschrift fur ägyptische Sprache*, 1894, p. 52. M. Lefebvre, après avoir relevé toutes les inscriptions grecques-chrétiennes d'Égypte, beaucoup plus rapprochées des origines que les inscriptions coptes, s'exprime ainsi sur cette question, en répondant à l'objection que les Égyptiens se seraient convertis pour des *raisons politiques* : « Les Égyptiens se sont toujours montrés assez indifférents aux divers régimes politiques; d'un autre côté, le seul désir de contrecarrer la politique de l'empereur expliquerait difficilement l'étonnante endurance des chrétiens pendant sept années de la plus féroce persécution (303-310), et le nombre sans cesse croissant des néophytes à ces époques troublées. L'Égypte céda aux mêmes raisons morales qui entraînèrent vers le christianisme la Syrie, l'Asie Mineure, l'Achaïe, Rome. » *Recueil*, Introduction, p. XXII. C'est le langage de la raison et de l'histoire.

sens général de triomphe, de « palme de la victoire ».

On gravait d'autant plus volontiers cette branche qu'elle est plus commune en Égypte, plus apte à fournir un agréable décor et d'une exécution plus facile.

Même dans le cas d'une seule palmette, il est impossible de décider si nous avons affaire à un martyr. C'était une si grande gloire d'être martyr que l'inscription devrait nous en avertir, comme elle nous apprend que le défunt était architecte, moine ou évêque. Nous ne nions pas qu'il y ait eu des martyrs sous la domination arabe, c'est là une question historique différente à laquelle l'épigraphie n'apporte aucune lumière nouvelle.

Durant le premier siècle de l'hégire, les Ommiades laissèrent aux Coptes toute liberté de pratiquer leur religion. Les conquérants ne songeaient nullement alors à faire des adeptes. L'Égypte changea de maître et continua d'être ce qu'elle était, schismatique et monophysite. L'impôt, au lieu d'aller aux Grecs, alla aux Arabes. C'était l'impôt global comme dans tout l'empire, et les moines en étaient exempts. De là surgirent les premières difficultés. Pour échapper à l'impôt, nombre de gens se retiraient dans les monastères alors très nombreux et prenaient l'habit. Les Arabes ne pouvaient supporter le désordre. Le gouverneur « Abd al-aziz (685-704 ou 705) ordonna de compter les moines, et lorsqu'ils furent comptés, il fixa pour chacun l'impôt d'un dinar; ce fut la première fois que la capitation fut appliquée aux moines [1]. »

Le même auteur raconte un autre trait plus significatif encore : « Le directeur des finances, Usâma ben Zaid at-Tanûhî (vers 715), traita durement les chrétiens, fondant sur eux et saisissant leurs propriétés. Il fit porter à tous les moines un anneau de fer à la main, avec indication du nom propre, du monastère et de la date (ce n'était pas une marque au fer rouge sur la main, comme on a dit parfois). Qui était trouvé sans l'anneau avait la main coupée. Il écrivit en outre dans les provinces : Tout chrétien qui sera rencontré sans passeport paiera 10 dinars. Une fois, il entra à l'improviste dans les monastères et ayant trouvé nombre de moines sans anneau, il leur fit couper la tête ou les fit battre jusqu'à la mort [2]. »

On peut mettre en doute l'intégrale réalité de tous ces faits rapportés par Maqrizi six siècles plus tard. Il est pourtant certain que, dans l'ensemble, ce récit dépeint de couleurs vraies la situation des Coptes vers la fin du Ier siècle de l'hégire. Il ressort de plusieurs papyrus coptes provenant du monastère de Jérémie à Saqqarah que les moines eux-mêmes n'avaient pas le droit de voyager sans passeport. Celui-ci pouvait être délivré par le prieur du monastère, sur la garantie écrite de trois personnes dignes de foi [3].

Vers 749, sous le patriarche Jean de Samannoud, pour la première fois, les Coptes prirent les armes et se soulevèrent contre leurs oppresseurs. La répression dut être violente. Les Coptes, tous schismatiques alors, considéraient-ils comme martyrs ceux des leurs qui succombaient dans cette querelle financière? Libre à eux, mais nous n'en avons aucune preuve.

Au IIe siècle de l'hégire, avec les Abbassides, la situation change. L'impôt n'est plus global, mais foncier. Il pèse également sur tous, sur les Arabes et les musulmans comme sur les chrétiens. Les moines continuent à payer leur capitation d'un dinar. L'élément étranger, d'abord campé à Postat, à Alexandrie et dans les centres, se répand dans le pays, s'installe dans les villages, acquiert des propriétés, se mêle à la population indigène. La question religieuse passe au premier plan et la vraie persécution commence. Les apostasies, rares au Ier siècle, se multiplient. Combien résistèrent jusqu'à la mort pour conserver le reste de foi que leur avait laissé le schisme? Impossible de le savoir avec quelque approximation.

Au IIIe siècle de l'hégire (IXe et Xe siècles), les Arabes sont fixés presque sur toute la surface de l'Égypte, les Coptes passent en masse à l'islam; les mariages mixtes amènent rapidement la fusion des races [4]. C'est alors que les monastères peu à peu désertés et abandonnés tombent en ruines. Les inscriptions monastiques s'arrêtent en effet au Xe siècle.

Nous nous sommes étendu un peu sur la question des relations entre Coptes et Arabes, afin de projeter quelque lumière sur le milieu historique de nos inscriptions. Car la grande masse des inscriptions coptes, comme nous avons vu, s'étend seulement du VIIIe au Xe siècle, époque de la grande transition qui aboutit au changement de langue et de religion.

10° *L'art dans les stèles.* — Les pierres tombales, au point de vue de la sculpture et de la décoration, offrent une assez grande variété, allant de la forme la plus simple, inscription seule sur plaque, jusqu'à une surcharge de dessins et de symboles. Les pierres qui ont un certain décor et qui nous intéressent se divisent, selon qu'elles sont droites ou couchées, en deux catégories : les *stèles* et les *dalles*. Celles-ci semblent n'avoir été en usage que dans la région d'Edfou, les autres se rencontrent un peu partout en Égypte, mais surtout dans le nome d'Erment.

Les stèles sont généralement rectangulaires et atteignent jusqu'à 1 m. 50 de hauteur. Elles sont en calcaire, en grès ou en marbre, un fort petit nombre en terre cuite. Les dessins sont en creux ou en relief; Selon la nature de ces dessins, on peut distribuer les stèles en plusieurs groupes. Nous décrirons d'abord le groupe le plus important et le mieux tranché, celui qu'on pourrait appeler « style d'Erment », à cause du grand nombre de monuments de cette classe qui proviennent de cette ville. Nous verrons ensuite les groupes secondaires d'Esneh et du Fayoum.

Le « style d'Erment » est caractérisé par la forme élancée de la stèle qui est, en général, deux ou trois fois plus haute que large. La stèle présente, dans l'ensemble, l'aspect d'une façade d'édicule, avec fronton et acrotères, frise où est gravée l'inscription, fausse porte avec montants ou colonnes. Le champ compris entre les colonnes est rempli par un symbole religieux, la croix, en général, sous toutes ses formes, seule ou circonscrite dans une couronne.

La partie inférieure ne porte aucun décor, elle disparaissait sous terre (fig. 3268). Ce tableau ne représente pas la stèle primitive, il indique déjà une période avancée. A l'origine, et souvent dans la suite, la pierre ne porte que les éléments essentiels, au sommet l'épitaphe, en dessous la croix. Il arrive rarement que la croix soit placée au-dessus de l'inscription. C'est la stèle toute nue, sans décor, la stèle des pauvres. Un des premiers ornements et des plus persistants nous montre deux palmettes gravées à droite et à gauche de la croix. En règle générale, elles sont inclinées et vont du pied de la croix vers l'extrémité des deux bras; elles sont quelquefois au-dessus des bras, mais cette place est plutôt réservée aux deux lettres A et ω (fig. 3269). Le sommet de la stèle est parfois arrondi en cintre, mais ce motif eut peu de succès; à Erment, c'est l'exception. Les acrotères,

[1] Maqrizi, *Khitât*, II, p. 92, 33. — [2] *Khitât*, II, p. 492. — [3] Krall, *Recueil de travaux*, 1885, t. VI, p. 63-66; Stern, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1885, p. 145. —

[4] Cette question est fort bien traitée par Carl H. Becker, *Beiträge zur Geschichte Ægyptens unter dem Islam*, Strasburg, 1903, 2e partie, p. 113 sq.

cet élément si important au point de vue esthétique, n'eurent pas l'estime qu'ils méritaient, ils furent fréquemment négligés. Très souvent aussi, le sommet de la pierre reste rectangulaire et le fronton est simplement en bas-relief, comme le reste du tableau (fig. 3270).

3268. — Stèle d'Erment.
D'après Hall, *Coptic and Greek texts*, pl. 94, n. 1250.

Le champ triangulaire reçoit divers motifs : la croix, une feuille simple, une feuille double, des cercles concentriques, des moulures radiées, deux colombes buvant dans un calice.

Ce gracieux motif des colombes se trouve aussi sur les tapisseries d'Akhmim [1]. Ces détails, quoique fort intéressants, ne sont qu'accessoires. L'élément principal du tableau est le symbole représenté entre les deux colonnes ou montants. C'est la croix, croix latine †, croix grecque ┼, croix pattée ✠, croix aux extrémités bifides ✢, chrismes ☧ ☩ ☨ ☧ω.

Sur un grand nombre de monuments, le symbole est gravé une seule fois, c'est la première période du « style d'Erment ».

La seconde période est caractérisée par la présence de plusieurs symboles. Une nouvelle croix s'intercale entre celle qui existait déjà et l'inscription, elle est circonscrite dans une couronne faite de deux branches de laurier (fig. 3271). Ce nouvel élément amène bientôt une modification heureuse. La croix inférieure accostée des deux palmettes est remplacée par un aigle aux ailes éployées enlevant, dans un vol majestueux, la croix couronnée, emblème de triomphe où tout monte vers le ciel (fig. 3272).

Dans ce second moment du « style d'Erment » paraît aussi la croix ansée qui se combine de façons diverses avec le chrisme et la croix ordinaire (fig. 3270).

3269. — Stèle d'Erment.
D'après Crum, *Coptic monuments*, pl. II, n. 8414.

Distribués avec sobriété, ces symboles ont leur esthétique et forment un monument qui plaît aux yeux et parle à l'âme. Par malheur, l'artiste en arriva bientôt à ce qu'on pourrait appeler « le style baroque », profusion de signes et de croix où le regard se disperse, où l'esprit ne saisit aucune idée (fig. 3273).

Stèles d'Esneh. — Elles sont moins élancées et généralement cintrées. Les colonnes sont basses et soutiennent l'arcade du cintre ou quelquefois un fronton inscrit. Dans le champ, un oiseau déployant ses ailes, ou bien les deux colombes buvant au calice, ou encore la croix. L'inscription très courte est au-dessous, parfois elle court autour du cintre. Ce qui caractérise ces stèles, c'est l'excès de petits reliefs bizarrement entrelacés, grossièrement taillés, qui couvrent toute la surface de la pierre (fig. 3274).

Stèles du Fayoum. — Autant que nous pouvons en juger par le petit nombre qui nous en reste, elles se distinguaient par une grande simplicité : façade d'édicule à fronton ou à cintre, forme rectangulaire bien proportionnée; entre les colonnes, généralement un personnage debout dans l'attitude de « l'orant ».

[1] Förrer, *Die Gräber und Textilfunde von Achmim-Panopolis*, 1891, pl. VII-14.

L'inscription, très courte, trouvait place sur la frise; elle est le plus souvent omise (fig. 3275).

Aux trois groupes décrits peuvent se ramener toutes les autres stèles de provenance différente ou inconnue. Les éléments sont les mêmes, la combinaison seule varie. Pourtant, on voit apparaître la vigne avec ses pampres [1], ou les épis s'appuyant sur la croix [2].

3270. — Stèle d'Erment.

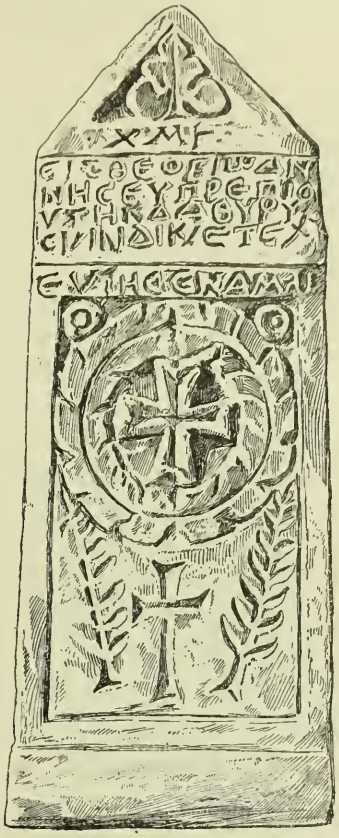
D'après Hall, *Coptic and Greek texts*, pl. 95, n. 1257.

Les dalles. — Elles présentent, on le comprend, un aspect tout différent. Elles sont de forme rectangulaire, avec encadrement de figures géométriques, de fleurs, d'entrelacs, et, au centre, un ou plusieurs registres pour l'inscription et la croix sous ses formes diverses (fig. 3276).

L'inscription est toujours la même (voir plus loin, Edfou). Ce genre de pierres tombales était en usage à Edfou (fig. 3277).

11° *Paléographie.* — La paléographie des inscriptions est chose extrêmement incertaine, la forme de l'écriture dépendant et des localités et surtout des lapicides. On peut considérer comme points à peu près extrêmes l'épitaphe de Phibamon à Saqqarah [3], non datée, mais à coup sûr du VIIe, sinon du VIe siècle, et la note du peintre Mercure au couvent Rouge (XIVe siècle). La différence est énorme spécialement dans les ϒ et les ⲁ. La calligraphie ornée et fleurie comme celle de Mercure est un signe certain d'âge postérieur. Comme types intermédiaires, nous indiquons l'épitaphe d'Eulekia et Enané (Baouit) et celle de l'évêque Pousei (Philæ). Dans la première, paraît la double forme de l'alpha, ⲁ et ⲁ. Les lettres V, MN, annoncent aussi un stade plus avancé que dans l'épitaphe de Phibamon. L'inscription d'abba Pousei a été gravée avec beaucoup d'art, les lignes ont été tirées à l'avance. Le B avec la boucle inférieure plus grande, le point dans O et dans C, uniquement en vue de l'ornement, le T dans ⲁ, sont autant de marques d'un développement assez considérable.

II. Description sommaire des inscriptions. — 1° *Basse-Égypte.* — Il ne reste pas d'épigraphie copte de cette région, soit parce qu'elle a péri comme tant



3271. — Stèle d'Erment.

D'après Hall, *Coptic and Greek texts*, pl. 93, n. 1326.

de monuments anciens, soit plutôt parce qu'elle n'a jamais existé. Les communautés coptes prospéraient surtout en Haute-Égypte. On possède au musée du Caire deux pierres portant jadis une inscription en dialect bohairique, c'est-à-dire de la Basse-Égypte [4]. Il ne reste qu'un fragment du texte et on ne peut rien en tirer. Il semble bien que c'étaient des stèles.

Dans les églises du Caire et du Vieux-Caire surtout, on lit plusieurs inscriptions sur pierre ou sur bois. Ce sont des textes bibliques ou liturgiques gravés à diverses époques. Au couvent Blanc, près de Sohag, un encensoir antique a été retrouvé qui porte un texte en dialecte bohairique [5] : « Souvenez-vous, Seigneur, de votre serviteur Aboulfhar (ⲉⲛⲟⲩⲉⲗϥⲁϧⲣ الوالق) fils du diacre Jean, fils de l'higoumène..., qui s'est occupé de l'encensoir ! »

Ces sortes d'inscriptions ont été faites par des gens qui depuis longtemps parlaient arabe et qui avaient

Crum, *Coptic monuments*, pl. XXXIII, n. 8591, provenance inconnue. — [2] Crum, *loc. cit.*, n. 8588. — [3] Nous n'avons pas de photographie de l'inscription de Dendour. On peut voir le dessin de Lepsius, *Denkmäler, koptische Inschriften*, 39. Les lettres sont en tout semblables à celles de Phibamon. — [4] Crum, *Coptic monuments*, n. 8722, 8723. — [5] Maspero, *Un encensoir copte*, dans *Annales du Service des antiq. de l'Égypte*, 1908, t. IX, p. 148.

appris un peu de copte dans les livres. Elles sont d'intérêt secondaire.

On cite [1] encore une épitaphe d'orthographe barbare et de dialecte mêlé mi-bohairique, mi-sahidique ainsi libellée : « Dieu qui as donné le repos à l'âme de nos ancêtres (ⲡⲣⲱ ⲛⲁⲧⲱⲣ) Abraham, Isaac et Jacob, donne aussi le repos à l'âme de ton serviteur Abraham, afin qu'il soit nourri dans les verts pâturages, au bord des eaux du rafraîchissement (Ps. XXII, 2), dans le paradis

3272. — Stèle d'Erment.

D'après Hall, *Coptic and Greek texts*, pl. 93, n. 619.

de la joie, lieu d'où ont fui la peine et la douleur (Is., LI, 11), dans la lumière de tes saints, amen ! Notre Père Abraham s'est reposé le 16 Pharmouthi, de Dioclétien 603 (A. D. 887); des Sarrasins (?) ...»

2° *Région de Memphis.* — Nous plaçons ici deux épitaphes en dialecte memphitique :

ⲉⲣⲉ ⲡ̀ⲓⲟⲓ ⲙⲙ
ⲡⲙⲣⲉ ⲙ ⲛ ⲡⲉⲛⲡ̅ⲁ
ⲉⲧⲟⲩⲁϩ ⲉⲣ ⲟⲩⲛⲁ ⲙ
ⲛ ⲧⲉⲩ̀ⲯⲩⲭⲏ ⲡⲙⲁⲕⲁⲣ
5 ⲓⲟⲥ ⲙⲡⲛⲁ ⲡⲙⲉⲛⲡⲙ
ⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ⲡⲣⲟ
ⲙⲡⲙⲁⲣⲁⲙⲡ ⲧⲁϩⲓ ϩ
ⲟ̀ⲗ ⲉⲣⲉ ⲥⲟⲙⲓ ⲧⲉ ⲧ ⲙⲉⲛ
ϫⲁⲛⲁϫⲓⲛϩ ⲛ̀ⲛⲟ ϯ

10 ⲧⲁϥⲟϥ ⲁϭⲓⲥ ϫⲉ ϩⲁⲙ
ⲛⲓ ⲁⲩⲱ ⲧⲁϥⲓ ⲉ̀ⲟ̀ⲗ ⲉⲣⲉ ⲥ
ⲟⲙⲓ ⲥⲟⲩⲥⲟⲟⲩ ⲡⲁϥⲟⲧ
ⲡⲁⲱⲛⲓ ⲧⲁϭ ? ⲙⲛⲧⲓ
ⲣⲟⲙⲡⲓ ⲡⲓⲕⲓⲗⲟⲥ [2]

Que Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit fasse miséricorde à l'âme du défunt. Mèna, fils du défunt

3273. — Stèle de Louqsor.

D'après Gayet, *Les monuments coptes du Musée de Boulacq*, pl. 54.

Étienne (ⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ) *de Pinarascht, qui a quitté son corps, afin que la bienveillance de Dieu l'atteigne. Dites amen ! Il est mort le 6 du mois de Paoni, la 10e (ou la 3e ?) année du cycle.*

Le cycle n'est autre que l'indiction. La ville citée est sans doute Barnascht au sud de Dahschour.

+ ⲉⲛ ⲏⲣⲏⲛⲏ
ⲁⲡⲁϩ̀ⲣⲁⲙ
ⲁϥⲙⲛⲧⲁⲓ
ⲙⲁϥ̀ ⲛⲥⲟⲩ
5 ⲥⲁⲩ̀ ⲛⲓⲏ̅
ⲉⲣⲏ̀ ⲉⲣⲉ ⲫ̅
ⲉⲣⲟⲩⲛⲉⲓ ⲛⲓ
ⲉϥ̀ ⲥⲟⲩⲣ
ⲛⲓⲛ̀ ϩⲁⲙ
10 ⲛⲓ ⲟⲩϫⲉⲓ
ϩⲁⲙ ⲛ ⲡϭⲥ [3]

En paix ! Apa Abraham s'est reposé le 6 de Khiahk (choiak). Que Dieu lui fasse miséricorde ! La paix, Amen ! Salut dans le Seigneur !

Nous avons rapproché ces deux épitaphes à cause de leur ressemblance dans le caractère barbare de l'orthographe. Mais elles peuvent être de temps et de lieux fort distants. *Six* se dit ⲥⲟⲟⲩ dans l'une, ⲥⲁⲩ dans l'autre. La seconde a la formule ordinaire ⲁϥⲙⲛⲧⲁⲓ

[1] Bergmann, *Inschriftliche Denkmäler*, dans *Rec. de travaux*, 1886, t. VII, p. 195. Cf. O. von Lemm, *Koptische Miscellen*, t. VII, dans *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg*, 1908, p. 1348. — [2] Stern, *Koptische Grammatik*, p. 438. — [3] Mallon, *Grammaire copte*, in-8°, Paris, 1905, p. 134.

ⲙⲙⲟϥ, *il s'est reposé ;* la première dit : ⲁϥⲓ ⲉϩⲟⲗ ϧⲓ ⲥⲱⲙⲁ, *il est sorti du corps.*

3° *Saqqarah : monastère de Jérémie et nécropole chrétienne.* — L'existence de ce monastère aux environs de Memphis était connue depuis longtemps; ses ruines n'ont pourtant été retrouvées que ces dernières années dans les sables de Saqqarah, près de la pyramide à degrés. Tout l'emplacement de cette immense laure a été déblayé sous la direction de l'archéologue Quibell [1], de 1906 à 1908. Vaste église en forme de

3274. — Stèle d'Esneh.
D'aprés Crum, *Coptic monuments*, pl. XLVI, n. 8671.

basilique avec narthex, larges cours, monastère avec ses centaines de cellules, son infirmerie, son réfectoire, ses corridors décorés de fresques, tout cela est revenu à la lumière après des siècles d'enfouissement, nous rendant les débris d'une belle architecture, colonnes brisées, architraves, corniches, chapiteaux finement sculptés qui témoignent d'un art avancé. Voir *Diction.*, t. III, col. 519-558.

Dans une de ces cellules, on a trouvé l'inscription : ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲙⲁⲛϣⲟⲟⲥ ⲛ̀ⲁⲡⲁ + ⲓⲉⲣⲉⲙⲓⲁⲥ *c'est ici la chambre d'apa Jérémie* (n. 14). Voir fig. 2606.

L'épitaphe d'un moine contient le titre ⲡⲁⲧⲣⲓ ⲡⲁⲡⲁ, *celui de la cellule de l'apa* (n. 48), c'est-à-dire, vraisemblablement, gardien de la cellule d'apa Jérémie. La tradition désigne ainsi l'endroit précis où avait prié le titulaire et fondateur du monastère.

Jérémie est un moine qui vivait au milieu du ve siècle, en réputation de grande sainteté. Il est raconté dans la *Chronique de Jean de Nikiou* [2] — écrite vers 630 — qu'Anastase ayant été exilé dans les parages de Memphis par l'empereur Zénon, « les gens de Menouf (Memphis) et de Hezênâ convinrent de *monter* à son intention sur *la hauteur*, au couvent du saint Théophore Abba Jérémie, d'Alexandrie. En effet, sur le territoire de ces deux villes, demeurait un homme qui avait été favorisé par Dieu de la connais-

3275. — Stèle du Fayoum.
D'après Crum, *Coptic monuments*, pl. L, n. 8686.

sance de toute chose. Ils parlaient de la sainte vie de cet homme de Dieu; ils voulaient être bénis par lui et désiraient qu'il priât pour eux le Christ, son Maître. Ils montèrent donc vers la demeure d'Abba Jérémie. » Or Anastase régna de 491 à 518, il était donc à Memphis dans la seconde moitié du ve siècle et c'est précisément à cette époque que Jérémie formait un centre de vie monastique sur *la hauteur* de Saqqarah.

Le pèlerin Théodose (vers 530) connut aussi le couvent de Jérémie : *In Ægypto civitas Memphis..., ibi sunt monasteria duo : unum est religionis Wandalorum et aliud Romanorum, hoc est Wandalorum sancti Hæremiæ, Romanorum sancti Apolloni heremitæ* [3]. Le second monastère ici mentionné, celui de Saint-Apollon, était plus au sud, à Baouit, et nous en parlerons plus loin. *Romani* ne peut signifier ici que « les Grecs », les *Roum* des textes arabes (ⲣⲱⲙⲁⲓⲟⲓ ⲛⲓⲣⲱⲙⲉⲟⲥ) c'est-à-dire ceux qui restaient unis à Constantinople depuis le schisme de Dioscore. Le parti opposé,

[1] J. E. Quibell, *Excavations at Saqqara* (1907-1908), with sections by sir Herbert Thompson and prof. W. Spiegelberg, le Caire, 1909. Toutes les inscriptions coptes trouvées dans les fouilles ont été publiées par Thompson, p. 27-77. Nous renverrons à sa numération dans tout ce paragraphe. — [2] Zotenberg, *Chronique de Jean, évêque de Nikiou*, Paris, 1883, p. 368, c. LXXXVIII, 491 à 518, il était donc à Memphis dans la seconde moitié du ve siècle et c'est précisément à cette époque que Jérémie formait un centre de vie monastique sur *la hauteur* de Saqqarah. — [3] Geyer, *Itinera hierosolymitana*, 144, dans *Corpus script. ecclesiasticorum latinorum*, t. XXXIX.

3276. — Inscriptions de Saqqarah. D'après Quibell, *Excavations at Saqqarah*, pl. VI, 404.

celui des monophysites ou Coptes schismatiques, se trouve dès lors désigné par le mot *Wandali* mis en opposition à *Romani*. Mais pourquoi appeler les monophysites *Wandali* ? Peut-être parce que les Vandales étant ariens, l'auteur confond monophysites et ariens.

3277. — Dalle d'Edfou.

D'après Gayet, *Les monuments coptes du Musée de Boulacq* pl. 92.

Les moines de Jérémie, comme ceux de Schenoudi, auraient donc très tôt pris parti pour le schisme.

Parmi tous les monuments mis à jour par les fouilles, quatre dates seulement ont été relevées, 751 de notre ère (Thompson, n. 12), 755-763 (n. 65), 787 (n. 10), 807 (n. 11). L'ensemble des inscriptions se place également, par analogie, au VIIIe ou au IXe siècle. Les plus anciennes peuvent être du VIIe siècle et les plus récentes ne sauraient guère dépasser le Xe siècle, si même il en est de cette époque. L'ère de prospérité, pour ce monastère, comme pour celui d'Apollon à Baouit, de Saint-Siméon à Assouan et des autres qui étaient construits dans la vallée, coïncide avec le règne des Ommiades, les califes tolérants qui ne cherchèrent pas à faire des prosélytes et laissèrent aux chrétiens toute liberté pour pratiquer leur religion. Avec la persécution des Abbassides, les apostasies se multiplient, les monastères se vident. Au Xe siècle, un grand nombre sont abandonnés et leurs ruines sont peu à peu recouvertes par le sable du désert. Tel fut le sort de la vaste laure de Jérémie à Saqqarah. L'historien Abou Saleh, qui visitait l'Égypte vers 1200 et dressait l'inventaire des églises et monastères, n'entendit même pas parler du couvent de Jérémie. Il n'en dit pas un mot en décrivant Memphis et ses environs (fol. 68 *a*, édit. Evetts). Il cite pourtant un ancien auteur arabe, Ibn abd-alhâkim (A. D. 881-882), qui mentionne un endroit appelé « Abou Hirmis », évidemment alors le monastère de Jérémie. Au temps d'Abou Saleh, ce nom même semble donc avoir disparu.

Avant le déblaiement des ruines par Quibell, on connaissait deux douzaines d'inscriptions [1], toutes des épitaphes, portant le nom de Jérémie. En les comparant, on était arrivé à la conclusion qu'elles provenaient du même endroit qui ne pouvait être que le monastère de Jérémie ou la nécropole voisine. Les fouilles ont ramené à la lumière 158 nouvelles inscriptions ou fragments d'inscriptions, dont 88 sont *gravées* sur pierre ou sur bois et 70 sont tracées en couleur, à l'encre ou la pointe (graffites). A cela il faut ajouter une dizaine d'ostraca. Herbert Thompson a eu l'heureuse idée de faire le départ entre inscriptions *gravées* et inscriptions *écrites*. Celles-ci, en effet, ont un caractère accidentel et fugitif, celles-là sont faites pour durer. En outre, cette première remarque est de grande importance pour déterminer la nature même du texte. Les deux tiers des inscriptions *gravées* à Saqqarah sont des épitaphes, l'autre tiers comprend des textes votifs ou commémoratifs rappelant le souvenir des grands hommes du monastère, des sentences et litanies d'un caractère liturgique ou purement décoratif comme celles qui couraient sur les corniches et les frises dans l'église ou les chapelles. Les inscriptions *écrites* sont des notes tracées par les moines eux-mêmes ou par des visiteurs, des *memento*, des prières pour les vivants ou pour les défunts. La caractéristique de toute cette épigraphie du monastère de Jérémie est la litanie débutant par l'invocation des trois personnes de la sainte Trinité et par les noms des deux premiers supérieurs, Jérémie et Énoch, accompagnés le plus souvent de Sibylle. Nous donnerons quelques spécimens des diverses espèces d'inscriptions et nous ajouterons quelques considérations générales.

Épitaphes. — Elles appartiennent à des moines, en plus grand nombre, mais aussi à des religieuses et à des séculiers. Les stèles, rectangulaires, en calcaire — un seul exemple en bois — ne portent que le texte avec la croix, sans aucun décor ni ornement (fig. 3278).

+ ⲡⲓ[ⲱⲧ ⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅]
ⲣⲉ ⲡⲉⲡ̅ⲁ̅ ⲉ
ⲧⲟⲩⲁⲁϩ̅ ⲁϩ̅ⲁ̅
ⲓⲉⲣⲉⲙⲓⲁⲥ
5 ⲁϩ̅ⲁ̅ ⲉⲡⲱϫ̅ ⲡⲁ
ⲥⲟⲛ ⲫⲓϩ̅ⲁ̅ⲙⲱⲛ
ⲁϩ̅ⲙⲁⲧⲟⲛ ⲡ̅ⲙⲟϥ
ⲡ̅ⲥⲟⲩϫⲟⲩⲧⲁⲥⲉ
ⲡ̅ⲡⲉϩ̅ⲟⲧ ⲡⲁϫ̅ⲱⲛ
10 ⲡⲓⲟⲩⲧⲉ ⲁ[illegible]ⲡⲁ ⲙⲁϥ
[illegible]ⲁⲙⲏⲛ

Le Père, le Fils, le Saint-Esprit! Abba Jérémie, Abba Enoch! Le frère Phibamon s'est reposé le 26 du mois de Pachons. Dieu lui fasse miséricorde. Amen!

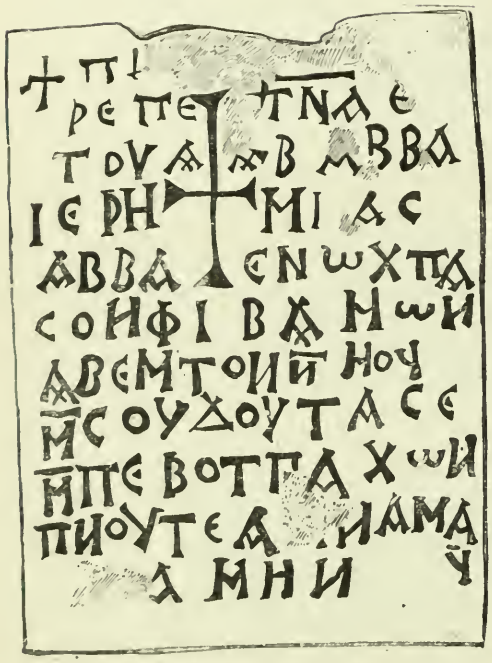
A l'avant-dernière ligne, on ne peut guère lire que

[1] Énumérées par Quibell, *Excavations at Saqqarah* (1907-1908), Introduction, p. IV, V.

ⲁϥⲛⲁ qui est sans doute pour ⲉϥⲉⲛⲁ. A noter le datif ⲙⲁϥ pour ⲛⲁϥ.

Épitaphe de Macaire [1] :

+ ⲡⲓⲱⲧ ⲡϣⲏⲣⲉ
ⲛⲉⲡⲛⲁ̅ ⲉⲧⲟⲩⲁϩ̀
ⲁⲡⲁ ⲓⲉⲣⲏⲙⲓⲁⲥ
ⲁⲡⲁ ⲉⲛⲱⲭ ⲧⲉⲛ
5 ⲙⲁⲩ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲁⲣⲓ ⲛ
ⲙⲉⲥⲩⲉ ⲙⲁⲕⲁⲣⲉ ⲛ
ⲕⲱⲙⲁⲣⲓⲧⲏⲥ ⲛⲓⲧ
ⲁϥⲙⲧⲟⲛ ⲙⲟϩ̀ ⲛ
ⲥⲟⲩ̅ ⲙⲡⲁⲟϥ
10 ϩⲓ ⲟⲩⲉⲓⲣⲏⲛⲏ
ⲁⲙⲏⲛ



3278. — Épitaphe de Phibamon.

D'après Hall, *Coptic and Greek texts of the Christian period in the British Museum*, pl. VI, 404.

Père, Fils, Saint-Esprit! Apa Jérémie, apa Enoch, notre Mère Marie! Souvenez-vous de Macaire le gardien qui s'est reposé le 4 de Paopi dans la paix! Amen!

Épitaphe d'Apollon [2] :

ⲡⲓⲱⲧ ⲡϣⲏⲣⲉ
ⲡⲉⲡⲛⲁ̅ ⲉⲧⲟⲩⲁ
ϩ̀ ⲁⲡⲁ ⲓⲉⲣⲏⲙⲓⲁⲥ
ⲁⲡⲁ ⲉⲛⲱⲭ : ⲧⲉⲛ
5 ⲙⲁⲁⲩ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲧⲉⲛ
ⲙⲁⲁⲩ ⲥⲓϩ̀ⲩⲗⲗⲁ
ⲡⲉⲛⲥⲟⲛ ⲁⲡⲟⲗⲗⲱ
ϩⲓ ⲟⲩⲉⲓⲣⲏⲛⲏ
ϩⲁⲙⲏⲛ +

Le Père, le Fils, le Saint-Esprit! Apa Jérémie, apa Enoch, notre mère Marie, notre mère Sibylle! Notre frère Apollon, dans la paix! Amen!

Épitaphe de Georges [3] :

ϯ ⲡⲓⲱⲧ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲡⲉⲡⲛⲁ
ⲉⲧⲟⲩⲁϩ̀ ⲁⲡⲁ ⲓⲉⲣⲏⲙⲓⲁⲥ
ⲁⲡⲁ ⲉⲛⲱⲭ ⲁⲙⲁ ⲥⲓϩ̀ⲩⲗⲗⲁ
ⲑⲁⲓⲁ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲡⲉⲧⲟⲩⲁϩ̀
5 ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉⲩⲣⲁⲛ ⲁⲣⲓ
ⲡⲙⲉⲥⲩⲉ ⲙⲡⲉⲛⲥⲟⲛ ⲩⲉⲱⲣⲅⲉ

Apa Jérémie, apa Enoch, notre mère Sibylle, sainte Marie, tous les saints selon leurs noms, souvenez-vous de notre frère Georges!

Épitaphe de Macaire le Jeune [4] :

ⲡⲓⲱⲧ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲡⲉⲡⲛⲁ̅
ⲉⲧⲟⲩⲁϩ̀ + ⲁⲡⲁ ⲓⲉⲣ
ⲏⲙⲓⲁⲥ + ⲁⲡⲁ ⲉⲛⲱⲭ
ⲁⲙⲁ ⲥⲓϩ̀ⲩⲗⲗⲁ ⲡⲉⲛ
5 ⲥⲟⲛ ⲙⲁⲕⲁⲣⲉ ⲕⲟⲩⲓ
ⲡⲉⲩϣⲏⲣⲉ ⲁϩ̀ⲕⲁ
ⲥⲱⲙⲁ...

Le Père, le Fils, le Saint-Esprit! Apa Jérémie, apa Enoch, ama sibylle! notre frère Macaire le Jeune, leur enfant, est mort...

Épitaphe de Mèna [5] :

ϯ ⲡⲓⲱⲧ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲡⲉⲡⲛ̅ⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁϩ̀ ⲟ ⲁⲅⲓ
ⲟⲥ ⲙⲓⲭⲁⲏⲗ ⲛ ⲁⲅⲓⲁ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲟ ⲁⲅⲓⲟⲥ ⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ
ⲁⲡⲁ ⲓⲉⲣⲏⲙⲓⲁⲥ ⲁⲡⲁ ⲉⲛⲱⲭ ⲁⲙⲁ ⲥⲓϩ̀ⲩⲗⲗⲁ
ⲡⲉⲧⲟⲩⲁϩ̀ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϥⲟ ⲙⲡⲛⲁ ϥⲁⲙϣⲉ...

Le Père, le Fils, le Saint-Esprit! saint Michel, sainte Marie, saint Gabriel!

Apa Jérémie, apa Enoch, ama Sibylle, tous les Saints! Amen! Mèna le charpentier...

Sur une même pierre, les noms des défunts parfois s'ajoutent tant que s'étend l'espace.

Épitaphe d'Élie, Macaire, Victor [6].

ⲡⲓⲱⲧ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲡⲉⲡⲛⲁ
ⲉⲧⲟⲩⲁϩ̀ ϩⲁⲙⲏⲛ
ⲡⲉⲡⲉⲓⲱⲧ ⲁⲡⲁ ⲓⲉⲣⲏ
ⲙⲓⲁⲥ ⲙⲏ ⲁⲡⲁ ⲉⲛⲱⲭ
5 ⲁⲙⲁ ⲥⲓϩ̀ⲩⲗⲗⲁ̀ⲥ ⲧⲉⲛ
ⲙⲁⲁⲩ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲙⲓⲭⲁⲏⲗ
ⲡⲉⲛⲥⲟⲛ ϩⲓⲗⲓⲁⲥ
ⲡⲉⲩϣⲏⲣⲉ ⲁϥⲙⲧⲟⲛ
ⲙⲙⲟϥ ⲛⲥⲟⲩϣⲟⲗⲡ̅ⲧ
10 ⲛⲧⲱϩ̀ⲉ ϩⲓ ⲟⲩⲉⲓⲣⲏ
ⲛⲏ ϩⲁⲙⲏⲛ ⲡⲉⲛⲥⲟ̅
ⲙⲁⲕⲁⲣⲉ ⲁϥⲙⲧⲟⲛ ⲙ
ⲙⲟϥ ⲛⲥⲟⲩⲣⲧⲟⲟⲩ
ⲛⲕⲓⲁϩⲣ ⲡⲉⲛⲥⲟⲛ
15 ⲡⲓⲁⲛⲁ ϧⲓⲕⲧⲱⲣ
ⲡⲉⲁϣⲧ

Le Père, le Fils, le Saint-Esprit, amen! Notre Père apa Jérémie et apa Enoch, ama Sibylle, notre Mère Marie, Michel! Notre frère Élie, leur enfant, s'est

[1] Gayet, *Les monuments coptes du musée de Boulaq*, p. 30, n. 45; *Mémoires de la mission française d'archéologie orientale au Caire*, t. III, p. 3. Cf. Crum, *Coptic monuments*, n. 8326, *Catalogue général du musée du Caire*. — [2] Gayet, *Les monuments coptes*, p. 27, n. 6. — [3] Tezo, *Inscrizioni cristiane d'Egitto*, Pisa, 1878, p. 5, *Annali Univ. Tosc.*, 1879, t. XVI, p. 227. — [4] Tezo, *ibid.*, p. 6. — [5] Collection Arvanitakis au Caire, copie envoyée par le possesseur. — [6] Musée égyptien du Vatican, stèle copte n. 52, copie directe. Publié en partie par Benigni, *Bessarione* (1899-1900), t. IV, p. 106; en entier par O. Marucchi, *Catalogo del museo egizio vaticano*, Roma, 1989, p. 314.

reposé le 3 Tobi, en paix, amen! Notre frère Macaire s'est reposé le 4 khiahk.

Notre frère, l'apa Victor le...

Le dernier mot ⲛⲥⲱⲙⲧ serait, d'après Stern [1], l'arabe الزاهد *l'ascète*. Il est bien plus probable qu'il se rattache à la racine copte ⲥⲱⲙⲧ *contenir*. Il se trouve encore dans un graffite de Baouit [2]. Clédat traduit : *portier*, c'est un sens très douteux; *portier*, nom d'agent, se dirait ⲣⲉϥⲥⲱⲙⲧ (cf. ⲣⲉϥⲣⲟⲉⲓⲥ *gardien*, Thompson, 61, 106, etc.).

Épitaphe d'Anni [3] :

ϯ ⲡⲓⲱⲧ ⲡϣⲏⲣⲉ
ⲛⲉⲡⲛⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁϩ
ⲁⲣⲓ ⲛⲛⲁ ⲙⲉⲛ
ⲧⲉ ⲡⲯⲩⲭⲏ ⲁⲛⲛⲓ
5 ⲁⲥⲉⲙ ⲧⲟⲛ ⲙⲟⲥ ⲥⲟ
ⲩ ⲙⲉⲛⲧⲓ ⲛⲉⲙ
ϣⲓⲣ ϩⲁⲙⲏⲛ

Père, Fils, Saint-Esprit! Faites miséricorde à l'âme d'Anni. Elle s'est reposée le 15 méchir, amen!

Épitaphe de Kiré [4] :

+ ⲓⲥ ⲭⲥ
ⲁⲣⲓⲟⲛ
ⲁ ⲧⲉⲯⲓⲭ
ⲏ ⲡⲁⲡⲁ
5 ⲕⲓⲣⲉ +

Jésus-Christ, faites miséricorde ⲁⲣⲓⲟⲛⲁ (*à*) *l'âme d'apa Kiré.*

Épitaphe de Callinique [5] :

ϯ ⲡⲓⲱⲧ ⲙ̅ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲉⲛ
ⲛⲉⲡ̅ⲛⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁϩ. ⲁⲅⲓⲁ
ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲡⲁⲣⲭⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ
ⲙⲓⲭⲁⲏⲗ ⲙⲓⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ ⲁⲡⲁ
5 ⲓⲉⲣⲉⲙⲓⲁⲥ ⲁⲡⲁ ⲉⲡⲱⲭ
ⲁⲡⲁ ⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲁⲙⲁ ⲥⲓⲃ̅ⲗⲁ
ⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁϩ̅ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲧⲁⲩ
ⲉⲣⲛⲟⲩⲱϣ ⲙ̅ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲡⲁⲣⲁⲕⲁⲗⲓ̈ ⲙ̅ⲡⲭⲟⲉⲓⲥ
10 ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲛⲧⲉ ⲯⲩⲭⲏ ⲛ̅ⲡ̅ⲡ̅
ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲡⲥⲟⲛ ⲕⲁⲗ
ⲗⲓⲛ̅ⲭ̅ ⲡⲛⲟⲧⲁⲣⲓ̈ⲟⲥ ⲛϣⲣ
ⲟⲩⲛⲟϥ ⲛⲛⲁ ⲛⲉⲙⲁϥ ϩⲓ
ⲛⲉⲛⲧⲟⲛⲟⲥ ⲉϥⲣ̅ⲛⲧⲟⲩ
15 ⲛ̅ⲑⲉ ⲛ̅ⲧⲉⲯⲩⲭⲏ ⲙ̅ⲡⲗⲩⲥⲧⲏⲥ
ⲙ̅ⲡ̅ ⲗⲁⲅⲁⲣⲟⲥ ⲛ̅ⲧⲁϥⲙ̅
ⲧⲟⲛ ⲙⲙⲟϥ ⲛ̅ⲙⲏⲛⲓ ⲉⲡⲓⲫⲏ
. ⲑ̅ ⲛⲁ̅/ ⲓⲁ̅ ⲉⲧⲟⲩⲥ ⲭⲣⲟⲛⲟⲥ
.. ⲏⲁⲓⲁⲛⲟⲩ ⲧⲟⲩ

Le Père et le Fils et le Saint-Esprit! Sainte Marie, l'archange Michel et Gabriel, apa Jérémie, apa Enoch, apa Panesnêu, ama Sibylle, tous les saints qui ont fait la volonté de Dieu, implorez le Seigneur pour l'âme de notre défunt frère Callinique, le « notaire », afin qu'il lui fasse grande miséricorde dans « les lieux » où il se trouve, camme (Il fit) à l'âme du larron et de Lazare. Il s'est reposé au mois d'Epiphi, le (19 ou 29) dans la 14e indiction. Année de l'ère de Dioclétien 473 (?) [6].

Ligne 6 : il faut lire, sans doute, ⲁⲛⲁ ⲛⲁⲛⲉⲥⲛⲏⲩ nom bien connu (cf. 93, 26, 29 36), tandis que ⲛⲉⲥⲛⲏⲩ serait nouveau. Ligne 14 : ⲛⲉⲛⲧⲟⲛⲟⲥ *nos lieux* ne donnent aucun sens. Il faut, sans doute, lire ⲛⲧⲟⲛⲟⲥ *les lieux*, c'est-à-dire, d'une manière indécise, le ciel ou le purgatoire.

Épitaphe d'Enoch [7] :

$$\text{ⲁ} + \frac{\text{ⲁ}}{\text{ⲓⲥ}} + \frac{\omega}{\text{ⲭⲣ}} + \omega$$

+ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲡⲛⲉⲛ̅ⲡ̅ ⲁⲩⲱ
ⲡⲭⲟⲉⲓⲥ ⲛⲥⲁⲣⲉϩ ⲛⲓⲙ ⲡϣⲉ
ⲛϩⲧⲏϥ ⲉⲛⲁⲛⲧ ⲛ̅ϩⲁⲣⲉϣ
ϩⲛⲧ ⲉⲛⲁϣⲉⲛⲉϥⲙⲁ
5 ⲁⲣⲓⲟⲩⲛⲟϩ̅ ⲉⲡⲛⲁ ⲙⲉⲛ
ⲧⲉ ⲯⲩⲭⲏ ⲙⲡⲙⲁⲕⲁ
ⲣⲓⲟⲥ ⲉⲡⲱⲭ ⲡⲛⲟⲧ ⲡϣⲏⲣⲉ
ⲙⲡⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲫⲟⲓϩⲁⲙⲱⲛ /
ⲡⲛⲟⲧ ⲛⲧⲁϩⲉⲙⲧⲟⲛ ⲉⲙⲟϥ
10 ⲛⲛⲟⲟⲩ ⲡⲁⲓ... ⲉⲡⲓⲫ
ⲕⲩ ⲛⲓⲁ̅ⲉⲧⲟⲩⲥ ⲣⲟⲁ
ⲁⲡⲟ ⲁⲓⲟⲕ ⲫ̅ ⲉⲣⲉⲡⲭⲟ
ⲉⲓⲥ ϣⲉⲛⲁⲣⲧⲏϥ ϩⲁⲣⲟϥ
ⲛⲁ̅ⲧⲙⲁⲧⲟⲛ ⲡⲁϩ̅ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ
15 ⲉⲧⲛⲁⲱϣ ⲉⲛⲓⲥϩⲁⲓ ⲉϩ̅ⲉⲉⲣ
ⲡⲉ[ϥⲙⲉⲉⲩ]ⲉ ⲧⲉⲛⲛⲟⲩ ⲧⲉ
ⲉⲣⲡⲉϩ̅ⲙⲉⲉⲩⲉ ϩⲱϥ ϩⲛⲛ
ⲉϩ̅ϩ̅ⲛⲙⲁ ⲛϩⲟⲧⲉ ϣⲁ ⲉ
ⲛⲉϩ ϩⲁⲙⲏⲛ ϥⲑ

$$\frac{\text{ⲁ}}{\text{ⲓⲥ}} \Big| \frac{\omega}{\text{ⲭⲣⲥ}}$$

20 ⲉⲡⲱⲭ ⲩⲓⲟⲥ ⲡϣⲩⲧⲉⲣⲱⲩ

Dieu des esprits et Seigneur de toute chair, compatissant, miséricordieux, longanime, grand en bonté, fais grande miséricorde à l'âme de défunt Enoch, « le notaire », fils de défunt Phoibamon, « le notaire », qui s'est reposé en ce jour [8]*... Epiphi 23, indiction... l'année 171 (de l'hégire)* [9]*, de Dioclétien 5... Que le Seigneur aie pitié de lui et lui donne le repos. Quiconque lira ces lignes se souvienne de lui afin que Dieu se souvienne de lui aussi à son tribunal redoutable, pour toujours. Amen! Amen!*

Enoch fils de Michleröon.

Ce dernier nom se trouve encore dans un papyrus provenant précisément du couvent de Jérémie (*Rec. de travaux*, 1885, t. VI, p. 66), (ⲡϣⲩⲧⲉⲣⲟⲟⲩ) et dans une inscription du musée égyptien du Caire (Biondi, *Annales du Service des antiquités*, t. VIII, p. 94, n. 26) sous la forme ⲡϣⲩⲧⲉⲣⲟⲟ ⲩ]. C'est un nom propre de personne d'origine égyptienne [10].

Inscriptions non funéraires. — N'étant pas sur des pierres à part, mais sur les parois, sur des montants de portes, des corniches ou des frises, elles sont moins bien conservées que les épitaphes.

[1] *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1878, p. 25, note 2. — [2] Clédat, *Le monastère et la nécropole de Baouit*, p. 80. — [3] Biondi, *Inscriptions coptes*, dans *Annales du Service des antiquités égyptiennes*, 1907, t. VIII, p. 89. Cette inscription avait déjà été publiée par G. Lefebvre, dans *Bull. de l'Instit. franç. d'archéol. orient. au Caire*, 1903, t. III, p. 85. Nous avons corrigé le texte de Biondi sur celui de M. G. Lefebvre. — [4] Thompson, n. 84. — [5] Thompson, n. 65. — [6] Le dernier chiffre étant incertain, la date oscille entre 471-479 (A. D. 755-763). — [7] Thompson, n. 10. — [8] Ici, deux signes indéchiffrables. — [9] A. D. 787-788. — [10] Cf. Thompson, dans *Excavations at Saqqarah*, p. 31, note 3. O. von Lemm, *Koptische Miscellen*, t, LXVIX, a essayé de l'expliquer autrement.

Ce sont des listes de noms propres, des fragments de litanies :

ⲡⲓⲱⲧ ⲡⲓⲡ ⲣⲉ ⲡⲓⲡⲛ̄ⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲓ̈
ⲡⲉⲡⲓⲙⲉⲣⲓⲧ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲓ̈
ⲡⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲡⲁ ⲓⲉⲣⲉⲙⲓⲁⲥ + ⲁⲡⲁ
ⲉⲡⲱϫ + ⲁⲡⲁ ⲁⲙⲃ̈ⲣⲟⲥⲓⲟⲥ + ⲁⲡⲁ
ϩⲱⲣ + ⲡⲓⲁⲡⲁ ⲁⲡⲟ̈ⲗⲗⲱ + ⲁⲡⲁ
ⲥ ⲁⲣⲙⲁⲧⲉ + ⲁⲡⲁ ⲫⲓⲗⲁⲓⲁ + ⲁⲡⲁ ⲁ
ⲡⲟ̈ⲗⲗⲱ + ⲁⲡⲁ ⲫⲓⲃ̈ ⲁⲡⲁ ⲁⲛⲟⲩⲡ
ⲥⲓⲃ̈ⲩⲗⲗⲁ

Le Père, le Fils, le Saint-Esprit! Notre bien-aimé et saint Père, le saint apa Jérémie, + apa Enoch, + apa Ambroise, + apa Hor, + l'apa Apollon, + apa Sarmaté, + Apa Philaia, + Apa Apollon, + apa Phib, apa Anoup, Sibylle. (Thompson, n. 76.)

Nous retrouverons à Baouit les trois derniers moines, Apollon, Phib et Anoup. Ils n'étaient certainement pas du monastère de Jérémie. La litanie de Saqqarah contient ainsi des personnages d'autres couvents.

Dans le détail, il est impossible de faire l'histoire de chacun de ces moines, ni même de savoir à quel monastère il appartenait.

D'autres listes conservent le souvenir des supérieurs locaux :

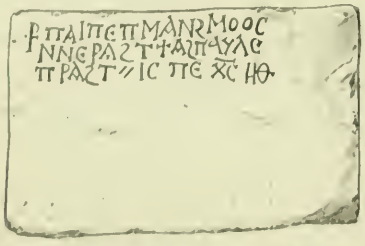
+ ⲁⲡⲁ ⲓⲉⲣⲉⲙ
ⲓⲁⲥ ⲁⲡⲁ ⲉⲡⲱ
ϫ ⲁⲡⲁ ⲁⲗⲉⲍ
ⲡⲁⲣϫⲏⲙⲁⲧⲣ
ⲓⲧⲏⲥ ⲓⲱⲁⲛ
ⲏⲥ ⲙⲉ ⲩⲉⲱⲣⲩⲉ
ⲡⲉϥ̈ⲙⲓⲣⲉ

Apa Jérémie, apa Enoch, apa Alexandre l'archimandrite, Jean et (ⲙⲉⲛ) *Georges, ses enfants* (*spirituels*) (Thompson, n. 1).

Une autre inscription tracée sur un pilier dans une chambre (Thompson, n. 150) nous fait mieux connaître les mêmes personnages :

ⲓⲥ ⲭⲣⲥ ⲁⲡⲁ ⲓ̈ⲉⲣⲉⲙⲓⲁⲥ
ⲁⲡⲁ ⲉⲡⲱϫ ⲁⲡⲁ ⲥⲓⲃ̈ⲩⲗⲗⲁ
ⲣⲟⲥⲓⲥ ⲉⲡⲙⲁⲓ̈ⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲁⲡⲁ ⲁⲗⲉⲍⲁⲛⲇⲣⲟⲥ
ⲡⲁⲣϫ ⲙⲁⲡⲁ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲓⲛⲟⲩⲙⲉ
ⲙⲡ̄ ⲁⲡⲁ ⲓ̈ⲱⲁⲛⲛⲓⲥ ⲙⲡ̄ ⲁⲡⲁ
ⲭⲉⲱⲣⲩⲉ ⲡⲉⲡⲣⲟⲥⲧⲱ ⲙⲡⲙⲛⲁ
ⲡⲛⲟⲧ ⲡⲩⲡ̄ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲁⲡⲁ ⲕⲉ
ⲡⲉⲟⲛ ⲡⲛ̄ⲡⲥⲓⲱⲧ ⲙⲡ̄ⲡⲛⲉⲟⲛ
ⲁ̈ⲗⲁⲙⲙⲱⲛ ⲡⲛⲟⲧ ⲫ

Jésus Christ! Apa Jérémie, apa Enoch, ama Sibylle, veillez sur notre pieux Père apa Alexandre, l'archi-



3279. — Inscription de Paul le foulon.

D'après Quibell, *Excavations at Saqqarah*, pl. VI.

mandrite et l'hégoumène, et sur apa Jean et apa Georges les prieurs (ⲡⲣⲟ ⲉⲥⲧⲱⲥ), *et sur Mêna « le notaire »,* *fils de défunt apa Kyré* (ⲕⲉ semble être pour ⲕⲩⲣⲉ), *frère de notre Père, et sur notre frère Lilammon « le notaire ».*

Alexandre fut supérieur du monastère, mais longtemps après Jérémie et Enoch, car l'inscription est tout au plus du VIIIe siècle.

Une note indique l'endroit destiné à l'office des foulons :

ϯ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲙⲁⲛϩⲙⲟⲟⲥ
ⲛⲓⲉⲣⲁϩⲧ ⲩ̈ⲣϩ ⲡⲁⲩ̈ⲗⲉ
ⲡⲣⲁϩⲧ" ⲓⲥ̄ ⲡⲉⲭⲥ̄ ϥⲟ

C'est ici le lieu des foulons; maître Paul le foulon. Jésus-Christ! Amen! (Thompson, n. 16.)

Nous trouvons plus loin une liste de patriarches d'Alexandrie malheureusement très fruste, commençant avec Eumenius et s'arrêtant, dans l'état actuel, à Agathon († 677).

Une très curieuse inscription (91) donne quelques détails biographiques sur Jérémie et Enoch [1] :

+ ⲓⲥ ⲡⲉⲭⲥ ⲡⲉⲛϫⲟⲉⲓⲥ. . .
ⲥⲟⲩϥⲧⲟⲟⲩ ⲡⲣⲁⲑⲱⲣ. ⲫⲟⲩⲙⲓ
ⲥⲉ ⲡⲁⲡⲁ : ⲥⲟⲩⲁ ⲙⲡⲁϥ̈ⲟⲛⲥ
ⲁⲩϥ̈ⲏ̈ ϫⲱϥ : ⲥⲟⲩⲙⲡⲁⲱⲛⲥ ⲁⲩ
ⲁϥ ⲙⲡⲣⲉⲥ̈ⲃ̈ⲩⲧⲉⲣⲟⲥ : ⲥⲟⲩϫⲟⲩ
ⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲡⲧⲱⲃ̈ⲉ ⲁϥⲉⲙⲧⲟⲛ
ⲙⲟϥ : ⲥⲟⲩⲓ̄ⲁ̄ ⲡⲣⲁⲑⲱⲣ ⲫⲟⲩⲙⲓⲥⲉ
ⲡⲁⲡ... ⲱϫ : ⲥⲟⲩⲛ̄ ⲡⲉⲡⲛⲟ ⲁⲩⲁⲡⲁ

Jésus-Christ, Notre-Seigneur!... le quatrième jour d'Athor, jour de naissance d'apa (*Jérémie*) *: le premier jour de Pachons, il fut tonsuré : le...* [2] *jour de Paoni, il fut fait prêtre : le vingt-deuxième de Tobi, il se reposa. Le 11e jour d'Athor, jour de naissance d'apa Enoch : le 20e jour d'Epiphi, il fut...*

Le premier personnage est désigné seulement sous le nom commun d'apa. Il est hors de doute qu'il s'agit de Jérémie, *l'apa* par excellence, puisque le second est Enoch, l'inséparable compagnon de Jérémie. Au reste nous avons déjà trouvé (n. 48) une désignation semblable; *celui de la cellule d'apa* (Jérémie). Cette inscription prouve à l'évidence qu'Enoch est un ancien supérieur du monastère; selon toute vraisemblance, il fut le premier successeur de Jérémie. Le souvenir de ces deux saints moines resta jusqu'à la fin vivant dans la communauté de Saqqarah. La valeur historique des dates indiquées est fort problématique. Le texte tracé à l'encre sur une paroi crépie est de la dernière époque du couvent. Il fixe, sans doute, une tradition ancienne conservée par le retour périodique des souvenirs mentionnés. Mais qui peut dire quelle était l'antiquité de cette tradition ?

Parmi les *memento*, tous d'une étonnante uniformité nous en citerons un écrit en cryptographie [3] (n. 141) :

ϫⲓⲥⲟϫⲓⲕⲁⲗϫ ⲩ̈
ϫ̈ⲫⲥⲟⲕⲟϫⲁⲡⲓⲥⲓ
ⲩ̈ⲥⲟⲕⲓ ⲟⲟⲩⲥⲱⲩ̈ⲟⲱ
ϫⲁⲃ̈ⲏ ⲟⲥⲓⲕⲟϫ
ⲁϫ ϫⲟϫⲃ̈ϫ

[1] Une inscription semblable, faite pour l'archimandrite chenouda, a été relevée au monastère Blanc. *Journ. of theol. studies*, t. V, p. 554. — [2] Le chiffre indiquant le quantième du mois a été omis. — [3] L'inscription n. 105 est un cryptogramme de même nature.

Ce qui est à lire :

ϩⲙ ⲡⲣⲁⲛ ⲁⲙⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲡⲓⲱⲟⲣⲡ ⲁⲛⲟⲕ ϧⲓⲕ
ⲧⲱⲣ ⲡⲓⲉⲗⲁϫⲓⲥⲧⲟⲥ
ⲛⲉⲛⲓⲕⲉ ⲁⲣⲓ ⲛⲁⲙⲉ
ⲟⲩⲉ ⲛⲁⲙⲏⲛ

Au nom de Dieu avant tout; moi Victor, le dernier des pauvres, souvenez-vous de moi. Amen.

A la dernière ligne, selon la remarque de Thompson, ⲝ (= ⲛ) est pour ⲁ (= ϩ), d'où ϩⲁⲙⲏⲛ. C'est le système cryptographique ordinaire :

ⲟ ⲛ ⲍ ϩ = ⲉ ϧ ⲁ ϥ ⲡ ⲟ ϫ ⲝ ⲙ ⲗ ⲕ ϭ ⲱ
ⲁ ϧ ⲉ ⲁ ⲉ ⲍ ⲛ ⲟ ⲓ ⲕ ⲗ ⲙ ⲛ ϫ ⲟ ⲣ ⲥ

ⲯ ⲭ ⲩ ⲧ ⲥ ⲫ ⲓ ⲁ ⲛ ⲣ
ⲓ ⲧ ⲫ ⲭ ⲯ ⲱ ⲩ ϥ ϩ ϩ ⲁ ϭ

Ce système diffère en quelques lettres seulement de celui qui est donné par B. de Montfaucon, *Palæographia græca*, Parisiis, M DCC VIII, p. 288, et après lui par Gardthausen, *Griechische Palæographie*, Leipzig, 1879, p. 235. Cf. deux autres exemples dans Crum, *Catalogue of the Coptic manuscripts in the Br. Museum*, n. 669 (reproduit dans Hyvernat, *Album de paléographie copte*, pl. 52, n. 2) et n. 369. Cf. Hyvernat, *loc. cit.*, pl. 14; *Zeitschrift für ägypt. Sprache*, 1895, p. 132.

Composition de la litanie. — Si dans toutes les inscriptions, petites et grandes, entières ou fragmentaires, nous relevons les divers noms propres, nous aurons la liste complète des saints ou prétendus saints invoqués au monastère de Jérémie, litanie très courte à l'origine, mais qui, avec le temps, s'allongea considérablement. Eût-elle jamais un caractère liturgique? Fut-elle prière commune récitée à l'église dans une partie quelconque du culte officiel? Nous ne le pensons pas. L'insistance même des inscriptions à répéter la litanie, surtout la variété et l'arbitraire dans l'ordre et le choix des noms montrent assez qu'il n'existait pas une liste connue de tous, consacrée par l'usage de la prière publique. Il dépendait de chacun d'invoquer tels ou tels saints, objets de sa dévotion. La liturgie copte ne possède pas les litanies proprement dites. Dans la messe, pourtant, après l'oblation, à la commémoraison des saints, se trouve une longue liste de noms propres [1] qui doit être mise en relation avec les listes de Saqqarah et de Baouit dont nous parlerons plus loin. L'influence fut évidemment réciproque. Dès l'origine, la messe contenait l'invocation de quelques saints. L'usage liturgique passa dans l'épigraphie. Celle-ci, d'ailleurs, étant plus libre d'allure, ajouta constamment de nouveaux noms à la liste ancienne, et plusieurs de ces noms, à leur tour, finirent par entrer dans la liturgie. Ce fut le cas pour tous les moines des ve, vi^e et viie siècles, les trois Macaire, Pschoi, Paul d'Antinoë (ou de Temma) et son disciple Ézéchiel, Maxime et Domèce, les 49 vieillards de Scété, Moïse le Fort, Jean le Noir, Daniel, Isidore, Pachôme, Théodore, Chenouda, Visa, Apollon, Phib (sous la forme ⲁⲡⲓⲃ ابيب), etc., etc. Le plus curieux est que ni Jérémie ni Énoch ne paraissent au missel. Il est difficile de deviner pour quelles raisons le culte officiel, qui invoque des moines d'époque bien postérieure et de moins grande réputation, n'inscrivit pas dans les diptyques ces deux gloires de Saqqarah. En dehors de la sainte Vierge, le missel ne contient pas de nom de femme.

En tenant compte des diverses inscriptions, on restituerait ainsi la litanie épigraphique : *Le Père, le Fils, le Saint-Esprit! Jérémie, Énoch; saint Michel, saint Gabriel, sainte Marie, Sibylle, Adam, les Patriarches, les Prophètes, Abel, Seth, Mathusalem, Sared, Noë, David, les apôtres, les 24 vieillards, les martyrs, les évêques, les supérieurs, saint Ambroise* (une seule fois), *les archimandrites, Apollon* [2], *Anoup* [2], *Phib* [2], *Macaire* [3], *Sourous* [4], *Jean de Paké* [5], *Moise* [6], *Abraham le Fort* [7], *Apollon la lumière* [8], *Panesnèu* [9], *Patermoute* [10], *Ambroise, Hor* [11], *Sarmata, Philaia, Pschoi* [12], *tous les saints suivant leur nom.*

Cette litanie est évidemment incomplète; beaucoup de noms ont disparu avec la cassure des pierres. Ainsi la belle inscription décorative qui invoque saint Antoine est brisée juste après ce nom. A en juger par le début, elle devait être fort longue. L'ordre suivi n'est pas toujours le même. La sainte Vierge est parfois en tête, avant Michel et Gabriel et même avant Jérémie et Énoch (Thompson, p. 65).

Le plus mystérieux de tous les noms de cette liste est celui de Sibylle. Quel était ce personnage?

Nous avouons répugner vivement à admettre qu'il s'agit de la sibylle légendaire d'Alexandrie. Nous croirions volontiers que c'était quelque sainte femme de l'endroit, religieuse ou fondatrice de monastère. Il est vrai que Sibylle, nom de femme, est très rare en Égypte, il se rencontre pourtant et précisément au viiie siècle [13]. Nous avons ici les qualifications *ama Sibylle, notre mère Sibylle* : aurait-on ainsi désigné si tard (au viiie siècle) un être qui ne pouvait être connu que par de vagues oracles? Il est vrai encore qu'une inscription (Hall, *Coptic and Greek texts*, p. 145) lit : *Apa Jérémie, apa Énoch, Notre-Dame et mère Marie, la sibylle*, ⲧⲥⲓϧⲗⲁ, *notre grand-père Apollon*, etc.; ce qui ferait de *sibylle* un nom commun; mais cette forme est précisément celle qui se trouve au papyrus *1595* d'Aphroditè (cité plus haut), ⲧⲥⲓϧⲗⲉ, ⲧⲥⲓϧⲣⲉ, ⲧⲥⲓϥⲗⲉ, et où il s'agit bien d'une femme vivant au viiie siècle.

4° *Fayoum.* — Ce pays des papyrus ne nous a livré qu'un nombre insignifiant d'inscriptions coptes. Le grec dominait, semble-t-il, dans le monde des gens qui savaient lire et écrire. Les stèles que nous avons décrites plus haut sont sans nom. Sur une seule on lit : ⲑⲉⲕⲗⲁ

[1] Édition Gl. Labib, le Caire, 1903, p. 352-361. La liste la plus longue se trouve dans la messe de saint Basile. — [2] Les trois saints moines de Baouit. — [3] Sans doute, le grand Macaire de Scété. — [4] Pallade, *Hist. laus.*, LV, *P. L.*, t. LXXIII, col. 1186 (Ruf., l. II, c. X). — [5] Un moine de la province d'Assiout, d'après Crum. Cf. la note de Thompson, p. 37. — [6] Nous retrouverons à Baouit « Moïse et ses frères ». — [7] Inconnu ailleurs; la liturgie nomme seulement un « Moïse le Fort ». Cf. *supra*. — [8] Ce nom se trouve encore dans un calendrier de saints découvert à Saqqarah. Thompson, note 6, p. 37. — [9] Il se produit pour ce nom un phénomène analogue à celui qui est arrivé pour Clet et Anaclet. On trouve dans les inscriptions *apa Panesnèu*. et *apa Nesnèu*. Cette dernière forme est évidemment une faute provenant de l'omission d'une syllabe *pa*. Il y eut plusieurs Panesnèu en Égypte. Un des plus célèbres est le Panesnèu diacre et martyr sous Dioclétien. Cf. Ant. Georgi, *De miraculis S. Coluthi et reliquiis actorum S. Panesnii martyrum*, Romæ, 1793. Il est hors de doute que ce n'est pas celui de la litanie de Saqqarah. Dans cette litanie, il n'y a point de martyrs. Panesnèu y est invoqué avec le titre *apa* au milieu d'autres personnages postérieurs à la persécution. C'était donc quelque saint moine de Saqqarah ou de la moyenne Égypte. — [10] Rufin, *Hist. monach.*, IX, *P. L.*, t. XXI, col. 422. — [11] Rufin, *Hist. monach.*, II, *P. L.*, t. XXI, col. 405 (Pall., IX). — [12] Sans doute le disciple du grand Macaire de Scété. — [13] Bell, *The Aphrodito papyri, 1419, 1495, Greek Papyri in the British Museum*, 1910, t. IV.

Épitaphe d'Anoup [1] :

ϯ ⲡⲥ̅ ⲫ̅ϯ ⲁⲛ̀ⲓ ⲛⲉⲕ
ⲛⲉⲓ ⲙⲡⲉⲩ̀ⲏ
ϫⲏ ⲡⲁⲛⲟⲩⲡ
ⲁϥⲕⲉ ϣⲟⲙⲁ
5 ⲉϥⲁⲛⲓ· ⲥⲟⲩⲟ
ⲙ̀ ⲡⲁⲱⲛⲓ

Seigneur Dieu, exercez votre miséricorde envers l'âme d'Anoup, il est mort le 9 Paoni.

Épitaphe de Mina [2]. Kom Demou :

ⲙⲓⲛⲁ ⲁϥⲙⲛⲧ
ⲁⲛ ⲙⲁϥ ⲥⲟⲩ⸗[ⲛ]
ⲕⲓϣⲕ ⲫ̅ϯ ⲁⲛ̀ⲓ ⲟ⸗[ⲩⲛ]
ⲉⲓ ⲛⲙⲉϥ ϩⲛⲟ ⲩ[
5 ϩⲓⲣⲏⲛⲏ ϩⲁⲙⲏ ⲛ[

Mina s'est reposé le 7 khiahk. Dieu, fais-lui miséricorde, en paix! Amen!

Mina dont nous avons gardé l'orthographe est une variante de ⲙⲏⲛⲁ, grec μηνᾶς. Lefèbvre complète ⲛⲉⲉⲓ, l'inscription précédente montre qu'on peut avoir ⲛⲉⲓⲛⲁ, *miséricorde.*

Ces deux inscriptions sont composées des mêmes éléments : une prière : « Dieu, fais miséricorde, » nom propre, date. Nous ne pouvons dire si le formulaire du Fayoum était plus varié.

Comme textes non funéraires, nous ne connaissons que la dédicace suivante gravée sur le linteau de la porte d'une chapelle à Abou-Hamed [3] :

ⲡⲥ̅ⲓ̅ⲥ̅ ⲡⲉ ⲭ̅ⲥ̅ ϩⲟⲓⲟⲉⲓⲥ ⲕⲩⲣⲱ ⲅⲁⲃ
ⲣⲓⲏ̀ⲗ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲡⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ
[...]ⲙⲡⲉϥϩⲟⲙⲉ ⲙⲡ
[ⲛⲉϥϣⲏⲣ]ⲉ ϫⲉ ⲡⲧⲁϥ ⲁϥ
5 [. . . . . ⲙ̀. . .]ϩⲙϩ

Seigneur Jésus-Christ, vous viendrez en aide à Cyrus Gabriel, fils du défunt... à sa femme et à ses enfants. C'est lui qui a... et qui a érigé (ce monument) par ses propres soins. Année de Dioclétien 675 (959).

Le monument érigé est sans doute la chapelle elle-même.

5° *Tehneh* (Akoris), au nord de Minia. — Belle formule de début qui ne se retrouve pas ailleurs si ce n'est à Antinoe en conclusion.

Épitaphe d'Agenè [4] :

ϯ ⲓⲥ̅ ⲭ̅ⲥ̅ ⲛ[ⲓ]
ⲕⲁ ⲡⲱⲧ ⲡⲙ
ϣⲏⲣⲉ ⲛⲉⲛ
ⲛⲉⲩⲙⲁ ⲉⲧⲟⲩ
5 ⲁϩ ϩ̅ϫⲓ ⲟⲩϫⲙⲟⲧ
ⲉϫⲛ ⲁⲩⲉⲛⲏ
ⲛϣⲉ ⲛⲕⲁⲕϩⲁⲗ
ϩⲁⲙⲏⲛ

Jésus-Christ triomphe! Le Père, le Fils, le Saint-Esprit accorde grâce à Agenè, fils de Kakbal. Amen!

La forme ϩ̅ϫⲓ, ligne 5, même lue ϥϫⲓ, est curieuse, on attendrait un impératif, ϫⲓ ou ⲁⲣⲉⲓ comme dans le numéro suivant; ⲕⲁⲕϩⲁⲗ, « à l'œil nu », c'est-à-dire « sans cils » ou « sans sourcils ».

Épitaphe de Bschai [5] :

ⲓⲥ̅ ⲭ̅ⲥ̅ ⲛ̀ ⲡⲕⲁ ▨
▨ ⲡ̀ ⲉⲓ ⲟⲧ
ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲡ
ⲉⲩⲙⲁ ⲉ⸗[ⲧ ⲟ
5 ⲩⲁϩ ⲁⲣⲉⲓ ⲟ⸗[ⲩ]
ⲡⲁ ⲙ̀ⲡ̀ ⲡϣⲁ
ⲓ ⲡⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣ ⲟ
ⲩⲡⲁ ⲡⲙⲁϥ ϫⲟⲓ
ⲓⲑ̅ ⲍ̅ ⲙⲡⲁϫⲕⲧ.

Jésus-Christ triomphe! Le Père, le Fils, le Saint-Esprit, faites miséricorde à Bschai, que Dieu lui fasse miséricorde! Khiahk 19, 7e indiction.

Les autres épitaphes ne portent que le nom propre. Nous y retrouvons un autre Agenè, un apa Anné, un apa Castor, une ama Agapè, un apa Tel, ⲧⲏⲗ, 18 Tobi.

6° *Béni Hasan* [6]. — Toutes les inscriptions coptes de cet endroit ont été réunies par Percy E. Newberry, dans *Beni-Hasan*, t. II, p. 65-68 (*Egypt Exploration Fund, Archæological Survey*, 1894). Elles se trouvent dans les tombes mêlées aux inscriptions grecques. Celles-ci ne sont d'ordinaire que des cartes de visite.

A l'époque du monachisme, les tombes de Béni-Hasan furent occupées par les sabitaires qui gravèrent sur les parois prières et litanies où sont invoqués les saints de l'Ancien Testament et du Nouveau et les grands ascètes d'Égypte. Une de ces tombes fut même transformée en école. Voici quelques exemples : tombe n. 3, une litanie, dont il ne reste que des fragments :

ⲁϥⲕⲁⲧϥ ϩⲛⲛⲉϥ
ϣⲉⲛϩⲓⲥⲉ. MMINM
ⲙⲁϥ. ⲁⲓⲟⲕⲗⲏ ϫⲟⲉ

« Le Père, le Fils, le Saint-Esprit ! Phoibamon, Isaac le Jeune. »

Dans ces sortes de textes, il est pratiquement impossible de distinguer les noms des signataires de ceux des saints qu'ils invoquent. Phoibamon est un grand martyr de Dioclétien et nous le retrouverons ailleurs, mais Phoibamon est aussi un nom fort commun dans l'épigraphie copte.

Tombe n. 13 : ⲁⲡⲁ ⲡⲁⲫⲛⲟⲩⲧⲉ. « Apa Paphnuce. »

Tombe n. 15 : ⲡⲟⲩⲙⲓⲛⲁϥ ⲙⲟⲩⲥⲏ ⲓ̈ⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ ⲓ ⲁⲛⲏ̈ⲗ, sans doute des visiteurs de nom arabisan : « Boumina (بومينا), Moïse, Jean, Daniel. » Plus loin, ⲁⲡⲁⲛⲟⲩⲧⲉ, nom qui revient plusieurs fois; « Énoch, Phinéas, Amas, Asée, Joël, Noé, Job, Abraham, Isaac, Jacob, etc. »; c'est l'Ancien Testament. On y trouve les noms des apôtres; les noms des grands moines : apa Apollon, apa Hor, apa Horsiisi, apa Bèsa, etc.; XMI' quatre fois.

Tombe n. 21 : ϩ̅ⲕⲧⲱⲣ ⲕⲟⲩⲓ ⲁⲣⲓ ⲧⲁⲕⲁⲛⲉ ⲁⲣⲓ ⲡⲁⲙⲉⲩⲉ ⲛⲧⲉ ⲡⲟⲩⲧⲉ ⲣⲟⲓⲉ ⲉⲣⲟⲓ. « Victor le Jeune, faites la charité de vous souvenir de moi, afin que Dieu me garde. »

Tombe n. 24, transformée en école. Sur le mur nord court l'alphabet grec écrit par un Copte une première fois en ordre, puis à rebours, troisièmement en combinant les lettres de façon que la première soit à côté de la dernière, la seconde à côté de

[1] Hall, *Coptic and Greek texts*, p. 145. — [2] G. Lefebvre, *Égypte chrétienne*, dans *Annales du Serv. des ant. de l'Égypte*, 1910, t. x, p. 271. — [3] Lefebvre, *Égypte chrétienne*, dans *Annales du Serv. des antiq. de l'Égypte*, 1909, t. x, p. 60.

[4] Lefebvre, *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire*, 1903, t. III, p. 92. — [5] Lefebvre, *loc. cit.* — [6] Ces notes sur Béni Hasan sont dues au R. P. Lagier.

l'avant-dernière, etc. Au-dessous de ces aphabets se voient les syllabes, d'une consonne et d'une voyelle d'abord, puis d'une voyelle entre deux consonnes. Dans un coin sont tracées les sept lettres coptes supplémentaires.

Tombe n. 33, sur le mur sud :

ⲁⲛⲁ ϩⲱⲣ ⲡⲣⲙ
ⲡⲉⲙϫⲉ ⲁϥⲙ
ⲧⲟⲛ ⲙⲙⲟϥ ⲛ
ⲥⲟⲩⲙⲏⲧ ⲛⲉ
ⲙⲙⲓ̈ⲣ ϩⲓ ⲟⲩⲉ
ⲓⲣⲏⲛⲏ ϩⲁⲙⲏⲛ
ⲁⲣⲓ ⲧⲁϩⲁⲛⲏ ⲁⲣⲓ
ⲡⲉϥⲙⲉⲩⲉ
ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲙ ⲉⲧ
[ⲛⲁ]ⲱⲛϥ ⲙ ⲡⲉϥ...

Apa Hor de Pemjé (Oxyrrhinque) est entré dans le repos le 10 Méchir en paix, amen! Faites la charité de vous souvenir de lui, vous tous qui lirez son (épitaphe).

7° *Cheikh Abâdé, nécropole de l'ancienne Antinooupolis.* — La caractéristique d'un bon nombre des inscriptions chrétiennes de cette région, grecques et coptes, est l'invocation de saint Colluthus, ⲕⲟⲗⲗⲟⲩⲑⲟⲥ. Ce saint était originaire d'Antinooupolis même, prêtre et médecin; pendant la persécution il fut arrêté et jeté en prison dans cette ville, il accomplit son martyre à Hermopolis, sur la rive occidentale, le 24 Pachons, la 21e année de Dioclétien. Son culte se répandit dans les régions voisines, son image a été trouvée dans une chapelle de Baouit entre saint Cyprien et une figure symbolique de l'Église, avec la légende : ✝ ⲟ ⲁⲅⲓⲟⲥ ⲕⲟⲗⲗⲟⲩⲑⲟⲥ [1].

Épitaphe de Sévère [2] :

✝ ⲉⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩ
ⲧⲉ ⲡϥⲁⲓⲟⲥ
ⲕⲟⲗⲗⲟⲩⲑⲟⲥ ⲉⲣ ⲟⲩⲛⲁ
ⲙⲡ ⲡⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲥⲟⲩ
ⲛⲣⲟⲥ ⲛⲧⲁϥⲙⲧⲟⲛ ⲙⲙⲟϥ
ⲛⲥⲟⲩ ϫⲟⲩϫ ⲙ̅ⲡ̅ ⲡⲛⲁⲣⲙ
ϩⲟⲧⲡ ⲛⲧⲣⲟⲙⲡⲉ ⲧⲁⲓ
ϩⲙⲛⲁⲧⲛⲥ ⲙⲁⲕ ⲡⲁⲣ
ϫⲉⲕⲁⲧⲛⲥ ⲙⲁ.

Que le Dieu de saint Colluthus fasse miséricorde au défunt Sévère qui est entré dans le repos le 28 (ⲕⲟⲩϫⲙ̅ⲡ̅ = ⲕⲟⲩⲧϣⲙⲏⲛⲓ) *Phamenoth* (ⲛ *pour* ⲡ) *de cette année-ci, neuvième indiction, commencement de la dixième.*

Épitaphe d'Ama Hèu [3] :

✝ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡϥⲁ
ⲓⲟⲥ ⲕⲟⲗⲗⲟⲩ
ⲑⲟⲥ ⲉⲕⲉⲣⲟⲩ
ⲛⲁ ⲙⲡ ⲧⲉⲯⲩ
ⲭⲏ ⲡⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲁ
ⲁⲙⲁ ϩⲏⲩ ⲉⲕⲧⲓⲙ̅
ⲧⲟⲛ ⲛⲁⲥ ⲙ̅ⲡ̅ ⲡⲕ̅
ⲡⲉⲧⲟⲩϩ̅
ⲉⲧⲁⲥⲙⲧⲟⲛ ⲙ̅
ⲙⲟⲥ ⲉⲡⲉϩ̅ⲟⲧ
ⲑⲱⲑ... ⲓⲁ
ⲡⲧⲓ ⲣⲟⲙⲡⲉⲧⲁⲓ ⲉϩ̅ⲁⲟ
ⲙⲉⲥ... ⲡⲁⲓⲕⲁⲓ̈ⲟⲡⲟⲥ

Dieu de saint Colluthus, tu feras miséricorde à l'âme de la défunte ama Hèu, lui donnant repos avec tes saints. Elle s'est reposée au mois de Thot, 14, de cette année, septième indicti n. Le mot ϩⲏⲩ signifie « profit, utilité ».

La série des épitaphes de cette allure pourrait s'allonger. Leur zone était d'ailleurs assez vaste, l'une d'elles a été trouvée à Tounah sur la lisière du désert libyque. En voici une qui à la simple prière joint l'expression de la douleur [4] :

... ⲛ[ⲟ]ⲙⲟⲥ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲙⲫⲁⲓⲟⲥ ⲕⲟⲗⲗⲟⲩⲑⲟⲥ
ⲉⲕⲉ̅ⲣ̅ ⲟⲩⲛⲁ ⲙ̅ⲡ̅ ⲧⲉϥ̅ⲯ̅ⲭ̅ⲏ
ϩⲁⲙⲏⲛ ⲁⲩⲱ ⲡ̅ⲧ̅ⲉⲧⲏⲩ
ⲗⲏⲗ ϩⲁ ⲧⲁϥ̅ⲯ̅ⲭ̅ⲏ ϫⲉⲁⲛⲟ
ⲉⲓⲥ ⲡⲟⲟⲛⲉⲧ ⲉϩ̅ⲟⲗ ϩⲓ ⲡⲉ
ϩⲟⲟⲩ ⲡⲧⲁⲙⲡ̅ⲧ̅ϣⲛⲓⲣⲉϣⲛⲓ
ⲡⲙⲙ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲡⲣϣⲙⲉ ⲉϥⲛⲁ
ⲱⲡ̅ϩ̅ ⲁⲩⲱ ⲡ̅ϥ̅ⲧ̅ⲙ̅ⲡⲁⲩ
ⲉⲡⲙⲟⲩ +

(*Philo*)*ponos, Dieu de saint Colluthus, tu feras miséricorde à son âme, amen! Et priez* (ϣⲗⲏⲗ) *pour mon âme car Dieu m'a enlevé dans les jours de mon enfance. Quel est l'homme qui vivra et ne verra pas la mort?* Cette dernière phrase est tirée du psaume LXXXVIII, 49. Nous la retrouverons dans la localité voisine de Deir Abou Hennès.

L'inscription du musée de Turin 137, publiée par Révillout (*ibid.*, n. 4), bien que ne mentionnant pas Colluthus, appartient à la même catégorie. Elle se traduit ainsi : *Dieu de nos seigneurs les saints aapôtres, tu feras miséricorde à l'âme du défunt Épimaque, l'architecte, qui s'est reposé le 14 du mois de Paoni de cette année, dixième indiction. Ayez la charité de prier pour moi, vous tous qui me connaissez, afin que Dieu fasse miséricorde à mon âme malheureuse, amen! Ainsi soit-il! Jésus-Christ!*

A Antinooupolis se firent aussi des épitaphes plus courtes et plus simples avec nom, date par mois et invocation en tête ou en conclusion :

Épitaphe de Colluthus [5] :

☩ ⲉⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲉⲣⲉⲙⲟⲩⲛⲁ ⲙⲡ[ⲧⲉ]
ⲯⲩⲭⲏ ⲙⲡⲙⲁⲕⲁ
ⲣⲓⲟⲥ ⲕⲟⲗⲗⲟⲩ
ϯⲟⲥ ⲯⲁⲫⲟⲩ
ⲥⲕⲁ ϩⲁⲙⲏⲛ ⲓ̅ⲥ̅
ⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲓⲕⲁ
☩

Que Dieu fasse miséricorde à l'âme du défunt Colluthus (ⲕⲟⲗⲗⲟⲩⲑⲟⲥ?) *le marchand de bière, amen! Jésus-Christ triomphe!*

Épitaphe d'Apollon [6] :

✝ ⲁⲡⲗⲱ ☩
ⲁϩ̅ⲙ̅ⲧⲟⲛ ⲉ
ⲙⲟϩ̅ ⲡ̅ⲥ̅ⲟⲩ ⲭⲟⲩ
ⲧⲉⲛϩⲁⲑⲱⲣ ⲁⲣⲓ
ⲡⲉϩ̅ⲙⲉⲉⲩ[ⲉ]

[1] Palanque, *Bulletin de l'Inst. fr. d'arch. or.*, 1906, t. v, pl. VIII. — [2] Lefebvre, *Inscriptions chrétiennes du musée du Caire*, dans *Bulletin de l'Inst. fr. d'arch. or. au Caire*, t. III, p. 88; Biondi, *Inscriptions coptes*, dans *Annales du Serv. des antiq. de l'Égypte*, 1907, t. VIII, p. 85.—[3] Biondi, *ibid.*, p. 84. — [4] Revillout, *Les prières pour les morts*, dans *Revue égyptologique*, 1885, t. IV, p. 3.—[5] Biondi, *Inscriptions chrétiennes*, dans *Annales du Serv. des antiq. de l'Égypte*, 1907, t. VIII, p. 81. Cf. O. von Lemm, *Koptische Miscellen*, LVI, dans le *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de St-Pétersbourg*, 1908, p. 1346.— [6] Lefebvre, *Inscriptions coptes*, dans *Bulletin de l'Inst. fr. d'arch. or. au Caire*, 1903, t. III, p. 86.

Apollon (ⲁⲡⲗⲱ, forme abrégée de ⲁⲡⲟⲗⲗⲱ) *s'est reposé le 20 Athor, souvenez-vous de lui.*

Épitaphe de Victor [1] :

+ ⲓⲥ ⲭⲥ ⲭⲁⲓ
ϩⲡ ⲡⲟⲩⲱϣ ⲡ
ⲙⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁϥ̀
ⲉⲙⲧⲟⲛ ⲡ̀ⲙⲟⲩ
5 ⲛ̀ⲥⲓ ⲡⲙ ⲁ ⲃⲁⲣⲓⲟⲥ
ⲃ̀ⲓⲕⲧⲱⲣ ⲙⲉⲥⲟ
ⲣⲏ ⲁ ⲁ'' ⲡⲁ

Jésus-Christ. ΧΜΓ. *Par la volonté de Dieu, s'est reposé le défunt Victor. 1er de Mésori, première indiction.*

L'épitaphe du prêtre Colluthus demande des prières pour qu'il soit reçu « dans les saints parvis de la Jérusalem céleste. »

On trouve aussi à Antinoë la belle formule qui proclame le souverain domaine de Dieu même au delà de la mort : « Dieu des esprits et seigneur de toute chair, tu donneras le repos à l'âme de, etc. [2]. »

De *Deir el-Bersché* au sud de Deir Abou Hennès proviendrait une épitaphe de même style : « Dieu de tout esprit et de toute chair, tu donneras le repos à mon âme malheureuse; moi Victor qui ai été pauvre et malheureux (ⲧⲡ̅-ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ). Et maintenant quiconque lira cette épitaphe, prie pour moi, afin que Dieu fasse miséricorde à mon âme [3]... »

Voici enfin l'épitaphe, unique en son genre, d'un inconnu [4] :

+
+ ⲓ ⲥ
ⲭ ⲥ
ⲙⲡⲣ̀ⲓ
ⲙⲙⲁⲩ
5 ⲛⲧⲡⲗ̀
ⲁϩ ϣⲁ
ⲛⲉ̀ϩⲟⲟ
ϒ ⲙϥ
ⲁⲡ ⲉⲣ
10 ⲉ ⲡⲣⲥⲟ
ⲛⲁⲧⲟⲩ
ⲛⲟⲥⲧ ⲓⲥ

Lefebvre traduit : *Jésus-Christ ne les efface pas du livre jusqu'au jour du jugement.* Je crois qu'il faut traduire ainsi : *Jésus-Christ! N'emportez pas la plaque d'ici jusqu'au jour du jugement quand le Sauveur* (?) *me ressuscitera, Jésus!*

La première partie ne me semble faire aucune difficulté. ⲛ̀ⲙⲙⲁⲩ — ϥⲙⲙⲁⲩ *emporter*, ⲡ̀ⲗⲁϩ *plaque*. Pour la valeur ⲡⲣⲥⲟ on hésite, mais à coup sûr c'est le sujet du verbe ⲛⲁⲧⲟⲩⲛⲟⲥⲓ, *me ressuscitera*. On peut penser à ⲡⲣⲣⲟ, *le roi*.

8° *Deir Abou Hennès.* — Ce « monastère de Père Jean », ⲓⲱϩⲁⲛⲛⲓⲥ, est actuellement un petit village copte. Les moines du nom de Jean sont trop nombreux pour qu'il soit possible d'identifier celui qui est ici en question. Ce fut, sans doute, un saint ascète qui vécut dans ces parages à la belle époque du monachisme et fut peut-être fondateur de monastère. Les grottes et tombes de la montagne voisine furent d'ailleurs peuplées de solitaires.

Parmi les *épitaphes*, les deux qui ont été publiées par Sayce (*Proceedings of the Society of biblical archæology*, 1886, t. VIII, p. 185, 186) appartiennent à la série d'Antinoë. L'une débute en effet ainsi : « Dieu de saint Colluthus » et l'autre : « Dieu de l'archange Michel, » la suite est calquée sur le formulaire d'Antinoë. D'après Sayce, les deux pierres ont été trouvées dans les constructions du village; elles pourraient provenir d'ailleurs.

A Deir Abou Hennès nous commençons à trouver les épitaphes à grandes amplifications littéraires qui contrastent étrangement avec la noble simplicité des autres inscriptions. En voici un exemple :

Épitaphe de Pièu [5] (Deir Abou Hennès) :

+ ⲱ ϕ̀ⲏⲟⲥ ⲉⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲉⲧ
ⲙⲉϥ ⲛ̀ⲗⲩⲡⲏ ϩⲓ ⲁⲙⲉϩⲟⲙ
ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲙ̀ⲡⲟⲟⲩ ⲡⲕⲁϥ ⲙⲡ
ⲡⲕⲉⲣⲙⲉⲥ ⲡ̀ⲣⲁⲥⲧⲉ ⲛⲉ· ⲱϫⲉ
5 ⲟⲩⲁϩ̀ ⲙ̀ⲙⲏⲉ ⲛⲉ ⲛⲉⲓ ⲡⲱⲣ̅ϫ
ⲉⲁⲩⲡⲟⲣϫⲕ ⲉⲣⲟⲓ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲧⲕⲉ̀ⲗⲉⲩ
ⲥⲓⲥ ⲙⲡⲭⲟⲉⲓⲥ· ⲙ̀ⲡⲙⲟⲩ· ⲡⲁⲓ
ⲉⲓϣⲁϥϥⲓ ⲙ̀ⲥⲟⲧ ⲡⲙ· ⲱ ⲡⲉⲓ
ⲉⲓⲱⲧ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁϩ̀ ⲡⲣⲕⲟⲩ
10 ⲙⲉⲡⲟⲥ ϩⲓ ⲟⲩⲙⲉ ⲁⲩⲱ
ⲡⲁⲣϫⲏⲡⲣⲉ/ ⲡⲉⲡⲧⲁⲡⲟⲩ
ⲧⲉ ⲥⲟⲧⲡϥ ⲉⲧⲉⲓ̀ⲉϥ ϩⲓ ⲡⲕⲟⲥ
ⲙⲟⲥ ⲉⲧⲉ̀ⲉ ⲧⲁϣⲙⲏⲧⲉϥⲣⲟⲩ
ⲡⲟⲙⲟⲏⲛ ⲉⲣⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉϥⲡⲓ
15 ⲉⲧⲟⲩⲁⲁϩ̀. ⲛⲧⲕⲟⲩⲙⲁⲕ/
ⲱ ⲡⲏⲩ ⲕⲁⲧⲁⲡⲉϥⲣⲁⲓ
ϫⲉ ⲁⲕϫⲟⲕ ⲉⲃ̀ⲟⲗ ϩⲓ ⲟⲩ
ⲡ̀ⲡⲩⲗ̀ⲗⲟ ⲉⲥⲕⲱⲟⲩ ⲁⲕ
ⲕⲁⲧⲁⲡⲁⲛⲧⲁ ⲉ ⲡ̀ⲗⲏⲙⲏⲓ ⲥⲧ
20 ⲥⲟⲩⲧⲱⲛ. ⲡⲙⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲟⲩ
ⲗⲏⲙⲏⲓ ⲉϥϣⲣⲁϥϯ ⲡⲉ
ⲁⲩⲱ ⲡⲙ ⲡⲉⲧⲡⲁⲱⲛϩ
ⲡⲩⲧⲙⲡⲁⲩ ⲉ ⲡⲙⲟⲩ· ⲡⲧⲁⲓ
ⲙⲧⲟⲛ ϫⲉ ⲙⲙⲟⲓ ⲙⲡⲟⲟⲩ
25 ⲁⲩⲕⲁⲁⲧ ϩⲓ ⲡⲓⲧⲁϕⲟⲥ
ⲙⲡⲛⲟⲥ ϕⲁⲣⲙ ⲕⲏ ⲙ [ⲩ]
ⲁⲣⲡⲁⲙⲉⲉⲩⲉ ⲧⲉ ⲡⲙⲟⲩⲧⲉ
ⲁⲡⲁⲡⲉⲩⲉ ⲧⲁ ⲯⲩⲭⲏ
ⲉⲧⲟⲩⲉ ⲁⲡⲟ ϫⲉ
30 ϒⲡⲁ

O vie de ce monde pleine de chagrins et de gémissements [6] *! L'homme d'aujourd'hui est la terre et la cendre de demain ! O quelle séparation est celle-ci ! Tu as été séparé de nous par l'ordre du Seigneur — et de la mort — la mort qui enlève toute chose ! O notre père saint, l'higoumène en vérité, et l'archiprêtre que Dieu a choisi, comme il était encore* (ⲥⲧⲓ ⲉϥ) *en ce monde à cause de la grandeur* (ⲧⲁϣⲙⲏ) *de sa constance dans sa sainte maison ! Tu es bienheureux, ô Pièu, selon son nom, tu as achevé ta carrière dans une vieillesse florissante et tu es arrivé au bon port, car la mort est un port tranquille, et qui vivra et ne verra pas la mort* (Ps. LXXXVIII, 49). *Je me suis reposé aujourd'hui, on m'a mis au tombeau, mois de Pharmouthi 28, indiction 3* [7]. *Souvenez-vous de moi afin que Dieu donne le repos à mon âme. Année de Dioclétien 481* (765).

Gallier remarque avec beaucoup de justesse que les idées énoncées ici n'ont rien de si extraordinaire et que, pour les expliquer, il n'est pas nécessaire de

[1] Lefebvre, *Égypte chrétienne*, dans *Annales du Serv. des antiq. de l'Égypte*, 1910, t. X, p. 271, n. 5. — [2] Blondi, *Inscriptions coptes*, dans *Annales du Serv. des antiq. de l'Égypte*, 1907, t. VIII, p. 87. — [3] Blondi, *ibid.*, p. 80. — [4] Lefebvre, *Égypte chrétienne*, dans *Annales du Serv. des antiq. de l'Égypte*, 1909, t. X, p. 60. — [5] Gallier, *Coptica*, dans *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale au Caire*, 1908, t. VI, p. 112-113. — [6] Gallier traduit « O la vie ». Le vocatif a toujours l'article en copte. — [7] Le chiffre 3 est donné par Crum, *Coptic monuments*, n. 8321.

recourir à une survivance des anciennes croyances païennes.

Une pierre encastrée dans le baptistère de l'église actuelle porte un pareil développement en l'honneur de Phébronia décédée l'an 466 de Dioclétien [1]. La vie de l'homme y est comparée à une fumée qui se dissipe et les sollicitudes de l'existence à une ombre qui s'évanouit. A la fin, Phébronia demande qu'on se souvienne d'elle afin que Dieu lui fasse miséricorde.

Une autre épitaphe acquise au village de Rodah, en face d'Antinoë, et provenant évidemment des nécropoles chrétiennes d'Antinoë ou de Deir Abou Hennès, contient les mêmes idées [2]. En voici la traduction : « Si notre vie tout entière à nous autres hommes n'est semblable à rien si ce n'est à un peu de fumée — moi donc Schenouté, médecin en chef, j'ai passé telle une ombre. Mon corps est en ce lieu, mais mon âme est auprès de Dieu... »

La fin manque, elle devait ressembler à celle des inscriptions précédentes et donner la date. On reconnaît facilement les réminiscences bibliques : *defecerunt sicut* fumus *dies mei* (Ps. CI, 4); *dies nostri quasi* umbra *super terram* (I Par., XXIX, 15); *Homo... dies ejus sicut* umbra *pretereunt* (Ps. CXLIII, 4), etc.

Il faut encore signaler ici une longue épitaphe, malheureusement mutilée, trouvée à Tounah sur la rive occidentale où fleurit, comme nous avons vu, le culte du saint martyr Colluthus. Elle est faite presque tout entière de textes de l'Écriture sainte cités intégralement ou légèrement transposés : Jérémie maudissant le jour de sa naissance (XX, 14); le psaume CI, 4 « mes jours ont passé comme une *ombre* » (au lieu de fumée).

Voici la suite : « Moi Victor, le malheureux, j'étais heureux et content au milieu de mes enfants, soudain survinrent les messagers de la mort (Job, XX, 15). Ils se fermèrent les « entendant » et les « percevant », c'est-à-dire le nez qui est défait et n'odore plus, la bouche qui s'est tue et ne parle plus pour toujours, les oreilles qui ont cessé d'entendre pour toujours. J'ai dit : il eût été bon pour moi de n'être pas né. Cf. Matth., XXVI, 24. Priez donc pour moi afin que Dieu fasse miséricorde à mon âme — car pas un homme n'est exempt de péché alors même que sa vie serait d'un seul jour sur terre (cf. Job, XIV, 4, 5), pour que je sois digne d'entendre cette parole bienheureuse : Entre dans la joie de ton Seigneur. + Mois de Choiak de la première (indiction?) [3]. »

Une certaine dépendance existe, à n'en pas douter, entre ces inscriptions; l'allure générale, le voisinage des dates pour les deux premières (730, 765), la manière même de dater selon l'ère de Dioclétien, ce qui n'a pas lieu pour les autres, tout les rapproche. Elles révèlent dans leur auteur une âme sensible, ouverte aux nobles impressions, une science aussi de sa langue et de l'Écriture peu commune à cette époque. On croirait volontiers qu'elles sont sorties de la même plume et qu'elles sont l'œuvre de quelque ecclésiastique savant, se prêtant à toutes les demandes, travaillant pour un archiprêtre, pour une noble dame, pour un médecin, pour un gros propriétaire.

En face d'Antinoë et de Deir Abou Hennès à l'orient, se dressent les premières pentes de la chaîne arabique avec ses grottes, ses tombes et ses carrières anciennes. Une pléiade d'ascètes peupla jadis cette solitude. Le site était à souhait pour la prière et la contemplation isolée; les cellules étaient toutes faites, une carrière se transformait en église pour la synaxe du dimanche. Ces rochers avec leurs débris d'inscriptions nous parlent encore, bien discrètement, de leurs courageux habitants.

Dans l'*église*, à côté des peintures retraçant les scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament, couraient des noms propres et des prières liturgiques. Outre les personnages bibliques, on y a trouvé [4] saint Côme et saint Damien, un saint Domitius, apa Macaire, le grand ascète de Scété, saint Colluthus d'Antinoë, plusieurs fois. Les textes et sentences sont malheureusement très fragmentaires. On peut lire : « Saint Grégoire, évêque de Nysse, a dit : celui qui méprise le serpent, le serpent le méprisera, c'est-à-dire si tu t'abstiens de pécher, le péché s'éloignera de toi; et si tu cesses de faire le bien, le bien s'éloignera de toi [5]. » D'autres débris d'homélies sont à peine reconnaissables.

A côté de ces inscriptions primitives se voient les graffites des visiteurs postérieurs, annonçant leur passage, demandant un *memento*. L'un invoque le « Dieu de saint Jean-Baptiste » et un autre : « Dieu de saint Jean, souvenez-vous de moi. » Ce Jean ϊωϩαννης est-il celui de Deir Abou Hennès? Dans ce cas, le titulaire serait saint Jean-Baptiste et non un saint moine du nom de Jean.

En dehors de l'église, dans les salles voisines, quelques épitaphes gravées sur les murs rappellent le souvenir des morts : « Apa Abraham s'est reposé dans le Seigneur Dieu, Mésori 16, 6e indiction. »

Suivant les contours des rochers et pénétrant dans les *ravins* nous y retrouverons les traces des solitaires : *memento*, courte épitaphe :

ⲁⲣⲓ ⲧⲁⲩⲁ
ⲡⲏ ⲙ̀ⲗⲏⲗ
ⲉϫⲱⲉⲓ ⲧⲏⲣⲧⲡ̄
ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲥⲟⲓ
5 ⲕⲟⲗ̀ⲗⲟⲩⲑⲉ

Faites la charité de prier pour moi, vous tous, moi le frère Colluthus [6].

Plus loin nous rencontrons un autre Colluthus, un Victor, un Jean, un Étienne, un autre Jean désireux de perfection : « Dieu seul protecteur, Emmanuel! Quiconque entrera ici et lira cet écrit fasse la charité de prier pour moi, moi, l'indigne, Jean, afin que Dieu me fasse miséricorde, qu'il veille sur moi et me rende parfait dans la voie des frères! Amen [7]! »

Avant de quitter la rive occidentale, nous pousserons jusqu'à *Deir el-Gebraoui*, ancien centre chrétien, en face de Manfalout. Nous n'y trouverons d'ailleurs aucune formule nouvelle dans les deux inscriptions qui en proviennent [8]. La prière est celle d'Antinoë : « Jésus-Christ, faites miséricorde à l'âme de Cyrus *qui est sorti du corps* (ⲓ ⲉⲃ̀ⲟⲗ ϩ̀ⲡ̄ ⲥⲱⲙⲁ) le dix-neuf du mois ..., 9e indiction, Amen! »

« Priez pour moi afin que Dieu me fasse miséricorde. J'ai *déposé mon corps* (ⲕⲁ ⲥⲱⲙⲁ ⲉϩⲣⲁⲓ) le 27 Phamenoth. »

9° *Baouit, monastère d'Apollon.* — Nous lisons dans l'*Histoire lausiaque de Palladius* (c. LII) : « Nous vîmes

[1] Clédat, *Notes archéologiques*, dans *Bulletin de l'Inst. fr. d'arch. or.*, 1902, t. II, p. 44. On aimerait rapprocher cette Phébronia de celle dont Abou Sâheh raconte l'histoire (édit. Evetts et Butler, Oxford, 1895, p. 240). Elles sont contemporaines, mais celle-ci était religieuse dans un monastère de la Haute-Égypte et fut martyre, celle-là semble être de Deir Abou Hennès et n'est appelée ni religieuse ni martyre. — [2] Lefebvre, *Égypte chrétienne*, dans *Ann. du Serv. des antiq. de l'Égypte*, 1909, t. X, p. 59. — [3] Biondi, *Inscriptions coptes*, dans *Annales du Serv. des antiq. de l'Égypte*, 1907, t. VIII, p. 179. — [4] Clédat, *Notes archéologiques*, dans *Bulletin de l'Instit. fr. d'arch. or.*, 1902, t. II, p. 41-67. — [5] Clédat, *loc. cit.*, p. 58. Le texte copte a besoin de corrections. — [6] Clédat, *ibid.*, p. 64. — [7] Clédat, *ibid.*, p. 67. — [8] Lefebvre *Égypte chrétienne*, dans *Annales du Serv. des antiq. de l'Égypte*, 1910, t. X, p. 272-273.

aussi un autre saint homme, dans la Thébaïde, dans les confins d'Hermopolis... Nous vîmes dans la solitude un homme, nommé Apollon, qui avait *des monastères* sur la montagne. Car il était père d'environ cinq cents moines: il était très célèbre et très loué dans la Thébaïde [1]. » Ce monastère aux environs d'Hermopolis (Aschmounéin) ne peut être que celui de Baouit.

Le *Voyage* de Paul de Temma, écrit en copte [2], fait aussi l'éloge d'apa Apollon : « Nous le rencontrâmes assis sur un siège, instruisant ses fils dans les préceptes de vie. » Ceci se passait dans la seconde moitié du IVe siècle. Le monastère d'Apollon disparu sous les sables, au moyen âge, n'est revenu à la lumière qu'au début du XXe siècle. Son histoire, la description de ses églises, de ses chapelles funéraires, de sa vaste nécropole n'entrent pas dans notre cadre. Nous restons dans le domaine épigraphique.

Dans les divers édifices qui composaient cet immense monastère [3], de nombreuses et belles inscriptions couraient sur les murs décorés de fresques, disant le nom des personnages, répétant une prière, un fragment d'homélie, conservant le souvenir des hommes vertueux qui travaillèrent, se sanctifièrent sur cette colline. Malheureusement, comme les fresques et tout le décor, elles ont été victimes du temps et du pillage. Il n'reste que des débris.

1. Tous les saints de l'Ancien et du Nouveau Testament étaient là; ce n'est pas ici le lieu d'en dresser la liste. Les saints d'Égypte aussi y étaient en honneur. Nous nommons ceux qui paraissent dans les inscriptions : apa Apollon maintes fois, Anoup, Phib, trois moines célèbres en relation intime, les grands martyrs, Victor, Phoibamon, Mêna, George, Colluthus d'Antinoë, d'autres ascètes, Amoun, Amoi, Pierre Macaire, Paul, Moïse, apa Jérémie, sans doute celui de Saqqarah.

Il importe de noter dans une chapelle une représentation symbolique de l'Église, sous forme de femme, avec les mots : ⲏ ⲁⲅⲓⲁ ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. Une figure semblable devait se trouver dans la grande oasis d'Ammon où seuls les mots ont été relevés. Les chapelles de Baouit ne sont pas sans point de contact avec celles de la grande oasis et nous rencontrerons plus loin un rapprochement épigraphique.

Dans la même chapelle, deux religieuses suivent l'archange Souriel : ⲧⲥⲁϩ Ⲑⲉⲟⲧⲟⲕⲏ ⲧⲙⲁⲁⲩ ⲛ̀ Ⲟⲥⲓⲉⲥⲧⲉ, *la maîtresse Théodotè, la mère du monastère*; ⲁⲙⲁ Ⲣⲁⲭⲏⲗ ⲧⲙⲁⲁⲩ ⲛ̀Ⲟⲥⲓⲉⲥⲧⲉ, *Ama Rachel, la mère du monastère* [4]. La vaste laure de Baouit comprenait donc aussi un couvent de femmes.

Ailleurs [5] les noms des saints martyrs et des moines célèbres de la première époque se rangent en litanie qui devait se réciter dans le monastère. Nous reviendrons sur ces litanies au chapitre suivant.

2. *Écriture sainte.* — Sur une fresque représentant Notre-Seigneur au milieu des prophètes de l'Ancien Testament, se lit une courte péricope de chacun des auteurs sacrés. Voici d'abord Isaïe avec la grande prophétie messianique choisie à dessein par le décorateur copte :

Is., VII, 14 : ⲉⲓⲥ ⲧ ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲛⲁⲱ ⲛ̄ⲥⲁϩⲛⲟ
ⲛⲟⲩϣⲏⲣⲉ ⲛⲉⲙⲟⲩⲧⲉ [ⲉ ⲛⲉϩ̀ⲣⲁⲓ ⲭⲉ ⲙⲁⲛⲟⲩⲓⲗ̀
ⲛⲉϣⲁⲩⲟⲩⲁϥⲓϩ̀ ⲭⲉ ⲙⲡⲟⲩⲧⲉ ⲛⲉⲙⲁⲓ [6].

Viennent ensuite Jérémie, XXI, 12; Ézéchiel, XLIV, 2, 3; Daniel, VII, 13; Osée, II, 21, 22; Joël, II, 28; Amas, IX, 21; Anichée, V, 2; Abdias, I, 27; Jonas, II, 10; Mahum, I, 3, 4; Habacuc, III, 2; Sophonie, I, 7; Aggée, I, 7, 8; Zacharie, XII, 8-10; Malachie, I, 11.

3. *Prières, memento.* — Nombreux sont les graffites tracés un peu partout soit par les moines eux-mêmes, soit par les visiteurs et pèlerins se recommandant à Dieu, se plaçant sous la protection des saints :

ⲓⲥ ⲭⲥ ⲥⲙⲟⲩ [ⲉ ⲡⲓ̈ⲙⲁⲛϣⲱⲡⲉ

Jésus-Christ, bénissez cette demeure [7].

C'est une humble prière : *Jésus-Christ, veillez sur le petit diacre... Moi le petit Apollon* [8].

C'est un *memento* :

ϩⲓ ⲡⲣⲁⲓ ⲙⲡⲟⲩⲧⲉ ⲙ̀ϣⲟⲣⲡ ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲁⲙⲱⲛⲉ
ⲡⲣⲁⲛⲉϩ̀ⲱⲧ ⲉϥⲉϩⲁⲓ ⲙ̀ⲡⲉϩⲣⲏⲙⲉⲩⲉ
ⲭⲉ ⲁⲣⲓ ⲡⲁⲙⲉⲩⲉ ⲡⲉⲛⲉⲓⲱⲧ ⲙⲙ̀ ⲡⲁ
ⲡⲁ ⲙⲉⲣⲕⲟⲩⲣⲉ ⲙⲙ̀ ⲡⲁⲡⲁ ϫⲱⲣⲉ
5 ⲙⲙ̀ ⲡⲉⲛⲥⲟⲛ ⲫⲓϩ̀ⲁⲙⲱⲛ ⲁⲣⲓ ⲡⲁⲙⲉⲩⲉ
ϩⲓ ⲡⲉⲟⲉ ϣⲁⲛ̀ⲗ ⲛⲁⲕⲁⲡⲉ.. ..

Au nom de Dieu d'abord, moi Pamônê de Baouit j'écris mon memento : souvenez-vous de moi, notre père et l'apa Mercure et l'apa Djôré et notre frère Phibamon, souvenez-vous de moi dans vos prières (ⲡⲉ ⲧⲙ) *par la charité...* (Clédat, *ibid.*, p. 6).

Un autre s'adresse à Apollon, Anoup et Phib, les trois inséparables. On invoque *le Dieu de saint Apollon*, ⲡⲟⲩⲧⲉ ⲡ̄ⲫⲁⲓⲟⲥ ⲁⲡⲁ ⲁⲡⲟⲗⲗⲱ, comme à Antinoë, le Dieu de saint Colluthus. On prie à la fois pour les vivants et pour les morts :

ⲡⲟⲩⲧⲉ
ⲁⲡⲁ ⲁⲡⲟⲗⲗⲱ ⲁⲣⲓ ⲟⲩ ⲡⲟ]
ϭ ⲡⲡⲁ ⲙⲙ̀ ⲧⲉ ⲯⲩⲭⲏ
ⲡⲡⲁⲥⲟⲛ ⲡⲁⲙⲟⲩⲛ
5 ⲡⲧⲁⲙ ⲙⲧⲟⲛ ⲙⲙⲟϥ
ⲡⲥⲟⲩ ⲙⲛⲧⲟⲩⲉ ⲡⲭⲟⲓⲁϩ ⲕ]
ⲁⲩⲱ ⲁⲣⲓ̈ ⲡⲙⲉⲩⲉ ⲙⲡⲁⲱⲧ
ⲡⲁⲡⲁ ⲙⲉⲣⲕⲟⲩⲣⲉ ⲙⲙ̀ ⲡⲁⲱⲧ
ⲡⲁⲡⲁ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ
10 ⲙⲙ̀ ⲡⲁⲥⲟⲛ ϫⲱⲣⲉ
ⲡⲧⲉⲡⲓϣⲁⲛ ⲉⲣ
ⲙ̀ϣⲁⲧ ϩⲁⲙⲏⲛ

Dieu (du saint) apa Apollon, faites grande miséricorde à l'âme du frère Pamoun qui s'est reposé le 11 Choiak. Et souvenez-vous du père l'apa Mercure et du père l'apa Jean et du frère Djôre, pour que notre fin soit bonne. Clédat, *ibid.*, p. 27.

Parmi ces *memento*, les plus intéressants sont ceux des peintres eux-mêmes [9] : *Jésus-Christ, souvenez-vous de moi, l'indigne, David, peintre du « lieu » d'apa Jérémie, afin que Dieu me donne une bonne fin ! Amen !*

C'était sans doute le décorateur du monastère de Saqqarah en visite ou en séjour à Baouit. Deux autres peintres s'appellent Joseph et Har, fils de Callinique.

Un des derniers de ces graffites est sans doute celui de Mathieu qui se termine ainsi :

ⲁⲛⲟⲕ ⲙⲁⲑⲑⲉⲟⲥ
ⲁⲓϣⲁⲓ ⲡⲁϣⲁⲓ ⲡⲣⲟⲙⲡⲉ ⲧⲁⲓ ϩⲁⲣⲁⲛⲓ ⲩⲛ̀ϩ̀

[1] *P. L.*, t. LXXIII, col. 1155. Le même récit se trouve dans Rufin, *Historia monachorum*, VII, *P. L.*, t. XXI, col. 410. — [2] Zoega, *Catal. cod. copt.*, p. 363. — [3] Clédat, *Le monastère et la nécropole de Baouit*, le Caire, 1904 (*Mémoires de l'Instit. fr. d'arch. or.*, t. XII); Palanque, *Rapport sur les recherches effectuées à Baouit en 1913*, dans *Bulletin de l'Inst. fr. d'arch. or.*, 1906, t. V, p. 1-21. — [4] Palanque, *ibid.*, p. 10. — [5] Palanque, *ibid.*, p. 19; Clédat, *Le monastère et la nécropole de Baouit*, p. 62, 96, etc. — [6] Clédat, *ibid.*, p. 54. Le texte de Clédat est corrigé dans les endroits évidemment fautifs. — [7] Clédat, *ibid.*, p. 27. — [8] Palanque, *ibid.*, p. 14. — [9] Palanque, *ibid.*, p. 13, 15.

Moi Mathieu j'ai écrit ce graffite cette année des Sarrasins 422 (1031) [1].

4. *Épitaphes.* — Elles suivent toutes le même formulaire; nous n'en donnerons que deux spécimens [2] :

ϯ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ [ⲙⲁ]ⲕⲁⲟ⸢ⲥ ⲁ⸣
ⲣⲓ ⲡⲙⲉⲥⲩ ⲙⲡⲁⲥⲱⲧ ⲡⲡⲁ
ⲡⲁ ⲓⲉⲣⲏⲙⲓⲁⲥ ⲡⲧⲁϥⲙⲧⲟⲡ
ⲙⲙⲟϥ ⲛⲥⲟⲩⲙ̅ⲡ̅ⲧⲁⲥⲉ ⲙ ⲡⲁⲣⲓ
5 ϱⲟⲧⲡ

Dieu bon, souviens-toi du père l'apa Jérémie qui s'est reposé le 16 Phamenoth.

Avec une prière légèrement différente :

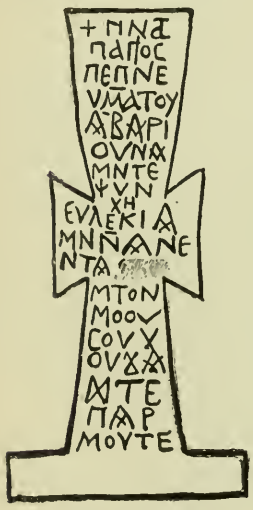
+ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲡⲁⲛⲧ ⲁⲣⲓ̈
ⲟⲛⲟϭ ⲉⲡⲁ ⲙⲉ ⲧⲉⲩ̈ⲯⲩⲭ
ⲛ ⲡⲡⲁⲙⲁⲕⲁⲣⲓ̈ⲟⲥ ⲡⲉ
ⲟⲛ ⲁⲡⲁ ⲕⲓ̈ⲣⲉ ⲡⲧⲁϥⲙ
5 ⲧⲟⲛ ⲉⲙⲟϥ ⲛⲥⲟⲩ ϫⲟⲩ⸢ⲧ⸣
ⲟⲩⲉ ⲡⲭⲱⲣ̈ⲉ ⲡⲧⲓ̈ⲣⲟⲙ
ⲡⲉ ⲧⲁⲓ̈ ⲟⲥⲧⲱⲙⲡⲥ ⲁⲡ
ⲟ ⲁ̈ⲓ̈ⲟⲕⲗⲁⲛⲧⲓ̈ⲁⲛⲟⲩ ⲅ̅ⲡⲥ

Dieu tout-puissant (ⲡⲁⲛⲧⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ), *fais grande miséricorde à l'âme du défunt frère apa Kiré* (*Cyrus*) *qui s'est reposé le 21 Tobi de cette année, septième* (*indiction*), *depuis Dioclétien 455* (*739*).

Ligne 2 : forme régulière, ⲟⲩⲛⲟϭ ⲡⲡⲁ. Ligne 5, ⲉⲙⲟϥ pour ⲙⲙⲟϥ. Ligne 7 : ⲟⲥⲧⲱⲙⲡⲥ = ἑβδόμης.

Deux autres épitaphes sont datées de 451 (735) et de 453 (757).

Assez probablement vient de Baouit l'inscription suivante dont nous donnons une reproduction (fig. 3280) :



+ ⲡⲡ̅ⲁ
ⲡⲁⲩⲓⲟⲥ
ⲡⲉ ⲡⲓⲥ
ⲩⲙ̅ⲁⲧⲟⲩ
5 ⲁ̈ⲃ̈ ⲁ̈ⲣⲓ
ⲟⲩⲛⲁ
ⲙⲛⲧⲉ
ⲯⲩ ⲛ
ⲭⲏ
10 ⲉⲩ̈ⲗⲉⲕⲓⲁ
ⲙⲛ ⲡ̅ⲁⲛⲥ
ⲛⲧⲁⲟ⸢ⲩ⸣
ⲙⲧⲟⲛ
ⲙⲟⲟⲩ
15 ⲥⲟⲩϫ
ⲟⲩϫⲁ
ⲙ ⲧⲉ
ⲡⲁⲣ
ⲙⲟⲩⲧⲉ

3280. — Épitaphe d'Eulekia et d'Enané.
D'après Hall, *Coptic and Greek texts*, pl. VII, n. 1339.

Esprit Saint ! (en grec) *Esprit Saint !* (en copte) *Faites miséricorde à l'âme* (ψυχη) *d'Eulekia et d'Enané qui se sont reposées le vingt-trois de Parmouthi.*

Hall lit ψυπχη (ligne 9) et veut y voir une survivance de l'ancien mot égyptien *p-s-oukh* « sa vie ». O. von Lemm a facilement vu (*Koptische Miscellen*, LII, p. 3) qu'il faut lire simplement ψυχη. Le graveur ayant oublié la syllabe χη l'a restituée après coup entre les lignes. C'est là un exemple des étranges aberrations où peut conduire le parti pris de vouloir trouver des vestiges païens parmi les chrétiens du VIIIe et du IXe siècle !

10° *Baouit et région voisine : les litanies.* — Nous élargissons à dessein le titre afin de grouper ensemble différents textes étroitement apparentés qui proviennent de Baouit ou de la Moyenne-Égypte. Ces textes sont tous des litanies sous forme d'épitaphe, de *memento* ou de simple prière. La distinction n'est pas toujours facile quand manque la fin de l'inscription, au reste elle importe peu. La matière même du monument offre une première indication. La litanie-épitaphe est toujours sur pierre, les bois ne peuvent être que des *memento*. Ces listes de saints personnages ont été retrouvées dans les chapelles de Baouit plusieurs fois répétées. Les petits monuments à texte analogue et de provenance inconnue, qui sont aujourd'hui dans les musées, doivent donc être mis en relation directe avec le grand monastère d'Apollon.

Pour donner une idée claire de la *litanie-épitaphe* nous choisissons deux pierres qui se complètent :

ⲡⲓⲱⲧ ⲡ̅ⲛ̅ⲩⲣⲉ ⲡⲉⲡ⸢ⲛⲁ⸣
ⲉⲧⲟⲩⲁⲁ̈ⲃ̈ ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ
ⲙⲓⲭⲁⲏⲗ ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ
ⲅⲁ̈ⲃ̈ⲣⲓⲏⲗ ⲧⲉⲙⲙⲁ
5 ⲁⲩ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲡⲭⲟⲩⲧ
ⲁ̈ⲃ̈ⲧⲉ ⲙⲡⲣⲉⲥⲃ̈ⲩ
ⲧⲉⲣⲟⲥ ⲡⲉⲛⲓⲱⲧⲉ
ⲡⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲙⲙⲁ
ⲣⲧⲩⲣⲟⲥ ⲡⲉⲡⲣⲟⲫⲏ
10 ⲧⲏⲥ ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ ⲁⲡ

. . . . . .

Le Père, le Fils, le Saint-Esprit Notre père Michel ! notre père Gabriel, notre mère Marie, les vingt-quatre vieillards, nos pères les apôtres, les martyrs, les prophètes, notre père apa...

Hall, *Coptic and Greek texts*, p. 142, n. 14, avec l'indication *from Abydos or Bâwît.*

ⲟⲥⲧⲟ̀ⲗⲟⲥ ⁝ ⲡⲉⲕⲟⲛⲟⲙⲟⲥ ⁝ ⲡⲉⲛⲟⲩⲧⲉ ⁝
ⲙⲙⲁⲣⲧⲉⲣⲟⲥ ⁝ ⲁⲡⲁ ⲃ̈ⲓⲕⲧⲱⲣ ⁝ ⲁⲡⲁ ⲫ
ⲛⲃ̈ⲁⲙⲱⲛ ⁝ ⲁⲡⲁ ⲙⲛⲡⲁ ⲁⲡⲁ ⲅⲉⲱⲣⲅⲉ ⲁ
ⲡⲁ ⲕⲩⲣⲓⲁⲕⲟⲥ ⁝ ⲁⲡⲁ ⲫⲓⲗⲟⲑⲉⲟⲥ ⁝ ⲁⲡⲁ
5 ⲥⲉⲣⲅⲓ ⲙⲡⲉϥⲥⲓⲛⲩ ⁝ ⲁⲡⲁ ⲙⲉ̀ⲗⲓⲧⲟⲩ ⲙ
ⲡⲉϥⲥⲓⲛⲩ ⲣⲙⲡⲧⲉⲣⲱⲧⲡϣⲟⲟⲡⲥ ⲡⲉⲡ
ⲓⲟⲧⲉ ⲡⲛⲟϭ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲁⲡⲁ ⲁⲡⲟⲗ̀ⲗⲱ ⲁⲡ
ⲁ ⲁⲡⲟⲩⲡ ⲁⲡⲁ ⲫⲓⲃ̈ ⁝ ⲁⲡⲁ ⲡⲁⲧⲉⲣⲙ
ⲟⲩⲧⲉ ⁝ ⲁⲡⲁ ⲡⲣⲟⲟⲩ ⁝ ⲁⲡⲁⲙⲟⲩⲛ
10 ⲁⲡⲁ ⲉⲩⲁⲉⲙⲱⲛ ⁝ ⲁⲡⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲉ ⲙⲛ
ⲡⲉϥϣⲩⲛⲣⲉ ⁝ ⲁⲡⲁ ⲙⲟⲩⲥⲛⲥ ⲙⲛ ⲡⲉϥ
ⲥⲓⲛⲩ ⁝ ⲁⲡⲁ ⲓⲉⲣⲏⲙⲓⲁⲥ ⲁⲡⲁ ⲉⲡⲱϫ
ⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁ̈ⲃ̈ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲁⲣⲓ ⲡⲙⲉⲟⲩⲉ
ⲙⲡⲉⲙⲙⲉⲣⲓⲧ ⲡⲓⲱⲧ ⲁⲡⲁ ⲓⲱⲥⲏⲫ
15 ⲡⲉϭⲱϣ ⲡⲣⲙⲧⲉⲣⲱⲧⲡϣⲟⲟⲡⲥ ⲉ
ⲁϥⲙⲧⲟⲡ ⲙⲙⲟϥ ⲡⲥⲟⲩϫⲟⲩⲧⲟⲩⲉ ⲙ
ⲙⲉⲥⲟⲣⲏ ϱⲏ ⲟⲩⲣⲏⲡⲏ ϱⲁⲙⲏⲡ ⲅⲁⲡⲕ
ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲁⲣⲓ ⲡⲙⲉⲟⲩⲉ ⲙ
ⲡⲁⲓⲱⲧ ⲡⲁⲡⲁ ⲓⲱⲥⲏⲫ ⲡⲉϥϣⲩⲛⲣⲉ ⲙ
20 ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ ⲡⲁⲡⲁ ⲁⲡⲟⲗ̀ⲗⲱ ⲙⲡⲡⲁⲥⲟⲡ
ⲓⲥⲁⲕ ⲙⲡ ⲡⲉϥϣⲩⲛⲣⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ✠ ⲙⲡ
ⲡⲁⲥⲟⲡ ⲃ̈ⲓⲕⲧⲱⲣ ⲧⲡ ⲡⲁⲥⲟⲡ ⲓⲱϩⲁ
ⲡⲛⲥ ⲙⲡ ⲡⲁⲓⲱⲧ ⲡⲁⲡⲁ ⲫⲏⲃ̈ⲁⲙⲱⲛ
ⲁⲡⲁ ⲕⲩⲣⲉ ⲁⲣⲓⲡⲙⲉⲟⲉ : ⲁⲡⲁ Ⲃⲓⲕⲧⲱϥ ⲁⲡⲁ ϫⲱⲣⲉ

[1] Palanque, dans *Bulletin de l'Inst. fr. d'arch. orient*, 1096, t. V, p 7. La date est en chiffres cursifs; le 2 des dizaines n'est pas absolument certain. — [2] Clédat, *Le monastère et la nécropole de Baouit*, p. 84, 85.

Les apôtres, « les économes », nos Pères les martyrs; apa Victor, apa Phibamon, apa Ména, apa George, apa Phibamon, apa Ména, apa George, apa Kyriakos, apa Philothée, apa Serge et ses frères, apa Melitou et ses frères de Térot-enschons; nos Pères les grands hommes : apa Apollon, apa Anoup, apa Phib, apa Patermoulé, apa Proou, apa Pamoun [1], *apa Eudémon; apa Macaire et ses fils, apa Moïse et ses frères; apa Jérémie, apa Énoch; tous les saints, souvenez-vous de notre bien-aimé Père, apa Joseph Pégosch de Térot-enschons qui s'est reposé le 21 de Mésori en paix, amen! Indiction...*

Dieu bon, souviens-toi du Père, l'apa Joseph, son fils, et du Père, l'apa Apollon, et du frère Isaac et de tous ses fils

Et du frère Victor, et du frère Jean et du père l'apa Phibamon, d'apa Kiré (Cyrus); souviens-toi d'apa Victor, d'apa Djôré. Hall, *ibid.*, p. 143, 144, avec l'indication *from Dérût esh-Sherîf or Bâwît.*

Nous ne nous attarderons pas à l'analyse de cette pièce. Il est fort probable qu'elle provient de la nécropole de Baouit. On voit que la même stèle, comme à Saqqarah, servait à plusieurs défunts. L'ordre suivi est, en gros, celui de nos litanies latines : sainte Trinité, archanges, sainte Vierge, saints de l'Ancien Testament (une autre litanie [2] nomme Adam, Ève, les patriarches), apôtres, martyrs, confesseurs. Les « économes » (ligne 1) toujours placés après les apôtres et avant les martyrs sont peut-être les Pères des conciles *œcuméniques* ⲟⲓⲕⲟⲩⲙⲉⲛⲟⲥ [3]. Les martyrs invoqués sont célèbres dans les annales coptes. Une autre épitaphe [4] invoque le fameux Jules de Krehs, l'auteur d'un grand nombre des *Actes des martyrs* et martyr lui-même. La ville ⲧⲉⲣⲱⲧ ⲛ̀ϣⲟⲟⲛⲥ est évidemment identique à celle qui est mentionnée dans le *Voyage* de Paul de Temma sous le nom: ⲧⲉⲣⲱⲧ ⲁ̀ϣⲁⲛⲥ C'est, sans doute, le Deirout aš-š-arîf actuel ou un Deirout de la région. Parmi les *confesseurs*, on a mis les moines célèbres de la Moyenne-Égypte, ceux de Scété et de Saqqarah. Il est remarquable qu'on ne trouve saint Antoine dans aucune litanie; il est pourtant dans le missel. Ces bons moines depuis longtemps schismatiques, puisque nous sommes vers le VIIIe ou le IXe siècle, avaient oublié leurs plus pures gloires et s'en tenaient aux saints ou prétendus saints de leur terroir.

Apollon, Anoup connu par Rufin et Pallade, Phib grandement loué dans le *Voyage* de Paul de Temma [5], sont leurs patrons favoris.

Se mettre sous la protection de ces hommes vénérés était pour les pèlerins et les pieux fidèles dévotion bien comprise. Une litanie gravée sur une croix provenant d'Akhmîm [6] se termine ainsi : *Notre bien-aimé Père apa Pamoun, apa Apollon, apa Phib, apa Anoup, tous les saints, soyez-nous favorables, amen!*

Les autres litanies sur bois [7] avaient le même but. L'inscription publiée par Hall (*Coptic and Greek texts*, pl. 91, n. 1276) est une litanie déprécative de ce genre, non une épitaphe.

Ce genre de prière si facile semble avoir été répandu un peu dans toute l'Égypte. On le trouve à Méir près de Qoussieh [8], à Tounah au nord de Mallaoui [9], à Saqqarah probablement, sur une stèle où nous lisons : *Le Père, le Fils, le Saint-Esprit! Apa Jérémie, apa Enoch, saint Michel, saint Gabriel, sainte Marie, ama Sibylle, notre père Adam, notre mère Ève, apa Apollon, apa Phib, apa Anoup, apa Macaire, apa Paul de Temma, apa Pschoi de Jérémie, apa Surus, apa Moïse et ses frères, tous les saints, etc.* [10]; à Assiout dans une tombe, transformée en chapelle [11], à Atrêpé [12], à Akhmîm si la croix mentionnée plus haut n'y a pas été portée d'ailleurs, enfin jusque dans la grande oasis d'Ammon. Là une inscription rupestre [13] a été relevée si semblable à celles de Baouit qu'elle est certainement due à un moine de cette dernière laure. Au reste, elle mentionne un personnage qui est *dans la montagne de Baouit.* ⲙ̀ⲡⲧⲟⲟⲩ ⲛⲉϩⲱⲧ.

Mention spéciale doit être faite des litanies locales de Deir Ganadleh et Deir Balyzeh au sud d'Assiout [14].

A Deir Ganadleh, elles débutent invariablement par apa Thomas, le fondateur sans doute du monastère. L'épitaphe suivante peut servir de prototype [15].

ϯ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲁⲅⲁⲑⲟⲥ
ⲁⲡⲁ ⲑⲱⲙⲁⲥ ⲁⲡⲁ ⲡⲉ
ⲧⲣⲉ ⲁⲡⲁ ⲓⲱⲥⲏⲫ ⲁⲡⲁ
ⲁⲛⲟⲩⲡ ⲁⲡⲁ ⲁⲙⲟⲩ
5 ⲛ ⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁ̀ϩ ⲧⲏⲣⲟⲩ
ⲁⲣⲓ ⲛ̀ⲙⲉⲉⲩⲉ ⲙ̀ⲡⲛⲁ
ⲡⲁ ϩ̀ⲓⲕⲧⲱⲣ ⲡⲣⲁⲧⲟⲩ
ϩⲱⲛⲉⲥⲟⲩⲟ ⲁϥⲙⲧⲟⲛ
ⲙ̀ⲙⲟϥ ⲛⲥⲟⲩϩ̀ⲧⲟⲟⲩ
10 ⲙ̀ⲡⲁⲣⲁϩⲱⲧⲡ ϩⲓ ⲟⲩ
ⲉⲓⲣⲏⲛⲏ ϩⲁⲙⲏⲛ ⲛ̀ⲛ
ⲁⲡⲁ ϩ̀ⲓⲕⲧⲱⲣ ⲡⲣⲁⲓ
ϩⲁϫⲉ ϩⲁⲙⲏⲛ ⲛ̀ⲛ̅ⲁ̅ⲙ̅ ϩⲟ

Dieu bon! Apa Thomas, apa Pierre, apa Joseph, apa Anoup, apa Amoun, tous les saints, souvenez-vous de l'apa Victor de Touho-nesouo qui s'est reposé le 4 Phamenoth en paix, amen! L'apa Victor de Hagé [16] *amen! 13e indiction, amen!*

Deux autres inscriptions suivent le même ordre, l'une d'elles ajoute encore apa Germain et apa Justus. Aucune date n'a été relevée. Dans une courte épitaphe nous retrouvons le début de Saqqarah : « Le Père, le Fils, le Saint-Esprit! Notre Père Adam et tous ses fils, souvenez-vous du frère... [17]. »

A Deir Balyzeh nous retrouvons les souvenirs de Baouit. En tête des litanies est toujours invoqué Apollon. Voici le spécimen le plus complet [18] :

ⲛ̀ⲛ̅ⲥⲟⲛ̀ϩ.... ⲉ· ⲛⲉϩⲥⲟⲛ
ⲡⲱⲧ ⲙ̀ⲡ̅ ⲡⲛ̀ⲡⲣⲉ ⲙ̀ⲡ̅ ⲡⲥ
ⲡ̀ⲡⲁ ⲥⲧⲟⲩⲁⲁ̀ϩ ⲛ̀ⲛ̅ⲱⲧ
ⲁ̀ⲅⲁⲑ ⲙ̀ⲡ̅ ⲛⲉϥⲙⲛⲣⲉ ⲧⲏⲣ
5 ⲟⲩ ⲛ̀ⲁⲓⲕⲉⲟⲥ ⲧ̀ⲛ̅ϫⲟⲉⲓⲥ ⲉⲙⲁ

[1] Je lis Pamoun et non Amoun, parce que Pamoun se trouve plusieurs fois à Baouit en relation avec Apollon et Phib. Biondi, *Inscriptions coptes*, dans les *Annales du Serv. des antiq. de l'Égypte*, 1907, t. VIII, p. 176, 177. — [2] Biondi, *loc. cit.*, p. 177. Dans cette litanie, la sainte Vierge vient immédiatement après la sainte Trinité. — [3] Hall, *ibid.*, p. 143. — [4] Ou bien sont-ils les « économes » dont parlent les inscriptions grecques? Lefebvre, *Recueil*, p. XXXVII. — [5] Zoëga, *Catalog.*, p. 367. — [6] Clédat, *Notes d'archéologie copte*, dans *Annales du Serv. des antiq. de l'Égypte*, 1908, t. IX, p. 223. — [7] Biondi, *Inscriptions coptes*, dans *Annales du Serv. des antiq. de l'Égypte*, 1907, t. VIII, p. 176-178. — [8] Clédat, *Notes archéologiques*, dans *Bulletin de l'Institut franç. d'arch. or.*, 1901, t. I, p. 87. Cf. Seymour de Ricci, *Inscriptions déguisées*, dans *Revue archéologique*, 1902, t. II, p. 95. — [9] Lefebvre, *Inscriptions chrétiennes*, dans *Bulletin de l'Instit. fr. d'arch. or.*, 1903, t. III, p. 90. — [10] Bouriant, *Monuments coptes du musée de Boulaq*, dans *Recueil de travaux*, 1883, t. V, p. 63. — [11] Lefebvre, *Égypte chrétienne*, dans *Annales du Serv. des antiq. de l'Égypte*, 1910, t. X, p. 56. — [12] De Bock, *Matériaux*, p. 82. — [13] De Bock, *Matériaux pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne*, 1901, p. 38. — [14] Publiées avec beaucoup de soin dans *Memphis*, 1909, I, et *Gizeh and Rifeh*, 1907, de Flinders Petrie. — [15] *Memphis*, I, pl. LIV. — [16] Hagé, village du nome d'Hermopolis magna, O. von Lemm, *Koptische Miscellen*, XXXIII. — [17] *Gizeh and Rifeh*, pl. XL. — [18] *Memphis*, I, pl. LIII.

ⲁⲩ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲧ̅ⲡ̅ⲙⲁⲁⲩ ⲭ̅ⲥ̅
ⲛ̅ ⲛⲉⲡⲓⲟⲧ ⲛⲁⲣⲭⲓⲁⲣⲭⲏⲥ
ⲙ̅ⲡ̅ⲛⲉⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲙ̅ⲛⲥⲙⲁ
ⲣⲏⲣⲟⲥ ⲛⲉⲡⲓⲟⲧ ⲛⲁⲓ
10 ⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲛ̅ⲭⲟⲩⲧⲁϩ̅ⲧⲉ
[ⲙⲡⲣ] ⲛⲉϩ̅ⲛⲧⲏⲣⲟⲥ ⲡⲓⲱⲧ
ⲁⲡⲁ ⲁⲡⲟⲗⲗⲱ ⲡ̅ⲡ̅ⲓⲱⲧ ⲁ
ⲡⲁ ⲡⲉⲧⲣⲉ ⲡⲓⲱⲧ ⲁⲡⲁ ⲓ
ⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲟ ⲁⲥⲓ]ⲟⲥ ⲁⲡⲁ [ⲛ̅ϭ̅]
15 ⲱⲗ ⲟⲁⲥⲓⲟⲥ ⲁⲡⲁ. . . . . .
ⲓⲩⲥⲧⲟⲩⲁⲁϩ̅ ⲧⲏⲣⲟⲩ . . . .
ⲛ̅ⲧⲉⲩ]ⲯⲩⲭⲏ ⲙ̅ⲙⲁⲓ. . . . .
ⲗⲟⲩⲧⲁϩ̅ⲥ:ⲙⲧⲟⲛ ⲉⲙⲟ. . .
ϩⲛⲏ ⲟⲩⲣⲏⲛⲏ ϩⲁⲙⲏⲛ

Notre frère... son frère. Le Père, le Fils, le Saint-Esprit. Notre Père Adam et tous ses fils les justes, Notre-Dame et mère Marie, notre mère Ève (ⲍⲱⲏ), *nos Pères les Patriarches, les Prophètes, les martyrs, nos Pères les apôtres, les vingt-quatre vieillards.*

Notre Père apa Apollon, notre Père apa Pierre, notre Père apa Jean, le saint apa Pgôl, le saint apa... tous les saints, (souvenez-vous) de l'âme de... qui s'est reposé le... en paix, amen.

Sur quatre inscriptions de ce genre nous avons trois fois : Apollon, Pierre, Jean; une fois : Apollon, Anoup. Apollon est le saint de Baouit, Anoup pourrait être l'ascète de Baouit ou un autre, ce nom étant assez fréquent. Le fondateur du monastère est sans aucun doute un moine détaché du grand tronc de Baouit, peut-être apa Pierre.

Les dates trouvées indiquent seulement le jour du mois. Parmi les décombres du monastère on a recueilli des dirhems coufiques du VIIIe et du IXe siècle [1].

Deir Balyzeh avait des stèles plus simples comportant le nom propre au-dessous d'une croix encadrée dans une façade d'édicule.

11° *Assiout, stèles littéraires.* — Dans une chapelle de la montagne, dont la décoration peut être du VIe ou du VIIe siècle, nous lisons l'inscription de beaucoup la plus importante de l'épigraphie copte. C'est une notice sur les Évangiles :

☩ ⲗⲟⲩⲕⲁⲥ ⲙ̅ⲡ̅ ⲟⲩⲥⲁⲉⲓⲛ ⲡⲉ
ⲁϥⲉⲣⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲡ̅ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ :
ⲙⲡ̅ⲡ̅ⲥⲱⲥ ⲁϥⲟⲩⲁϥ̅ ⲡ̅ⲥⲁ ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ :
ⲁϥⲉⲣ ϩⲙⲉⲡⲉⲧⲁϥⲧⲉ ⲡⲣⲟⲙⲡⲉ
5 ⲁϥϭⲁⲓ̈ ⲙ̅ⲡⲉⲓ̈ⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓ̈ⲟⲛ.
ⲉϥⲱⲟⲟⲛ ϩ̅ⲣ̅ⲏ̅ ⲡⲥⲁ ⲡ̅ⲧⲁϫⲁ̈ⲁ : ⲓ̅ⲏ̅
ⲙ̅ⲡ̅ⲡ̅ⲥⲱⲥ ⲁϥϭⲁⲓ̈ ⲡ̅ⲡⲉⲡⲣⲁϫ̈ⲉ : ⲕ̅ⲁ̅
☩ ⲡⲕⲁⲧⲁ ⲙⲁⲑⲁⲓⲟⲥ ⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓ̈ⲟⲛ : ⲕ̅ⲍ̅
ⲡⲱⲟⲣⲡ ⲡⲉ ϩ̅ⲣ̅ⲏ̅ ⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓ̈ⲟⲛ [rature du scribe]
10 ⲡ̅ⲧⲁⲩⲁϥ̅ ϩ̅ⲣ̅ⲏ̅ ⲓ̈ⲟⲩⲁⲓⲁ
☩ ⲙⲁⲣⲕⲟⲥ ϩⲱⲱϩ̅ ⲡⲧⲁⲩⲁϥ̅ ϩ̅ⲣ̅ⲏ̅ ⲟ̈ⲓⲧⲁⲗⲓ̈ⲁ : [ⲓ̅ⲏ̅]

Pour ce qui est de Luc, il était médecin,
il fut disciple des apôtres.
Puis, il suivit Paul.
Il vécut quatre-vingt-quatre ans.
5 *Il écrit cet Évangile,*
se trouvant en Achaïe : 28.
Ensuite, il écrivit les Actes : 24.
L'Évangile selon Matthieu : 27.
C'est le premier parmi les Évangiles.
10 *Il fut écrit en Judée.*

Quant à Marc (son Évangile) fut écrit en Italie : [18]

D'après Lefebvre, *Égypte chrétienne*, dans les *Annales du Service des antiquités de l'Égypte*, 1910, t. x, p. 51-52.

A la ligne 11, le nombre 18 a été vu par Clédat, *Annales*, 1908, IX, p. 221. Ces nombres veulent être sans doute une manière de diviser en chapitres le texte sacré.

La valeur de notre document dépend de son antiquité. Admettant qu'il soit contemporain de la première décoration de la chapelle, ce que confirme la forme archaïque des lettres, nous arrivons vers le VIe siècle. Or cette notice si précise eut sa source dans une tradition écrite, probablement une courte introduction aux Évangiles, traduite du grec et provenant d'Alexandrie. Elle pourrait ainsi être aussi ancienne que la version copte et appartenir au troisième siècle. Il n'est pas dans notre but de la comparer avec les autres documents primitifs sur les Évangiles. Notons seulement l'intérêt qu'il y a à retrouver la tradition catholique dans ces parages éloignés de la Haute-Égypte. Sur la montagne d'Assiout, à une lieue de la ville gisent les ruines de Deir el-Aizâm, l'ancien monastère de saint Jean de Lycopolis. Là a été déterrée en 1897 une jarre, actuellement au musée du Caire, portant sur sa panse une inscription qui se traduit ainsi : « Dieu, ayez pitié de nous, moi, l'apa Basile et mon frère le diacre Pakiré, fils du défunt apa Joseph d'Al-Maragé [2], dans le nome d'Akhmîm, qui portons un nom au-dessus de notre mérite, c'est-à-dire moines dans le monastère d'apa Jean du désert, que ses bénédictions soient avec nous, amen!

« Pendant les quelques jours que nous avons passés (au monastère), ce peu de substance odoriférante, qui est cette myrrhe, est venu en notre possession. Nous l'avons laissée à qui viendra après nous. La mesure en est de 9 Rastoou, ce qui fait 12 boisseaux. Année des martyrs 872. Alors il y avait famine dans le pays d'Égypte et principalement dans la ville d'Assiout, la persécution de la part des autorités constituées et le trouble produit par les Arabes, et par les hommes en état d'hostilité farouche les uns contre les autres.

« Que le Seigneur nous vienne en aide! Nous professons la foi établie à Nicée par les 318 évêques, à savoir que le Père et le Fils et le Saint-Esprit sont une divinité unique. Gloire à elle! Amen [3]! » (Voir t. I, fig. 442.)

Nous avons là, sans doute, le récit de l'abandon définitif du monastère, en 1156, dans cette époque de troubles où sombra la dynastie des califes fatimites. La profession de foi de ces moines monophysites veut affirmer leur croyance chrétienne en face de la persécution musulmane.

L'épigraphie funéraire d'Assiout, se réduisant à quatre ou cinq pièces, nous révèle une nouvelle formule :

ⲓ̅ⲥ̅ ☩ ⲭ̅ⲥ̅
ⲉⲧⲓ ⲇⲉ ⲉⲓⲭⲟⲣⲙ ϩ̅ⲣ̅ⲏ̅ ⲛ̅ⲛⲟⲟⲩϥ̅
ⲙ̅ⲡⲉⲓ̈ϩ̅ⲓⲟⲥ ⲉⲧⲣⲟⲣϥ̅ ⲉϥⲣⲁⲓⲉϫⲱⲛ
ⲛϩ̅ⲟⲩⲟ ⲉⲡϩ̅ⲟⲉⲓⲙ ⲡ̅ⲑⲁⲗⲁⲥⲥⲁ
5 ⲁⲥⲧⲁϩ̅ⲟⲓ ⲡ̅ⲥ̅ⲓ̅ ⲧⲁⲡⲟⲫⲁⲥⲓⲥ
ⲛ̅ⲧⲁⲥⲧⲁϩ̅ⲉ ⲡⲉⲛϥ̅ⲟⲣⲡ ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲁⲇⲁⲙ
ϫⲉ ⲁⲇⲁⲙ ⲛ̅ⲧⲕ̅ ⲟⲩⲕⲁϩ̅ ⲉⲕⲛ̅ⲁⲕⲟⲧⲕ̅
ⲉⲡⲕⲁϩ̅ ⲡⲁⲥⲱⲙⲁ ⲙ̅[ⲛ̅ⲛⲏⲩ]
[illegible] ⲩⲙⲁ ⲧⲁⲯⲩⲭⲏ ⲇⲉ ⲁ[illegible]

J'étais encore ballotté dans les soucis de cette vie qui pèse sur nous plus que les flots de la mer lorsque m'a atteint le décret qui atteignit notre premier père Adam, c'est-à-dire : Adam tu es poussière et tu retourneras

[1] *Gizeh and Rifeh*, p. 8. — [2] Al-Maragé (*la grotte*), village du nome d'Akhmîn. H. Gauthier *Notes géographiques sur le nome panopolite*, dans *Bulletin de l'Institut fr. d'arch. or.*, 1094, t. IV, p. 75. — [3] Le texte copte, dans les *Annales du Serv. des antiq. de l'Égypte*, 1900, t. I, p. 117, publié par Maspero.

en poussière (Gen., III, 19). *Mon corps, à la vérité (est en ce lieu), mais mon âme...* [1].

Il faut rapprocher de cette petite série d'Assiout l'épitaphe n. 44 de la Bibliothèque nationale [2], qui n'est qu'une paraphrase de la sentence biblique citée plus haut. « O décret inflexible et inévitable! Celle qui mangeait et buvait hier encore, aujourd'hui sa bouche est fermée pour ne plus manger à jamais!

« Je me réjouissais encore (ⲉⲧⲓ ⲁⲉ ⲉⲓⲧⲉⲣⲡⲉ, de τέρπειν) avec mes compagnes, lorsque soudain est venue sur moi la nécessité de la mort. Tous ceux qui me connaissaient m'ont oubliée. Je me suis donc endormie dans le tombeau, moi, Marie, cette jeune fille malheureuse, aujourd'hui, 16 du mois de Pachons... (Priez) pour moi afin que Dieu (fasse miséricorde) à mon âme... [3]. »

Nous avons relevé à Deir Abou Hennès des expressions semblables et il se peut que l'épitaphe de la jeune Marie ait quelque point d'attache avec celles de Piere ou de Victor. L'expression de la douleur est vive, mais il y a plus fort dans l'Écriture sainte et le dernier mot est à l'espérance.

Nous plaçons ici quatre épitaphes littéraires de provenances diverses, mais qui doivent être rapprochées de celles d'Assiout et de celles de Deir Abou Hennès. La première, gravée sur une pierre d'autel en marbre blanc au nom d'un certain Cosmas le percepteur, est au musée égyptien du Caire [4]. On ne sait d'où elle provient; elle est datée de 786. Une autre dont la date a été grattée se trouve au British Museum [5]. Elle est au nom du diacre Jean et proviendrait d'Antinoe. Une troisième, au musée d'Alexandrie, était gravée, comme la première, sur une plaque de marbre imitant une pierre d'autel; elle est datée de 796 [6]. La quatrième, sur marbre gris, datée de 799, est au musée de Berlin [7]. Le titulaire est encore un Cosmas. Elle proviendrait de Gaou en Haute-Égypte.

Voici la première, une de plus intéressantes.

Épitaphe de Cosmas :

+ ⲱ ⲁⲉ ⲟⲩⲁⲓ MMI
ⲛⲉ ⲛⲉ ⲡⲉⲓⲡⲱⲣϫ. ⲱ ϭⲓⲛϧⲱⲕ
ⲉⲡⲓⲙⲙⲟ ⲉϥⲟⲩⲛⲟⲩ ⲛⲁⲣⲁ ⲛⲥⲟⲡ ⲧⲏ
ⲣⲟⲩ. ⲱ ϭⲓⲛⲛⲗⲉⲁ ⲉⲥⲛⲁⲓϣⲧ ⲉⲡⲉⲓ ⲉⲡⲉⲕⲣⲟ.
ⲑⲁⲗⲗⲁⲥⲥⲁ ⲟⲩⲟϣ̅ϫⲉ ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲥϩⲟⲉⲓⲙ ⲟ ⲡⲁⲩⲣⲓ
ⲟⲥ ⲟⲩⲕⲟⲩⲓ ⲁⲉ ⲡⲉ ⲡⲁϩⲕⲁⲫⲟⲥ ⲉⲧⲉ ⲧⲙⲡ̅ⲧⲉ̅ⲣⲣⲉ ⲡⲉ
ⲡ̅ⲁⲥⲱⲙⲁ ⲙⲡ ⲧⲁⲙⲡ̅ⲧϣⲁⲣⲁϩⲉ ⲉⲡϫⲉ ⲟⲩⲡ ⲡⲣⲟ
ⲫⲏⲧⲏⲥ ⲉϥⲟⲩⲁⲁϩ̅ ⲉϥⲥⲟⲟⲩⲡ ⲉⲥϩⲁⲓ ⲡⲛⲏⲧⲟⲉⲓⲧ ⲙⲁⲣⲉϥ
ⲁϩⲉⲣⲁⲧϥ ⲛⲙⲙⲁⲓ ϩⲙⲡⲉⲓⲙⲉⲣⲟⲥ ⲉⲡϫⲉ ⲟⲩⲡ ⲟⲩⲁ ⲉϥ
ⲥⲟⲟⲩⲡ ⲡⲣⲓⲙⲉ ⲙⲡ ⲡⲉⲧⲣⲓⲙⲉ ⲡⲉⲓⲕⲉ ⲙⲁⲣⲉϥⲱⲡ ⲉⲣⲟⲡ ⲉⲡϫ
ⲉ ⲟⲩⲡ ⲟⲩⲁ ⲉϥⲁⲓⲥⲟⲁⲛⲉ ⲉⲡⲓⲱⲧ ⲉⲧϥⲁⲡⲉ ⲙⲙⲡ ⲙⲙⲟϥ ⲙⲁ
ⲣⲉϥ ϩⲱⲡ ⲉⲣⲟⲩⲡ ⲉⲣⲟⲡ ⲡⲙ ⲡⲉⲧⲛⲁⲧ ⲛⲟⲩⲙⲟⲩ ⲉϧⲡ ⲧⲁⲁⲡⲉ ⲁⲩ
ⲱ ⲟⲩⲡⲩⲭⲏ ⲡⲣⲓⲥⲓⲛ ⲉϧⲡ ⲛⲁϧⲁⲗ ⲧⲁⲣⲓⲙⲉ ⲉϧⲡ ⲡⲛⲟϭ ⲡⲙ
ⲕⲁϩ ⲡⲣⲏⲧ ⲉⲧⲁϥⲧⲁⲣⲟⲡ ⲉⲧⲉ̅ⲛⲛⲏⲧⲕ ⲱ ⲡⲉⲧⲣⲟⲗϭ ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲛⲟ
ⲧⲙ ϩⲓ ⲡⲉϥⲙⲁϫⲉ ⲕⲟⲥⲙⲁ ⲡϫⲩⲭⲟⲥ ⲡⲉⲧⲕⲏ ϩⲓ ⲡⲉⲧⲁⲫⲟⲥ
ⲡⲥⲱϕⲣⲟⲛ ⲁⲩⲱ ⲉⲧ ⲡⲉⲣⲉⲓⲟⲩ ⲙⲡⲉϥⲭⲉⲛⲟⲥ ⲉⲧⲟⲡⲥⲟⲉⲓⲧ
ϩⲓ ⲡⲉⲧⲉⲩⲟⲡ̅ϩ̅ ⲉϧⲟⲗ ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲣⲟⲟⲩⲧ ⲛⲟⲉ ⲙⲡⲟⲩⲉⲣⲧ ⲉϥⲧⲉⲣ
ⲛⲉⲓ ϩⲓ ⲡⲉϥⲛⲓ ⲉⲩⲣⲁϣⲉ ⲉϫⲡ ⲡⲉϥⲥⲙⲟⲧ ⲉⲧⲙⲁⲛⲟⲩⲟⲩ
ϩⲓ ⲟⲩϣⲥⲛⲉ ⲱⲩⲫⲏⲓⲁⲓⲟⲛ ⲧⲁϩⲟϥ ϩⲓⲧⲏ ⲧⲕⲉ̅ⲗⲉⲩⲥⲓⲥ ⲉⲡⲛⲟⲩ
ⲧⲉ ⲁϥϫⲱⲕ ⲉϧⲟⲗ ϩⲓⲧⲏ ⲧⲙⲡⲧⲓⲩⲛⲉⲣⲧⲏϥ ⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁϫⲡ
ⲗⲁⲁⲩ ⲡⲩⲧⲟⲣⲧⲣ ⲁ ⲧⲉϥⲙⲡⲧⲩⲁϥⲁϩⲉ ϩⲱϭⲉ̅ ϩⲓ ⲟⲩⲱⲡ
ⲡⲱⲟⲡ ⲁϥⲉⲣⲟⲉ ⲙⲡⲉϫⲟⲣⲧⲟⲥ ⲉⲩⲁϥⲙⲟⲟⲩⲉ ⲡⲧⲉ ⲡⲉϥϩⲣⲏ
ⲣⲉ ⲥⲣⲟϥϩⲣⲏ ⲁϥⲕⲱ ⲡⲟⲩⲛⲟϭ ⲡⲉⲙⲕⲁϩ ⲡⲣⲏⲧ ⲡⲡⲉϥⲥⲏⲛⲩ ⲁϥ
ⲉ̅ϧⲟⲕ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲓ ⲧⲉⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲡⲧⲙⲡⲭ̅ⲣⲓⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ⲟⲩ
ⲟⲩ ⲁⲉ ⲡⲓⲙ ⲉⲧⲙⲁⲁϩⲉⲣⲁⲧϥ ϩⲓϫⲱϥ ⲥⲟⲡⲥ̅ ϩⲁⲣⲟϥ ⲉⲧⲣⲉϥ ⲙⲁⲧⲉ ⲙⲡⲛⲁⲓ
ⲡⲉϫⲉ ⲡⲧⲁϥⲙⲧⲟⲛ ⲁⲉ ⲙⲙⲟϥ ⲙⲡⲟⲟⲩ ⲙⲡⲓ " ϕⲁⲓ " ϫ̅ ⲡⲓⲁ̅ ⲟ ⲉⲧⲟⲩⲥ ⲁⲡⲟ ⲁⲓⲟⲕⲗ̅ ϕⲏ̅ [8]

Oh! quelle est donc cette séparation! O voyage à l'étranger plus loin que jamais! O navigation dans laquelle il est difficile d'arriver au rivage! (5) *La mer est immense, sauvages sont ses flots, et bien petite est ma barque, je veux dire la jeunesse de mon corps et la tendresse de mon âge.*

S'il est donc un « prophète » saint, sachant composer une élégie, qu'il s'arrête avec moi dans cette tâche; s'il en est un qui (10) *sache pleurer avec ceux qui pleurent* (Rom., XII, 15), *que celui-là aussi se joigne à nous; s'il en est un qui sente la brisure à sa propre tête, qu'il s'approche de nous!*

Qui donnera à ma tête de l'eau, et à mes yeux une source de larmes (Jer., IX, 1), *pour que je pleure sur le brisement de cœur qui nous a saisis à ton sujet, ô toi, si doux,* (15) *si suave dans tes paroles, Cosmas le percepteur* [9], *couché donc ce tombeau! Toi, le sage de race distinguée et célèbre parmi les gens de nom; toi qui fleurissais comme une rose, qui t'épanouissais dans ta maison se réjouissant de tes bonnes qualités!*

[1] Biondi, *Inscriptions coptes*, dans *Annales du Serv. des antiq. de l'Égypte*, 1907, t. VIII, p. 95. Cf. Lefebvre, *Inscriptions chrétiennes*, dans *Bull. de l'Institut fr. d'arch. or.*, 1903, t. III, p. 87, n. 33, 34. — [2] Revillout, *Les prières pour les morts*, dans *Revue égyptologique*, 1885, t. IV, p. 3. — [3] Nous avons corrigé entre parenthèses la lecture de Revillout qui traduit : « J'ai fait offrande au temple » au lieu de : « Je me réjouissais encore. » — [4] Crum, *Coptic monuments*, pl. LV, 8706. — [5] Hall, *Coptic and Greek texts*, pl. IV, n. 400. — [6] Bourriant, *Monuments coptes du musée de Boulaq*, dans *Recueil de travaux*, 1883, t. V, p. 68. — [7] Steindorff, *Ein koptischer Grabstein*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1900, t. XXXVIII, p. 59. — [8] Copie directe sur la planche de Crum, *Coptic monuments*, Cairo, 1901, pl. LV, n. 8706. — [9] Dans l'acception la plus générale. Pour les preuves de ce sens du mot *zygos*, voir Bell, *The Aphrodito papyri, General introduction*, XIII (*Greek papyri in the British Museum*, 1910, t. IV). Cette importante fonction suppose que le jeune homme avait au moins une vingtaine d'années. Elle s'accorde avec l'inscription si parfaite et sur marbre, pour dire que le titulaire était de famille riche et influente.

Soudain un coup subit (ἀφνίδιον) *l'a frappé par l'ordre de Dieu;* (20) *il s'est éteint par la miséricorde de Dieu sans aucun trouble; sa tendre vie s'est flétrie tout à coup comme une herbe qui sèche et dont la fleur tombe* (I Petr., I, 24).

Il a laissé une grande douleur à ses frères, il s'en est allé aux pieds de Dieu avec le signe de la foi chrétienne. Quiconque (25) *s'arrêtera sur sa tombe prie pour lui afin qu'il jouisse de la miséricorde du Christ !*

Il s'est reposé aujourd'hui, mois de Phamenoth 7, indiction 9, ère de Dioclétien 502 (786).

L'épitaphe du diacre Jean reproduit mot pour mot les quatre premières lignes; le reste exprime des idées analogues, quelquefois avec les mêmes termes.

Le même phénomène a lieu pour l'inscription brisée d'Alexandrie, au nom d'un certain Sotérique, notaire. Ici c'est le même texte, à peine quelques mots sont-ils changés pour la destination nouvelle.

Au lieu de crier au plagiaire, peut-être vaudrait-il mieux dire que ces trois élégies sont du même auteur, accommodant son style à la condition de ses clients.

Trois ans plus tard seulement, nous rencontrons l'épitaphe de l'autre Cosmas. L'auteur y dit la création de l'homme racontée dans la Genèse, son bonheur au paradis terrestre, la jalousie du démon, la chute, les malheurs qui suivent, la sentence de mort (Gen., III,19): « De même, moi j'étais heureux au sein de ma famille, ma femme et mes enfants étaient autour de ma table, je me réjouissais avec eux, ils se réjouissaient avec moi, » une affreuse maladie me plonge dans la douleur, j'appelle « mes enfants pour les voir encore une fois avant de mourir, pour leur dire une dernière parole, moi le malheureux Cosmas. Jour où s'est reposé feu Cosmas, Mésori 9, de Dioclétien 515, année des Sarrasins 189. »

Dans cette longue épitaphe de 44 lignes, il n'y a pas un mot de prière et pourtant c'était bien un chrétien. Ce fait, si étonnant dans l'épigraphie copte, le style assez barbare, les fautes d'orthographe, la manière de dater, ère de Dioclétien et ère des Sarrasins, tout annonce un auteur autre que celui des compositions précédentes. Ce dernier, bon littérateur, sait harmoniser avec goût et sobriété l'image et le sentiment; son successeur, peut-être son disciple, verse dans la phraséologie creuse.

Béliana. Nous ne mentionnerons que l'épitaphe suivante si simple et si pieuse : « Jésus-Christ, secourez (ⲃⲟⲏⲑⲉⲓ) ! En ce lieu est placé le monument du bon souvenir de la défunte dame Sousinné (ⲕⲩⲣⲁ ⲥⲟⲩⲥⲓⲛⲛⲉ) fille de feu Psaté de Béliana. Elle s'est reposée le 21 Pachons, de Dioclétien 648 (A. D. 932), des Sarrasins 320. Que le Seigneur Jésus-Christ donne le repos à son âme, la place dans le sein d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et la rende digne d'entendre cette parole pleine de miséricorde et de bienveillance : Venez à moi, les bénis de mon Père; possédez le royaume qui a été préparé pour vous depuis l'origine du monde (Matth., XXV, 34). Amen ! Ainsi soit-il [1] ! »

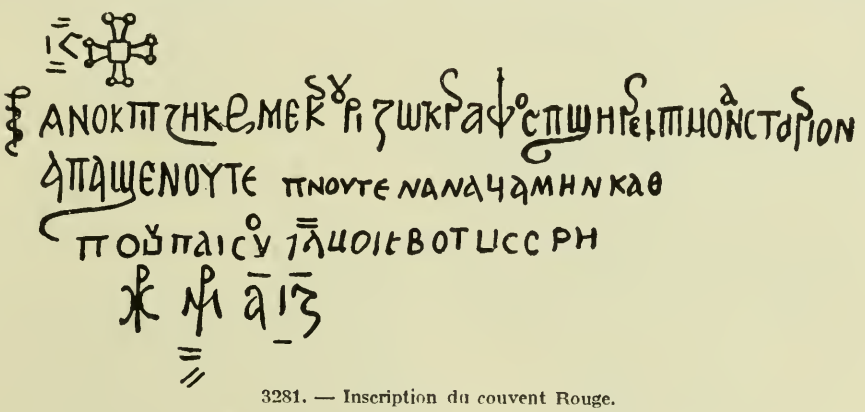
12° *Le couvent Rouge.* — A cinq kilomètres au nord-ouest du couvent Blanc se dresse, dans son appareil sombre de briques, le couvent Rouge, deir el-Ahmar. Fondé par Amba Bschai ⲁⲛⲁ ⲡⲓϣⲓ, le précepteur d'Amba Schnoudi, ce monastère n'eut ni la célébrité ni la prospérité matérielle de son voisin et rival du sud.

De nombreuses restaurations exécutées à différentes époques lui ont ôté son caractère primitif.

L'inscription que nous reproduisons se rapporte à une décoration accomplie par le peintre Mercure qui travailla aussi au couvent de Saint-Siméon à Assouan (fig. 3281). Elle se lit : « Moi, le pauvre Mercure, peintre, enfant du monastère d'apa Schnoudi, que Dieu lui fasse miséricorde, Amen ! En ce jour, 21 du mois de Mésori, année des martyrs 1017 (1301). »

Deux autres inscriptions très frustes (de Bock, *Matériaux*, p. 66), mais beaucoup plus anciennes, semblent se rapporter à un même personnage qui fit des donations à l'église : « Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit... souvenez-vous de moi dans vos prières, afin que Dieu me pardonne mes fautes, moi, le très humble Kolthé... Priez Dieu pour moi sur cet autel que... afin que le Seigneur fasse miséricorde à mon âme au jour où il me visitera, fiat ! Amen ! »

L'autre inscription porte un début qui se retrouvera à Esneh, au couvent des Martyrs : « Que le Dieu vrai en vérité (ⲁⲗⲏⲑⲓⲛⲟⲥ ϩⲛ ⲟⲩⲙⲉ) bénisse et garde l'institution de notre pontife vénéré... qui a offert ces dons, le diacre Paul, fils de défunt Kolthé. »



3281. — Inscription du couvent Rouge.

D'après de Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Egypte chrétienne*, fig. 76.

Ces deux inscriptions peuvent être du IXe ou du Xe siècle.

13° *Le couvent Blanc près de Sohag.* — Ce monastère fut construit au milieu du Ve siècle et pourtant toutes les inscriptions qu'on y a relevées [2] semblent dater du XIIe ou du XIIIe siècle. Ce fait s'explique par les diverses transformations que subirent et l'église et le couvent, plusieurs fois à moitié ruinés, puis entièrement restaurés.

Deux catégories d'inscriptions, celles de l'abside

[1] Stern, *Koptische Grammatik*, p. 437. La pierre est aujourd'hui au musée de Miramar. — [2] Publiées dans de Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Egypte chrétienne*, Saint-Pétersbourg, 1901, p. 58, et par Crum, *Inscript. from Shenute's monastery*, dans *Journal of theolog. studies*, 1904, t. V, p. 552-569.

et celles de la bibliothèque à l'angle nord-est du monastère. Dans l'abside, il y a des textes concernant la vie du grand Schnoudi, des *memento* des moines (l'un entré en 1237), quelque prière, des notes rappelant les restaurateurs et leurs travaux, le peintre Mercure, peut-être celui qui décora le monastère Rouge vers 1301, le peintre Théodore qui travailla en 1124 sous l'archimandrite abba Paul, « abba Phibamon, prêtre, moine parfait, écrivain, habile architecte (ⲡⲥⲁϩ ⲛⲉⲕⲧⲟⲛ), fils de l'archidiacre Chaël (?), fils de l'apa Victor de la pieuse ville d'Akhmîm, » sans aucun doute le même qui à Deir Rifeh[1] est appelé ⲡⲥⲁϩ ⲫⲓⲃⲁⲙⲱⲛ, enfin un tremblement de terre et une restauration sous abba Jean en 1235.

Dans la bibliothèque se lit la liste des manuscrits existant à cette époque. Ils étaient bien rangés sur des rayons, par ordre des matières, Ancien Testament (inscription effacée), Nouveau Testament; les quatre Évangiles, grands et petits, 50 (ailleurs 59); non reliés, 10; les Épîtres catholiques, les Actes des apôtres; homélies des archevêques; Vies des saints, apa Bèsa, le disciple de Schnoudi, patriarche Sévère, apa Pesynthios, apa Apollon, apa Moïse, saint Pakhôme, etc., dont la plupart sont parvenues jusqu'à nous. Le bibliothécaire était alors, paraît-il, l'apa Claudius fils de Paleu.

Un catalogue semblable des manuscrits composant la bibliothèque du monastère d'Amba Élie, dans la région de Qous, a été publié par Bouriant. Voir *Dictionn.*, t. II, col. 878-884.

14° *Akhmîm.* — Nous plaçons ici les documents les plus anciens de l'épigraphie copte. Ce sont deux étiquettes de momie appartenant très probablement au IIe siècle. Il n'est pas absolument sûr qu'elles proviennent de la nécropole d'Akhmîm, elles pourraient être de celle d'Atripé près de Sohag.

Elles sont toutes les deux bilingues[2] :

Σενψάϊτος	ⲧⲓⲅⲉ ⲛⲓⲅⲁⲓ ⲩ
Ἀπολλωνίου μητρὸς	
Ἐσουῆρις	ⲉⲥⲟⲩⲉ ⲣⲉ
ἀπὸ τριφίου	ⲧⲣⲟⲙⲛⲁⲧⲣⲓ ⲛⲉ
(Momie de) *Senpsaïs, fille d'Apollonius et de mère Esouëris d'Atripé.*	*Tšepšai, fille d'Esouéré d'Atripé.*

Ce qu'il y a de plus remarquable dans cette étiquette, c'est que le « copte » est écrit de droite à gauche comme le démotique, mais que la syllabe ⲧⲣⲓ dans ⲁⲧⲣⲓⲡⲉ est écrite de gauche à droite comme dans la partie grecque. C'est là une preuve évidente que l'écriture copte n'était pas encore formée ou qu'au moins elle n'était pas connue à Akhmîm. Au reste, dans cette inscription comme dans la suivante, l'écriture de la partie « copte » est exactement la même que celle de la partie grecque[3] :

Σλεύ	ⲩⲗⲉ-ⲟⲩ
σιος	
Διογᾶ	ⲇⲓⲟⲩⲁ
τος	ⲧⲟⲥ
(Momie de) *Sleusis fils de Diogas.*	*Sleou fils de Diogas.*

Dans ces deux textes le ⲩ a encore sa forme démotique. Ce sont peut-être les premiers essais de transcription de la langue populaire en caractères grecs. Il n'y a aucun signe de christianisme sur ces deux petits documents.

Une étiquette de momie chrétienne, en grec, a été trouvée au même endroit, mais elle est d'époque postérieure, du IIIe ou du IVe siècle[4]. La seule étiquette copte chrétienne connue provient de Thèbes et peut être du VIe ou du VIIe siècle. On sait que l'usage de la momification exista chez les chrétiens, dans une certaine mesure, jusqu'à la conquête arabe. Voici l'étiquette[5] :

ⲡⲁⲡⲛⲟⲩ
ⲧⲉ ⲡⲁⲡⲁ
ⲓⲉⲙⲓⲁⲥ
ⲫⲁⲣⲙ ⲍ

Papnouté, fils d'apa Jeremias (?), *Pharmouthi 7.*

Les nécropoles d'Akhmîm nous ont livré une quantité de petits objets, lampes, tapisseries, allant de l'époque romaine à la fin de l'époque byzantine et offrant un véritable intérêt pour l'histoire de l'art chrétien. Il y avait là nombre d'inscriptions coptes. Malheureusement elles sont en débris ou illisibles. L'une d'elles, sur étoffe, a soixante lettres de 1 cm. de hauteur, avec deux colombes affrontées au centre et à la fin. Elle est encore réfractaire à toute lecture[6].

Voici ce qu'on peut déchiffrer d'une autre également sur étoffe[7] :

ⲉⲣⲉ ⲡⲭⲟⲉⲓⲥ ⲉⲓⲥ ⲡⲉⲭⲥ ⲉϥⲁⲥⲙⲟⲩ
ⲣⲉϥϣⲁⲣⲉϥ + ⲣⲟⲉⲓⲥ ⲉϫ...

Que le Seigneur Jésus-Christ bénisse, garde et protège...

15° *Thèbes.* — L'épigraphie de cette vaste région de Thèbes, couverte de monastères, peuplée de moines, est relativement pauvre.

Les *épitaphes* (cimetière de Karnak) sont d'une singulière uniformité que nous retrouverons à Assouan : jour de la commémoraison d'un tel qui s'est reposé tel jour. Un exemple[8] :

+ ⲓⲥ ϯ ⲭⲥ
+ ⲛⲉϩⲟⲟⲩ
ⲙⲡⲣⲏ ⲙⲉⲉⲩⲉ
ⲙⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ
5 ⲛⲉⲟⲛ ⲉⲡⲛⲟϕⲣⲓ
ⲡ̅ⲡⲁϥ ⲁ̅ⲧⲟⲛ
ⲙⲛⲟϥ ⲙ ⲛ̅
ⲡⲁⲭⲱⲛ ⲓⲉ ⲙⲡⲓⲏ/
ⲁⲛⲟ ⲁⲓⲟⲩ/ ⲩⲙⲉ

Jour de la commémoraison de feu le frère Eunophri qui s'est reposé le 2 Pachons, 15e indiction, de Dioclétien 445 (729).

Nous relevons encore la date 726. Le plus souvent on se contente de l'indication du mois et du jour, cela suffisait pour la commémoration annuelle.

Sur la rive occidentale, on a relevé dans les temples, dans les grottes et les tombeaux de la montagne divers graffites de moines ou de visiteurs sans grande importance. Parmi les textes un peu plus longs signalons à Gournah, dans le tombeau de Déga transformé en chapelle, diverses homélies ou fragments d'homélies écrits sur les parois blanchies et dans une niche cintrée[9]. Un de ces fragments appartient à Damianos, patriarche d'Alexandrie, mort en 605. Ils sont tous franchement monophysites, anathématisant Chalcédoine et exaltant Dioscore.

A Deir el-Médineh, ancien temple converti en

[1] Petrie, *Memphis I*, pl. LII, — [2] Steindorff, *Zwei altkoptische Mumienetiketten*, dans *Zeitschrift fur ägypt. Sprache*, 1890, t. XXVIII, p. 49. — [3] Steindorff, *ibid.*, p. 53. — [4] Schmidt, *Ein altchristliches Mumienetikett*, dans *Zeitschrift fur äg. Sprache*, t. XXXII, p. 52; Lefebvre, *Inscriptions grecques-chrét. d'Égypte*, n. 687. — [5] Schmidt, *loc. cit.*, p. 62. — [6] Forrer, *Die Gräber und Textilfunde von Achmim-Panopolis*, 1891, pl. VIII, 30. — [7] Forrer, *loc. cit.*, pl. VIII, 29. — [8] Bouriant, *Monuments coptes du musée de Boulaq*, dans *Recueil de travaux*, t. V, p. 61, n. 5. — [9] Aujourd'hui, excisée et transportée au musée du Caire

monastère, on voit sur les murs divers graffites, un obituaire donnant les noms d'une douzaine de moines [1], une épitaphe avec un mois romain : « Apa Pléin, l'économe de ce lieu, s'est reposé le 14 février (ⲡⲫⲉⲃⲣⲟⲁⲣⲓⲟⲥ), qui est Méchir, dans la paix de Dieu, amen [2] ! »

16° *La grande oasis d'Ammon.* — Cette oasis, célèbre surtout par la visite d'Alexandre au sanctuaire d'Ammon, jouit jadis d'une prospérité qu'elle a perdue depuis longtemps. Les monuments chrétiens y sont nombreux. Ils sont tous situés au nord de la ville actuelle d'El-Khargeh, sur les collines et dans les vallées qui s'étendent jusqu'au *gébel et-têir.*

Les voyageurs, et en particulier Wladimir de Bock, nous en ont donné une description assez complète [3]. Chapelles et églises en ruines, vaste nécropole avec 200 chapelles funéraires, monastères écroulés, séries de grottes cellules, dessins et inscriptions sur les rochers, tout cela est du plus grand intérêt pour l'histoire de l'Égypte chrétienne, tout cela nous dit qu'il y avait dans ce coin reculé du monde, au milieu des sables, une communauté fervente, riche et prospère.

Malheureusement, de tous ces monuments il ne reste que des ruines, les fresques offrent encore quelque intérêt, mais les suscriptions sont à l'état de poussière. Celles que nous trouvons relevées dans les livres des explorateurs sont incomplètes, frustes, mutilées. Le peu qui en reste est presque indéchiffrable.

Quiconque a étudié une inscription antique sait combien il est facile de se tromper dans une copie. Il nous faudrait au moins de bonnes photographies. Elles manquent.

Au reste, le malheur n'est pas grand. L'épigraphie chrétienne de l'oasis semble n'être pas sortie de la phase rudimentaire. Tout l'effort des artistes s'était porté sur le décor des chapelles funéraires; l'inscription est purement accidentelle : courtes épitaphes grecques ou coptes, débris de textes liturgiques, graffites de visiteurs en copte ou en arabe, noms propres accompagnant les fresques ou gravés sur les rochers, fragments de litanies.

La majeure partie est copte. Nous en donnons les spécimens les plus intéressants en suivant l'ordre géographique du sud au nord.

a) Dans la chapelle. — Sur le mur du fond, divers graffites de visiteurs, en copte et en arabe [4] :

ⲓⲥ ⲭⲥ
ⲁⲡⲟⲕ ⲫⲉⲗⲉϩ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲛⲕⲩⲣⲟⲥ
ⲁⲓϥⲓ ⲁϩⲟⲩⲛ ⲛ̀ⲗⲁ ⲁⲓϣⲉ ⲁⲡⲉⲩ
ⲣⲁⲓ ⲉⲩⲥⲏϩ ⲁⲓⲥⲱϩ
5 ⲡⲱⲓ ⲙ̀ⲡ ⲡⲁⲡⲁⲉⲓⲱⲧ

Jésus-Christ. Moi Phélex, fils de Cyrus, je suis entré dans ce lieu, j'ai trouvé leurs noms écrits, j'ai écrit le mien et celui de mon père.

Phélex est une variante de φήλιξ, nom qui n'était pas inconnu en Égypte. G. Vitelli, *Papyri greco-egizii*, Milano, 1906, p. 76, 63.

De même époque [5] :

ⲁⲡⲟⲕ ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲉⲓϩⲟⲓ ⲛⲁⲓ ⲁⲡⲟⲕ
ⲡⲉⲗⲁϫⲓⲥⲧⲟⲥ ⲡⲣⲉϥⲣⲏⲃⲉ
ⲙ̀ⲫⲉ̀ⲗⲟⲑⲉⲟⲥ ⲡⲣⲙ̀ⲁⲡⲁϣⲉⲛⲟⲩⲧⲉ

Moi, Pierre, j'écris ces choses, moi, le dernier des pécheurs, avec Théophile, gens d'apa Sehnoudi.

Nos voyageurs étaient, sans doute, des habitants du monastère Blanc, près de Sohag. L'expression « gens d'apa Shnoudi » ne saurait mieux s'expliquer. S'il en est ainsi, le fameux *déir el-abiad*, à l'époque copte, aurait été dénommé couramment ⲁⲡⲁ ϣⲉⲛⲟⲩⲧⲉ comme plus tard *déir amba Schnoudi.*

Voici une curieuse signature [6] :

+ ⲓⲥ ⲭⲥ ⲁⲡⲟⲕ
ⲇⲓⲟⲥ ⲕⲟⲣⲟⲥ
ⲥⲩⲛⲇⲓⲁⲕ/

Jésus-Christ ! Moi, Dioscore ⲥⲩⲛⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲟⲥ.

On ne s'attendrait guère à trouver là et si tard (XIe ou XIIe siècle) ce titre si rare dans la littérature. Il ne semble pas qu'on puisse lire autre chose.

A côté se lit une inscription arabe datée de l'an 1073 de l'hégire, 1663 après J.-C. Les inscriptions coptes citées plus haut sont beaucoup plus anciennes et peuvent remonter au Xe siècle.

b) Dans la nécropole chrétienne. — Ici encore nous ne rencontrons que des graffites de visiteurs. Les épitaphes, s'il y en eut, ont disparu. Dans cette vaste nécropole, appelée *el-bagaouât* par les indigènes, chaque famille avait son caveau sur lequel s'élevait une chapelle plus ou moins vaste et riche. Les corps étaient déposés en terre à une assez grande profondeur. La chapelle à coupole ou à voûte en berceau était parfois artistement décorée de scènes bibliques. De Bock, *op. cit.*, pl. VIII-XV. On y voit, par exemple, représentée en détail toute l'histoire de l'exode et la scène de Jonas rejeté par le cétacé, si fréquente dans la symbolique funéraire de Rome. Pas d'inscription importante, rien que des noms propres contemporains des fresques : ⲕⲓϩ̀ⲱⲧⲟⲥ, ⲡⲱⲉ, ⲁⲇⲁⲙ, ⲍⲱⲏ, ⲓⲱⲛⲁⲥ, ⲕⲛⲧⲟⲥ. Notons la graphie ⲣⲉⲛϩ̀ⲉⲕⲁ pour ⲣⲉϩ̀ⲉⲕⲁ.

Les notes des visiteurs sont parfois une simple liste de noms propres [7] :

ⲕⲩⲣⲟⲥ
ⲙ̀ⲡ ⲙⲱ
ⲩⲥⲏⲥ ⲙ̀ⲡ
ⲡⲁⲧⲣⲉ ⲙⲟⲩ
5 ⲧⲉ ⲡ̀ⲡ
ⲙ̀ⲛⲁ

Cyrus, Moïse, Patermoulé et Mèna.

Généralement c'est une demande de prière [8] :

ⲁⲡⲟⲕ ⲓⲁⲫⲏⲧ ⲡⲥⲟϩ̀
ⲡϣⲉⲛⲛⲁⲡⲉⲣⲟⲥ ⲣⲱⲙⲉ ⲛ̀ⲙ
ϣⲁϥⲱϣ ⲉⲡⲓⲥϩⲁⲓ ⲁⲣⲓ ⲧⲁⲕⲁⲡⲁ
ϣⲗⲉ̀ⲗ ⲉϫⲱⲓ

Moi Japhet, le... fils de Panieros. Quiconque lira cet écrit, fasse la charité (ἀγάπη) *de prier pour moi.*

ⲁⲡⲟⲕ ⲕⲗⲁϯⲟⲥ....
ⲫⲉⲑⲁϫⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲙⲏⲛ
ⲯⲗ
ⲁϑⲟⲣ ⲑ

Moi Claudius (κλαύδιος)... *quiconque dira amen... Ère (des Martyrs) 730 (1013), Athor 9* [9].

ⲕⲗⲁϯⲟⲥ est la transcription copte du vulgaire *Gladios*

[1] Revillout, *Revue égyptologique*, t. IV, p. 4-5. — [2] Revillout, *ibid.*, p. 6. Les inscriptions coptes de Deir el-médineh sont dans Lepsius, *Denkmäler*, t. XII, *Koptische Inschriften*, 6-63. — [3] W. de Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne*, St.-Pétersbourg, 1901 ; H. Brugsch, *Reise nach der grossen Oase El-Khargeh in der libyschen Wüste, Beschreibung ihrer Denkmäler und wissentschaftliche Untersuchungen*, 1878. — [4] De Bock, *loc. cit.*, pl. II, ma lecture sur la planche. — [5] De Bock, *loc. cit.* — [6] De Bock, *loc. cit.* — [7] De Bock, *loc. cit.*, p. 15, fig. 22. — [8] De Bock, *loc. cit.* — [9] De Bock, *loc. cit.*, fig. 25. Le sigle pour *martyrs* n'est pas indiqué et l'on pourrait penser à l'ère des Sarrasins. Nous croyons pourtant qu'il faut exclure cette seconde hypothèse. Elle nous porterait au XIVe siècle et à cette époque les chrétiens se servaient de l'ère des Martyrs, non de celle des Sarrasins toute seule.

encore en usage en Égypte. Cette inscription, qui a deux autres lignes malheureusement indéchiffrables, est une des plus intéressantes de l'oasis et parce qu'elle est datée et parce qu'elle est rédigée en dialecte de la Basse-Égypte (bohairique), chose extrêmement rare dans l'épigraphie copte.

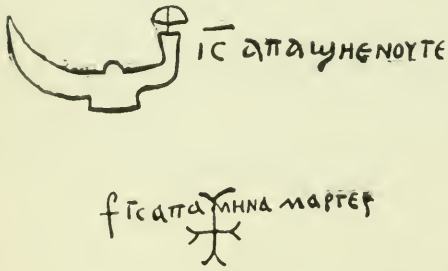
Ainsi, au début du XIe siècle, la grande nécropole était déjà une curiosité qu'on visitait, la ville s'était déjà transportée au sud et était déchue de son antique prospérité.

Parmi ces graffites, notons encore le nom si curieux de ϕιϩ, une variante de ϕεϥ ou ϩιϩϥ.

c) *Dans le gebel el-téir.* — Dans un vallon de cette montagne s'élevait jadis un monastère copte, depuis longtemps en ruines. Les tombes se voient tout près, couvertes de galets. Comme ailleurs, les moines, qui devaient passer leur journée dehors sous ce ciel toujours bleu, ont pris soin de laisser sur le rocher les traces de leurs pieux exercices, inscrivant une litanie, traçant une invocation, dessinant quelque saint personnage.

Dans la vallée, sur une pierre calcaire portant un contour de plante de pied : ⲁⲡⲁ ⲕⲓⲣⲉ.

Sur le rocher, dans une étroite fissure de la montagne, un personnage grossièrement figuré : ⲙⲏⲛⲁ; lampe avec ⲓⲥ ⲁⲡⲁϣⲛⲏⲛⲟⲩⲧⲉ, « Jésus, apa Schnoudi; » ⲓⲥ ⲁⲡⲁ ⲙⲏⲛⲁ ⲙⲁⲣⲧⲉⲣ, « Jésus, apa Mèna, mar-



3282. — Graffites de la Grande Oasis. D'après de Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne*, p. 37, fig. 43.

tyr » (fig. 3282), C'est, évidemment, le grand Mèna, soldat égyptien martyr sous Dioclétien.

Plus loin :

ⲓⲥ ⲁⲡⲁ ⲓⲱⲥⲏϕ
ⲁⲡⲁ ϕⲓϩⲁⲙⲱⲛ ⲛⲥⲟⲛ
ⲙⲟⲩⲛⲁⲭⲟⲥ

Jésus, apa Joseph, apa Phibamon, le frère moine

Moines de ce monastère ou d'ailleurs venus en visite.

Dignes de remarque sont les mots :

ⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲏ ⲛⲉⲥ
ⲗⲥⲓⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲃ

c'est-à-dire ⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲏ ⲛⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲃ, « sainte église catholique. » Une inscription semblable se trouve dans une chapelle ancienne de Baouit à côté d'une personnification de l'Église sous les traits d'une femme. Il est donc probable qu'ici aussi se trouvait la représentation allégorique.

17° *Erment.* — Dans cet important centre chrétien, ancienne ville épiscopale, l'épigraphie copte atteint son maximum de brièveté. Elle est entièrement funéraire. Les stèles, intéressantes au point de vue de l'art, offrent une extrême uniformité dans les formules. Toute littérature en est bannie, tout sentiment écarté, il n'y reste que la sèche mention du nom et du jour. On n'y demande même pas un souvenir, une prière, tellement ce devoir se comprend de lui-même.

a) C'est un simple nom propre sur une stèle droite : ⲁϩⲣⲁⲁⲙ ⲙⲟⲛⲟⲭⲟⲥ [1]; ⲧⲁϩⲏⲟⲩⲧⲉ [2]; ⲁϩⲣⲁⲁⲙ ⲡⲧⲉⲗⲓⲟⲥ ⲙⲙⲟⲛⲟⲭⲟⲥ ⲁⲙⲏⲛ [3].

b) C'est le nom avec la date : ⲁⲡⲁ ⲫⲗⲏⲛⲓⲥ ⲙⲙⲟⲛⲟⲭⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁϩ ϫⲟⲓⲁⲕ ⲕⲉ [4]. *Apa Phénis, le saint moine, Choiak 25.*

ⲙⲁⲩⲣⲉ ⲁϥⲧⲟⲛ
ⲙⲙⲟⲥ Ⲃ ⲛⲉⲣⲕⲉ
ⲛⲱⲱϩ ϩⲓ ⲟⲩⲉⲓ
ⲣⲏⲏⲓ ϩⲁⲙⲏⲛ
5 ⲧⲏⲥ ⲡⲉⲙⲧⲏⲥ
ⲕⲁⲓ ⲧⲏⲕⲁⲧⲏⲥ
ⲙⲓ/

Mauré, elle s'est reposée le 2e jour avant (ou *après?*) *la fin* (ⲁⲗⲕⲉ) *de Thot en paix, amen ! de la quinzième indiction* [5] *!*

ⲁϩⲣⲁⲁⲙ ⲁϥⲙ
ⲧⲟⲛ ⲙⲙⲟϥ ⲕϩ̄
ⲙⲉϫⲉⲓⲣ

Abraham, il s'est reposé le 22 Méchir [6].

c) C'est enfin la même formule avec ⲉⲓⲥ ⲑⲉⲟⲥ en tête :

☩ ⲉⲓⲥ ⲑⲉⲟⲥ ⲟ ϩⲟⲛⲟⲱ
ϩⲁⲙⲏⲛ ⲧⲉⲩϫⲁⲣⲓⲥ ⲁⲥ
ⲙⲧⲟⲛ ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲥⲟⲩⲛⲧⲩ
ⲙⲙ̄ⲥⲟⲣⲓ ϩⲓ ⲟⲩⲉⲓϩⲏⲏⲓ

Dieu seul secourable ! Amen ! Teucharis, s'est reposée le quinzième de Mésori en paix [7] *!*

☩ ⲉⲓⲥ ⲑⲉⲟⲥ ⲟϩ̄ⲟⲛⲟⲱⲛ
ϩⲁⲙⲏⲛ ⲁⲡⲁ ⲡⲁϩⲱ
ⲙⲱ ⲁⲡⲁ ⲡⲉⲧⲣⲱⲛⲉ
ⲁⲡⲁ ⲑⲉⲟϫⲱⲣⲉ
5 ϣⲙⲏⲧⲉⲛⲩ
ⲙⲙⲟⲛⲟⲭⲟⲥ ☩

Dieu seul secourable ! Amen ! Apa Pachôme, apa Pétrone, apa Théodore, trois frères moines (faute du graveur, pour ⲙⲙⲟⲛⲟⲭⲟⲥ) [8].

Au milieu de cette monotonie, notons ce bel éloge en un langage barbare [9] :

ⲉⲓⲥ ⲑⲉⲟⲥ ⲟ ϩⲟⲛⲟⲱⲛ ⲁⲡⲁ ⲁⲛϫⲣⲉⲁⲥ
ⲙⲙⲟⲛⲟⲭⲟⲥ ⲛⲥⲱⲧⲏ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲛⲓ
ⲁⲛⲟⲩϥ ⲡⲛⲁⲏⲧ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲓϫⲏ ⲧⲉ
ⲯⲩϫⲏ ϩⲁⲟⲩⲟⲛ ⲡⲓⲙ ⲉⲧⲣⲏϣ ⲛⲥⲁ
5 ⲡⲩⲩⲛⲏⲥ ϯⲛⲁϣϣⲁϫⲉ ⲁⲛ ⲉ⸗ⲧ
ⲉⲕⲁⲓⲁⲛⲏ ⲁⲛⲛⲉⲕϩⲏⲩⲉ ⲉⲧⲛⲓ
ⲁⲛⲟⲟⲩ ⲉⲥⲟⲩⲣ ⲉϫⲟⲟⲩ ⲉⲙⲁⲓ
ⲉ ϣⲗⲏⲗ ⲉϫⲱⲛ ϩⲛⲉⲛ...

[1] Hall, *Coptic and Greek texts*, pl. 93, n. 619. — [2] Crum, *Coptic monuments*, n. 8551. — [3] Hall, *loc. cit.*, pl. 95, n. 1257. — [4] Crum, *loc. cit.*, n. 8578. — [5] Crum., *loc cit.*, n. 8530. — [6] Hall, *loc. cit.*, pl. 96, n. 1351. — [7] Hall, *loc. cit.*, pl. 95, n. 1300. — [8] Crum, *Coptic mon.*, n. 8636, pl 40. — [9] Crum, *ibid.*, n. 8485, pl. 15.

Dieu seul secourable ! Apa André, le moine de choix, l'homme excellent, le miséricordieux, l'homme qui donne son âme pour quiconque est accablé Oh ! Je ne pourrais dire ta charité et tes œuvres excellentes; car (ⲅⲁⲣ ?) *elles sont beaucoup trop nombreuses pour qu'on les dise. Prie pour nous dans tes...*

18° *Esneh.* — Le couvent des Martyrs. Ce monastère était situé sur la lisière du désert, à un mille de distance au sud de la ville. Depuis longtemps, il est en ruines. La décoration décrite par les explorateurs était byzantine. De Bock, *Matériaux*, p. 71-78. L'épigraphie est extrêmement pauvre. Près des fresques on a relevé les noms propres : ⲅⲣⲏⲅⲟⲣⲓⲟⲥ ⲁⲣⲭⲓⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ, sans doute saint Grégoire de Nazianze, ⲟ ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲡⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ « Pierre apôtre », ⲟ ⲉⲥⲟⲥⲫⲁⲛⲟⲥ ⲁⲣⲭⲓⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲡⲣⲟⲧⲟⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ. « Étienne, archidiacre et premier martyr. »

A une certaine époque, le couvent servit aussi de sépulture, car on y a trouvé quelques stèles portant un nom propre : ⲣⲉϩⲉⲕⲕⲁ, ⲡⲉⲗⲓⲥ. ⲙⲁⲣⲓⲁ ou la formule ordinaire ⲉⲓⲥ ⲟⲉⲟⲥ ⲟ ϩⲟⲛⲟⲙ. Voici un spécimen des inscriptions non funéraires :

ⲓⲥ ⲛⲉ ⲭⲥ
ⲛⲟⲥ ⲥⲓ ⲡⲉⲭⲥ ⲡⲉⲓ̈ⲁⲗⲁⲟⲓ̈ⲛⲟⲥ
ⲡ̅ⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲉⲛ ⲟⲩⲙⲉ ⲉϥϩ[illegible]
ⲉⲙⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲛϥⲁⲉⲣⲉϩ ⲙ
5 ⲙⲁⲓ̈ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲥⲟⲛ ⲉϥⲧⲁ
ⲡⲓ ⲑⲉⲱⲇⲱⲣⲟⲥ ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ
ⲛⲉⲡⲣⲉⲥ[illegible]ⲡⲁⲧⲣⲉ ⲡ̅ⲟ̅ ⲣⲙⲟⲛⲧ ϯ
ⲙⲡ ⲡⲉϥⲥⲁⲛ ⲡⲁⲓⲁⲕ ⲙⲁⲣⲕⲟⲩⲥ
ⲉⲡⲓⲩⲣⲉ ⲙ̅ⲡⲁ [illegible]ⲁϩⲁ|ⲉ ⲡ̅ⲟ̅
10 ⲥⲉⲛⲁ ....

Jésus-Christ ! Que le Seigneur Jésus-Christ, Dieu vrai en vérité, bénisse et garde le frère dévot et vénéré Théodore, moine prêtre, Père du monastère (ⲡⲁⲩⲟⲧ) *d'Erment, ainsi que son frère le diacre Marcos, fils de... au monastère d'Esneh...*

A quel fait se rapporte ce texte commémoratif? à une visite de Théodore, ou à une restauration dans le couvent? La question est sans importance. L'inscription est contemporaine d'une épitaphe, malheureusement trop fruste, commençant ainsi : « S'est endormi dans le Christ Jésus, Notre-Seigneur, le défunt diacre Théophile, fils de feu Pisraël, fils de Théophile, aujourd'hui, Pharmouthi... ère des martyrs 502 (786)... »

Il est évident qu'à cette date, VIIIe siècle, le monastère était déjà habité depuis longtemps.

Une autre épitaphe d'Esneh suit la même marche : « S'est endormie dans le Christ Jésus la défunte Hélène, fille de feu Pierre, diacre et économe de Saint-Jean de Latopolis, aujourd'hui le..., ère des saints martyrs 738, des Sarrasins 412. Dieu des esprits et Seigneur de toute chair, tu donneras le repos à l'âme de ta servante et à l'âme de son père dans le lieu du repos. Amen [1] ! »

19° *Edfou.* — Dans l'épigraphie copte, extrêmement pauvre, d'Edfou, domine la formule païenne christianisée : Ne vous affligez pas, personne n'est immortel. En voici quelques exemples :

+ ⲙⲡⲣ ⲁⲩⲓ ⲫⲉⲩ ⲙⲡ ⲁⲙⲟⲩ ϩⲓⲁⲡ ⲡⲕⲁϩ

Ne pleurez pas Pheu, personne n'est immortel sur terre [2]

ⲙⲡ ⲁⲩⲓ ⲓ[ⲱ]ⲥⲏϕ ⲡϩⲏⲥⲉⲥⲧ ⲙⲡ ⲁⲙⲟⲩ ϩⲓⲁⲡ ⲡⲕⲁϩ +

Ne pleurez pas Joseph, le charpentier, personne n'est immortel sur terre [3].

ⲉⲓⲥ ⲟⲉⲟⲥ ⲟⲩϩⲱⲛⲟⲱⲛ ϩⲁⲙⲏⲛ ⲡⲁⲩⲛⲓ ⲓϩ̅. ⲙ̅ⲛⲟⲩⲣ ⲁⲩⲓⲛ ⲕⲩⲣⲁ ⲙ̅ⲡ ⲙ̅ⲡⲁⲧⲙⲟⲩ ϩⲓⲁⲡ ⲡⲕⲁϩ ⲙⲁⲓ / ⲓ.

Dieu seul secourable ! Amen ! Paoni 12. Ne pleurez pas Cyra, personne n'est immortel sur terre.

La même formule se trouve dans les inscriptions grecques d'Edfou et d'Erment, dans une épitaphe grecque chrétienne de Korosko, sur une tablette de bois provenant d'Akhmîm et servant d'épitaphe à un moine du VIIe siècle [4].

Sur la route de Kom Ombo à Assouan, rive orientale, à mi-chemin entre Aqaba al-kebîr et Melisah, sur un rocher on lit une inscription historique bilingue [5] dont le copte se traduit ainsi : « Au nom de Dieu et par la diligence et le soin de l'émir digne de toute louange, Aboulas; c'est lui qui a déployé sa sollicitude à tracer ces chemins afin que les hommes et les animaux marchent sur la voie avec facilité, car (auparavant) les chemins étaient étroits... Que Dieu le bénisse et le garde pour une longue vie [6] ! Que tout homme qui passe (en cet endroit) dise : Amen ! De Diocliétien... »

De Morgan (p. 208) dit : « L'inscription fut rédigée le 1er Pharmouthi de l'an 409 de Dioclétien (693 de notre ère) d'après l'inscription copte. » C'est impossible; au reste, le texte arabe est clair et ne laisse aucun doute : « A ordonné de tailler cette colline rocheuse Saif Aboulazz Boktomor al-Badri en l'année 737 (A. D. 1337). »

20° *Assouan.* — Un nombre assez considérable de petites stèles funéraires ont été recueillies à Assouan et transportées au musée du Caire. Elles commencent toutes par l'invariable formule déjà rencontrée à Karnak : jour de la commémoraison d'un tel. Plusieurs sont datées :

s

+ ⲓⲥ + ⲭⲥ +
ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲙ̅ⲡ̅ⲣ̅
ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲙⲡⲉⲛ
ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲛ
5 ⲉⲓⲱⲧ ⲁϩϩⲁ ⲥ
ⲥⲓⲁⲱⲣⲟⲥ ⲡⲁⲣ
ⲭⲏⲡⲣⲉⲥϩⲩⲧⲉ
ⲣⲟⲥ ⲛⲧⲁϥⲙⲟⲡ
ⲙ̅ⲙⲟϥ ⲡ̅ⲛⲧϥ
10 ⲉⲩⲁϕ ⲙ / ⲙⲉⲥⲟ
ⲣⲉ ⲓⲍ ⲙⲁ / ⲓⲁ
ⲉⲧⲟⲩⲥ ⲩⲟⲁ

Jésus-Christ ! Jour de la commémoraison de notre défunt Père, abba Isidore, l'archiprêtre, auquel jour il s'est reposé; écrit au mois de Mésori 17, indiction 11, an 474 (A. D. 758).

Parmi les autres dates, on relève les années 727, 729, 730, 733, 751, 755, 823. Les épitaphes sont en grande partie au nom des moines, évidemment ceux du cou-

[1] Hall, *Coptic and Greek texts*, pl. 7, n. 1336. Hall pense que les deux dates ne s'accordent pas; si, elles donnent toutes les deux 1022 de notre ère. — [2] Crum, *Coptic monuments*, n. 8630. — [3] Gayet, *Les monuments coptes du musée de Boulaq*, pl. 92. — [4] C. Schmidt, *Ein altchristliches Mumienetikett*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1894, t. XXXII, p. 62. — [5] De Morgan, *Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique*, 1894, t. I, p. 206. — [6] Bouriant, *Les monuments coptes du musée de Boulaq*, dans *Recueil de travaux*, t. V, p. 66, n. 10.

vent de Saint-Siméon sur la colline. Ils sont appelés « frère » (coн) et qualifiés fréquemment de « fidèle » ⲡⲓⲥⲧⲟⲥ.

Au couvent de Saint-Siméon, nous retrouvons le même genre d'inscriptions qu'à Baouit et à Deir Abou-Hennès, graffites de moines ou de visiteurs (un de 1105, un autre de 1108), simple prière ou *memento*, le texte plusieurs fois répété : « Souvenez-vous de moi, Seigneur, quand vous serez arrivé dans votre royaume, » la note du peintre Mercure datée de 1318, enfin un document assez long, malheureusement très fruste, établissant une fondation en faveur des veuves et des orphelins d'Assouan, au temps de l'évêque Abraham [1].

Dans un ancien tombeau, on a copié [2] l'inscription historique suivante que nous citons comme spécimen de l'épigraphie tardive :

† ϩⲣⲁⲓⲁϩⲣⲏ ⲛⲟⲟⲩ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ ϫⲟⲩ ⲕⲏ̅
ⲛ̄ⲧⲱϣⲉ ⲛ̄ϩⲟ ϫⲟⲩ ⲁ̅ ⲙ̅ ⲱⲛⲟ
ⲁϥⲓⲱⲛⲥⲁⲉ ϩⲓ ⲧⲉ ⲙ̅ⲡⲁϩⲣⲱ ⲛ̄ⲛ̄
ⲧⲟⲩⲣⲕⲟⲥ ϩⲣⲁⲓ̈ ϩⲓ ⲧⲉϫⲱⲣⲁ ⲧⲉⲣ̄ⲥ
5 ⲛ̄ⲥⲉⲙⲓ ⲉⲣⲉ ⲙⲛⲓ̈ⲱⲧ ⲛⲁⲙⲏ̅ⲁ ⲙⲁⲣⲕⲟⲥ
ⲱ ⲡ̄ⲁⲣⲭⲏⲉⲡⲓⲥⲕ/ ⲉⲧⲛⲟ̀ⲗⲓⲥ ⲁ̀ⲗⲉⲝⲁⲛⲇ̀ⲣⲉⲓⲁ
ⲁⲩⲱ ϩⲓ̄ ⲛⲉⲓϩⲟⲟⲩ ⲛⲁ ⲙ̅ⲏ̅ⲁ] ⲑⲉⲟ̀ⲇⲱⲣⲟⲥ ⲡⲉⲡⲓⲥⲕ
ⲛⲧ... ⲥⲟⲩⲁⲁⲛⲁⲩ ⲓ ⲉⲣⲏⲥ ⲛ̄ϭ̅. . ⲧⲟⲩⲣⲕⲟⲥ
ⲁⲩϣ̀ⲱⲕ ϩⲙⲁ . ⲡⲣⲓⲙ ⲁⲩⲱⲓ̈ ⲙ̅ⲙⲟⲥ ϩⲓ ⲥⲟⲩ ⲡ̄
10 ⲧⲱϣⲉ...

Aujourd'hui, 22e jour de Tobi, premier jour de la lune, ère des martyrs 889 (A. D. 1173), il est arrivé, au moment de la domination des Turcs dans tout le pays d'Égypte, notre Père Amba Marc étant archevêque de la ville d'Alexandrie, et dans le temps qu'Amba Théodore était évêque d'Assouan, les Turcs allèrent vers le sud, ils allèrent jusqu'à Ibrim et la prirent le 7e jour de Tobi...

Cette expédition, racontée par les auteurs arabes, eut lieu sous Saladin et fut dirigée par son frère Schams ad-daulah [3].

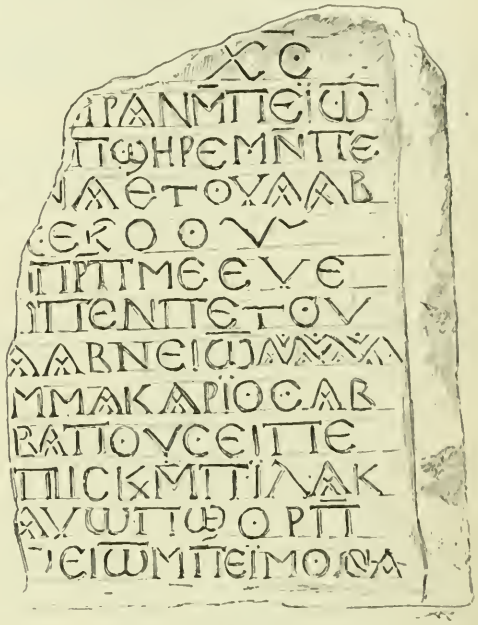
21° *Philæ.* — L'épigraphie copte de la fameuse île est relativement pauvre : une érection d'autel et quelques épitaphes. Du moins, les textes sont bien conservés et offrent quelque intérêt. L'inscription commémorative mérite d'être citée [4] :

ⲧ
ⲙ̅ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ ⲛⲟⲥⲟⲧⲓⲙⲓ ⲁ̀ⲃ̀ⲃ̀ⲁ ⲥⲉⲩⲣⲟⲥ
† ⲉⲛ ⲟⲛⲟⲙⲁⲧⲓ ⲧⲟⲩ ⲡⲣⲟⲟⲩ ⲧⲟⲩϫⲓⲩ ⲧⲟⲩⲁⲓⲟⲩⲛⲓⲥ
ⲉⲛⲓ ⲙⲛⲟⲓ ϫⲟⲓⲁϫ ⲡ̄ⲁ̅ ⲙ̅ⲡⲁⲕⲉ ⲉⲧ ⲁⲓⲟⲕⲗ̅ⲏ̅ ⲅ̀ⲗⲟ
ϩⲙⲛⲟⲩⲟⲓϥ ⲙⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛⲧ ⲧ̀ⲛ̀ ⲣⲟⲟⲩϥ
5 ⲙⲛ ⲧⲉⲥⲛⲟⲩⲁⲛ ⲙⲛⲁⲙⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲥⲟ ⲛⲓⲝⲣⲟⲥ
ⲓⲱⲥⲏϕ ⲛ̄ⲩⲣⲓⲥ ⲙⲛⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲁⲓⲟⲥ ⲉⲙⲡ̄
ⲛⲉⲓⲥⲟⲓⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲁϥⲧⲁⲁϥ ⲉⲣⲟⲩⲛ ⲉⲛⲧⲟⲛⲟⲥ
ⲛ̄ⲧⲉⲛϫⲟⲉⲓⲥ ⲧⲏⲣⲓ ⲧⲉⲟⲥⲟⲧⲱⲛⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁϩ̀ ⲙⲁⲣⲓⲁ
ⲙⲛⲓ̀ⲗⲁⲕϩ ⲛ̄ⲧⲉⲙⲉⲣⲟⲡ̄ⲧⲉ ⲡⲣⲟⲙⲛⲉ ⲛ ⲧⲁⲙⲏⲧ
10 ⲉⲛⲓⲥⲕ/ ϫ̅ ⲉⲣⲉ ⲙⲛⲟⲩⲧⲉ ⲟⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲙⲛⲛⲉϥ-
[ⲙ̀ⲡⲣⲉ
ⲙ̀ⲡ̄ⲛⲉϥⲛⲓⲣϥ ⲛ̀ϩ̀ⲣⲟⲩⲛⲁ ⲙⲛ ⲧⲉϥ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲁ
ⲛⲉϩⲓⲙⲉ ⲛⲩⲙϕⲏ ⲁⲙⲏⲛ ⲉⲣⲉⲙⲱⲛⲉ +

Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit; le 21 du mois de Choiak, de la 6e indiction, en l'année de Dioclétien 439; par la volonté de Dieu, par le soin et la diligence du pieux frère (?), le seigneur Joseph, fils de feu Dios, cet autel a été érigé et placé à l'intérieur du « topos » de la sainte Mère de Dieu, Marie, à Philæ, dans la deuxième (ϩⲓⲧⲉ) année de l'épiscopat de notre Père vénérable, abba Sévère [5]. Que Dieu le bénisse (ⲉⲙⲟⲩ) avec son fils et sa maison tout entière et qu'il fasse miséricorde à sa défunte épouse Nymphé ! Amen ! Ainsi soit-il !

L'évêque Sévère de Philæ, pour 723, n'est connu que par cette inscription. Le mot *topos* indique évidemment ici, non un *martyrium*, mais une chapelle ou même une église.

Épitaphes (fig. 3283) :



3283. — Épitaphe de Philæ.
D'après une photographie de l'auteur.

ϫ̅ⲥ̅
ⲡⲣⲁⲛ̀ⲙ̀ⲡⲛⲓⲱⲧ
ⲛ̀ⲙ̀ⲡⲣⲉ ⲙ̀ⲡ̄ ⲛⲉ
ⲡ̀ⲁ̀ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁϩ̀
5 ⲛⲉϩⲟⲟⲩ
ⲙ̀ⲡ̄ⲣ̀ⲙⲉⲉⲩⲉ
ⲙ̀ⲡⲉⲛⲛⲉⲧⲟⲩ
ⲁⲁϩ̀ ⲛⲉⲛⲟⲩ
ⲙ̀ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲁϩ̀
10 ϩ̀ⲁ ⲛⲟⲩⲥⲉⲓ ⲛⲉ
ⲛⲓⲥⲕ/ ⲙ̀ⲡⲓ̀ⲗⲁⲕ
ⲁⲩⲱ ⲡⲓϣⲟⲣⲡ̄
ⲛⲉⲛⲟⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲥⲓⲙⲱⲛⲁ/

Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Jour de la commémoraison de notre saint Père, le défunt abba Pousei, évêque de Philæ et premier Père de ce monastère[6].

L'inscription est gravée avec art et en fort belle onciale. Dans le mot ⲉⲛⲟⲩ le ⲧ est au milieu de ⲱ. La pierre, sans autre ornement, est aujourd'hui au musée d'Alexandrie. Comme date, on peut admettre le VIIIe ou le IXe siècle. A ma connaissance, c'est le seul document mentionnant l'évêque Pousei.

[1] De Morgan, *Catalogue des monuments*, t. I, p. 136 sq. — [2] De Morgan, *Ibid.*, p. 162; Bouriant, *Petite inscription historique*, dans *Rec. de travaux*, t. VII, p. 218. — [3] Quatremère, *Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte*, t. II, p. 89 sq.; Evetts, *The churches and monasteries of Egypt according to Abû Sâleh*, Oxford, 1895, fol. 96. — [4] *Annales du Serv. des antiq. de l'Égypte*, 1905, t. VI, p. 107. — [5] Le graveur avait omis une ligne, il l'a placée après coup en tête de l'inscription avec le signe de renvoi ×. — [6] Bouriant, *Recueil de travaux*, 1883, t. V, p. 69.

La même inscription nous apprend qu'il y avait dans l'île un monastère dont Pousei fut le premier prieur.

Épitaphe de l'archevêque Théodore :

+ ic + χc +
ⲡϭⲟⲟⲩ ⲙⲡ̅ⲣ̅
ⲡⲙⲉⲩⲉ ⲧ̅ⲙⲙⲁ
ⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲑⲉⲟⲇⲱⲣⲟ
5 ⲉ ⲡⲁⲣⲭⲏⲡⲓⲥⲕⲟ/
ⲡⲧⲁϥ ⲙ̅ⲧⲟⲛ ⲙ̅
ⲙⲟϥ ⲡⲉⲛⲧ̅ϥ
ⲉⲩⲣ̅ ⲡ̅ⲫⲁⲣⲙⲟ
ⲡⲁⲓⲕⲧⲓⲟ'''' ⲉ
10 ⲁⲡⲟ ⲇⲓⲟⲕ̅ⲗ̅ⲏ

Jésus-Christ ! Jour de la commémoraison du défunt Théodore, archevêque, auquel jour il se reposa. Écrit le... de Pharmouthi, indiction..., de Dioclétien...

Un évêque Théodore de Philæ est mentionné plusieurs fois dans les inscriptions grecques (*Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 8646, pour construction d'un mur en 577; 8647, transforme le pronaos du temple d'Isis en église dédiée à saint Étienne; 8648, 8649) [1]. Il n'est guère probable qu'il soit celui de notre inscription, et parce qu'il n'est jamais appelé archevêque et surtout parce qu'il appartient au VIe siècle (577) et que les plus anciennes inscriptions coptes datées de Philæ sont du VIIIe siècle. Le titre d'archevêque, en Égypte, est réservé au titulaire d'Alexandrie, au patriarche. Or précisément au début du VIIIe siècle, les listes nomment un patriarche Théodore [2]. Il ne semble pas douteux que ce soit celui de l'épitaphe. Sa notice biographique (dans Sévère d'Ašmounéin, *loc. cit.*) ne dit pas qu'il mourut à Philæ ni même qu'il y fit un voyage. Mais ce détail pouvait manquer à l'auteur. Au reste, même si Théodore a été enseveli à Alexandrie, la communauté de Philæ put lui ériger une épitaphe en vue de sa commémoraison annuelle.

A Philæ, on a trouvé encore l'épitaphe du moine Colluthus, rédigée comme les deux précédentes. Cela confirme l'existence du monastère. Bouriant, *Rec. de travaux*, t. V, p. 65.

22° *Nubie.* — Des inscriptions coptes ont été relevées à Kalabsché, à Dendour, à Faras, dans l'île de Sai, à Ouadi Ghazal.

A Kalabsché, c'est un fragment de stèle, aujourd'hui au British Museum, se terminant par ce texte : « Rends-le digne d'entendre ces douces paroles : Viens, bon et fidèle serviteur [3]... »

Autrement importantes sont les deux petites dédicaces suivantes gravées sur un montant de la porte du temple [4] :

ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ ⲡⲣⲉϩ̅ⲩⲧⲉⲣⲟⲥ
ⲧⲁϣⲗⲏⲗ ⲧ̅ⲡⲉⲓ̅ⲙⲁ ✠
ⲡϣⲟⲣⲡ

Moi, Paul, prêtre, j'ai prié en ce lieu le premier.

ic ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ
χρc ⲡⲣⲉϩ̅ⲩⲧⲉ ⲣⲟⲥ ✠
ⲁ̅ ⲧⲁϭⲟⲩϣ̅ ⲡⲥⲧⲁⲩⲣⲟⲥ
ω ⲙⲡⲓ̅ⲙⲁ ⲡϣⲟⲣⲡ

Jésus-Christ, α, ω ! — Moi Paul, prêtre, j'ai dressé la croix en ce lieu le premier. Cela veut dire, sans doute, que Paul a été le premier à célébrer la sainte messe en ce lieu et qu'il a transformé le pronaos du temple en chapelle.

Ces deux inscriptions sont très probablement contemporaines de la suivante, qui est de la fin du VIe siècle.

L'inscription de Dendour [5], de même nature que les deux précédentes, est beaucoup plus explicite : « Par la volonté de Dieu et par l'ordre du roi Ergamène (ou ⲉⲓⲣⲏⲛⲏ ⲙⲉ) et du zélé dans les choses de Dieu, Joseph, exarque de Talmis; après avoir reçu la croix de la main de Théodore, évêque de Philæ, moi, Abraham, humble prêtre, j'ai planté ⲧⲁⲟⲩϣ̅ la croix le jour où ont été jetés les fondements de cette église, c'est-à-dire le 27 Tobi, 7e indiction. » Suivent les noms des témoins officiels.

L'évêque Théodore était à Philæ en 577; ce fut lui qui détruisit dans l'île les derniers vestiges du culte païen et qui convertit en église le temple d'Isis. Son zèle s'étendit au delà de son petit diocèse. C'est lui qui envoya le prêtre Abraham et sans doute aussi le prêtre Paul prêcher l'Évangile en Nubie. Abraham et Paul sont les premiers apôtres de ces peuples encore délaissés et les fondateurs de cette Église nubienne qui connut la prospérité et dont nous allons retrouver quelques évêques jusqu'au XIe siècle.

A Faras, à 290 kilomètres d'Assouan, le voyageur Cailliaud trouva, en 1818, les deux premiers versets de l'Évangile de saint Marc [6]. Plus tard, Sayce releva [7] au même endroit une liste des quarante martyrs de Sébaste, une copie de la « lettre du Christ à Abgar, roi d'Édesse, fruste par endroits, et un graffite d'un certain moine Théophile demandant des prières » pour que Dieu lui donne une fin à lui agréable et lui fasse miséricorde au jour où il le visitera. Choiak 8, indiction 10, de Dioclétien 455 (A. D. 739).

Dans l'île de Sai, au delà de Duadi Halfa, nous trouvons l'épitaphe d'un évêque de cet endroit, appelé abba Iêsou (ⲁ̅ϩ̅ ⲓⲏⲥⲟⲩ ⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲍⲁⲏ), ainsi conçue : « Par la providence de Dieu le créateur de l'univers, lui qui a le pouvoir de faire mourir et de vivifier, qui a dit à notre premier père Adam : Tu es poussière et tu retourneras en poussière; ainsi, c'est par son ordre que s'est reposé notre très vénéré Père abba Iêsou, évêque de Zaè et moine de ... le 20 du mois de Pachons, le dimanche, la sixième heure. Et toi, ô maître de l'univers, tu lui donneras le repos dans le sein d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Les années qu'il a passées sur la terre sont celles-ci : avant son ordination épiscopale 50 ans, il a siégé sur le trône 32 ans, son âge entier est donc 82 ans. Ère de Dioclétien 770 (A. D. 1054) [8]. »

Le siège épiscopal de Sai est mentionné dans l'historien arabe Abdallah ibn Ohmed ibn Solaïm qui visita la Nubie vers la fin du Xe siècle, dans son *Histoire de la Nubie, du Makorrah, d'Alouah, du Bedjah et du Nil* [9]. Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, p. 29, 30, compte Sai parmi les sept sièges épiscopaux de la province nubienne de « Moqorrah » [10], c'est-à-dire Korta, Ibrim, Bucoras, Dunkola, Sai, Termus, Suenkur.

Nous trouvons Korta (ⲕⲟⲩⲣⲧⲉ) ou Korti, au sud-ouest de l'ancienne Napata, dans une épitaphe contemporaine de la précédente et offrant absolument le

[1] Lefebvre, *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Égypte*, n. 584, 586, 587, 588, 591. — [2] Severus ben el-moqaffa, *Historia patriarcharum Alexandrinorum*, éd. Seybold, p. 159 du texte arabe; *Corpus script. christ. or.*, *Scriptores arabici*, série III, t. IX. — [3] Hall, *Coptic and Greek texts*, pl. X, n 825.— [4] Maspero, *Notes de voyage*, dans *Annales du Serv. des antiq. de l'Égypte*, 1910, t. X, p. 5.— [5] Revillout, *Mémoire sur les Blemmyes*, dans *Mémoires présentés à l'Académie des inscr. et belles-lettres*, 1874, Ire série, t. VIII, 2e part., p. 371; Lepsius, *Denkmäler*, *Kopt. Inschr.*, 39. — [6] Cailliaud, *Voyage à l'oasis de Thèbes*, pl. VIII, 8. — [7] Sayce, *Gleanings from the land of Egypt*, dans *Rec. de travaux*, 1898, t. XX, p. 174-176.— [8] Steindorff, *Der Grabstein eines nubischen Bischofs*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1907, t. XLIV, p. 72, 133, note 6.— [9] Dans Quatremère, *Mémoires géographiques*, t. II, p. 2 sq.— [10] La province de Moqorrah ou Maqorrah (*copte* makouria) s'étendait des environs de Korosko jusqu'à Korti.

même formulaire. Elle est au nom du diacre Pierre, fils spirituel d'abba Georges, évêque de Kourté, et porte la date 745 des martyrs (A. D. 1029) [1]. Elle se termine comme celle de dame Sousinné de Béliana.

Bucoras (*copte* ⲡⲁⲭⲱⲣⲁⲥ, *arabe* Begrash) nous est également connu par l'épitaphe de son évêque Thomas [2]. Elle est malheureusement acéphale :

« ... Celui qui a fait la volonté de Dieu pendant toute sa vie, abba Thomas. Au début de sa vie, il a bien pratiqué la vie monacale pendant 23 ans, dans ce monastère célèbre qu'on appelle Mauragé; il en a été archimandrite. Ensuite, par l'élection de Dieu et la volonté des rois, il a été installé sur le trône de l'archiprêtrise, c'est-à-dire le degré (ⲡⲁⲟⲙⲟⲥ pour ⲉ̀ⲁⲟⲙⲟⲥ) de l'épiscopat à l'évêché de la ville illustre Pachoraspolis. Dieu, le Créateur du monde, se souvint de ses tourments, il l'appela, et lui s'est reposé le 22 du mois d'Épiphi, l'an 578 de Dioclétien (A. D. 862).

« Le Dieu des esprits et de toute chair, qui a donné la vie au monde, fasse reposer son âme bienheureuse dans le sein d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le lieu d où ont fui la douleur, la peine et le gémissement (Is., LI, 11) dans la Jérusalem céleste, où reposent les saints, par l'intercession de la Mère de Dieu, Marie ! Amen ! Ainsi soit-il ! »

La dernière phrase est liturgique, nous ne l'avons pas rencontrée ailleurs.

Un autre évêque de Pachoras nommé Jamer, est connu par une inscription grecque en tout semblable à celles que nous venons de voir [3]. Ici encore on fait de l'histoire et on vise à la précision.

Le monument est daté de l'an 409 des martyrs (A. D. 693).

Ouâdi Ghazâl près de Napata en Haute-Nubie. Il y eut à Napata une communauté chrétienne florissante; dans le Ouâdi Ghazâl on voit les ruines d'un grand monastère. Dans cette région on a relevé quelques épitaphes :

+ϩⲓⲧⲏ ⲕⲉⲗⲉⲩⲥⲓⲥ
ⲙ̀ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁϥ
ⲡ̀ⲧⲟⲛ ⲙ̀ⲙⲟϥ
ⲛ̀ϭⲓ ⲡⲙⲁⲓ̈ⲛⲟⲩ
5 ⲧⲉ ⲛⲥⲟⲛ ⲙ̀ⲁⲣ
ⲁⲛ ⲕⲟⲩϫⲁ ⲙ̀
ⲡⲓⲁⲕ ϩⲙ̀ ⲥⲟⲩⲥⲟ
ⲙ̀ⲛⲥ̀ϧⲟⲩ ϫⲟ
ⲉⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲉ
10 ϯ ⲙ̀ⲧⲟⲛ ⲛ̀ⲧⲉϥ
ⲯ̀ⲩⲭⲏ ⲁⲙⲏⲛ

Par l'ordre de Dieu s'est reposé le pieux frère Maran Koudja, diacre, le 6 du mois de Choiak, Dieu donne la paix à son âme! Amen [4] !

Une autre inscription de même allure est faite pour « le frère Michi Koudja ». Ces gens étaient des Nubiens entrés au monastère où la langue copte était en usage.

+ ϩⲙ ⲧ ⲉⲙⲣ
ⲟⲙⲓⲁ ⲙ̀
ⲡⲛⲟⲩ ⲉ̀
ⲡⲧⲁϥⲙⲧⲟⲛ
5 ⲙ̀ⲙⲟϥ ⲛ̀ϭⲓ ⲡ
ⲥⲟⲛ ⲁ̀ⲃ̀ⲣⲁϩ
ⲁⲙ ⲓ ϕⲁϕⲓ ⲓⲉ ⲟ
ⲁⲙⲏⲛ ⲉϥⲉⲙ̀ⲥⲱⲛⲉ

Par la Providence de Dieu s'est reposé le frère Abraham, le 15 Paopi Amen! Ainsi soit-il [5] !

Un autre de ces « frères » s'appelle Salomon.

De même tour et, sans doute aussi, de même provenance sont trois épitaphes actuellement au British Museum, n. 607, 26220, 403. Voici la plus complète :

ϩⲓ̈ⲡ̄ ⲧⲉ ⲡⲣⲟ
ⲡⲓ̈ⲁ ⲙ̀ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲡⲁⲓ̈ⲙⲓ̈ⲟⲩⲣⲩⲟⲥ
ⲙ̀ⲡⲧⲏⲣ̄ϥ ⲁϥⲙⲧⲟⲛ
5 ⲙ̀ⲙⲟⲥ ⲛ̀ϭⲓ̈ ⲡⲙⲁⲕⲁ
ⲣⲓⲁ ϩⲉⲧⲱϣⲏ ⲙⲉ
ⲥⲟⲩⲣⲉ ⲓ̈ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϫⲉ
ⲉϥⲛⲟϫϥ ϩ̀ⲡ̄ ⲕⲟⲩⲗϥ
..ⲁ̀ⲃ̀ⲣⲁⲁⲙ ⲙ̀ⲡ̄ ⲓ̈ⲥⲁⲁⲕ
10 ...ⲓ̈ⲁⲕⲱⲃ̀ ϩ̀ⲡ̄ ⲧⲙ̀ⲡ̄
.....ⲙ̀ⲡⲛⲩⲉ
.....ⲉ. ⲁⲙⲏⲛ

Par la providence de Dieu, le créateur de l'univers, s'est reposée la défunte Hétosé, le 10 mésori. Dieu la place dans le sein d'Abraham, d'Isaac et de Jacob dans le royaume des cieux... ! Amen [6] !

☞ La ligne 5, ⲡⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲁ pour ⲧⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲁ; Revillout lit ⲏⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲁ; ligne 8, ⲉϥⲛⲟϫϥ pour ⲉϥⲛⲟϫⲉ.

Cette inscription, à en juger par le caractère paléographique des lettres, peut être du VIIIe ou du IXe siècle.

23° *Gnomons.* — Pour donner une idée complète de l'épigraphie copte, il nous faut mentionner quelques tables horaires trouvées en différents lieux, mais qui doivent être réunies. C'est : 1° une table sur un temple de Taphis en Nubie; 2° une table au couvent de Saint-Siméon à Assouan; 3° un livret en parchemin découvert à Assiout par M. de Morgan; 4° un livret en parchemin acquis par U. Bouriant.

Ce sont « des tableaux donnant la longueur d'ombre projetée par le style d'un gnomon aux différentes heures de la journée moyenne de chaque mois de l'année [7]. »

En voici un spécimen :

ⲛⲉϩⲟⲩ ϩⲁⲑⲱⲣ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ	Mois d'Athor	
ⲧⲩⲟⲣⲙⲉ ⲛⲉⲩⲛⲟⲩ ⲛⲉ ϫⲟⲩⲥⲁⲩϥ	la 1re h.	— 27
ⲧⲙⲉϩⲥⲏⲧⲉ ⲛⲉ ⲙⲉⲥⲁⲩϥ	la 2e h.	— 17
ⲧⲙⲉϩⲩⲟⲙⲧⲉ ⲛⲉ ⲙⲉⲧⲩⲟⲙⲧⲉ	la 3e h.	— 13
ⲧⲙⲉϩⲩⲟ ⲛⲉ ⲙⲛⲧⲉ	la 4e h.	— 10
ⲧⲙⲉϯ ⲛⲉ ⲩⲙⲟⲩⲛⲉ	la 5e h.	— 8
ⲧⲙⲉϩⲥⲟ ⲛⲉ ⲥⲁⲩⲏ̀ⲉ	la 6e h.	— 7

[1] Eckley B. Coxe Junior, *Expedition to Nubia*, t. II, *Churches in Lower Nubia*, 1910, pl. VII, traduction, p. 21. — [2] Maspero, *Sur une stèle copte*, dans *Annales du Serv. des antiq. de l'Égypte*, 1903, t. IV, p. 161. Cette inscription a été acquise à Béliana. C'est un exemple instructif de la façon dont les chercheurs d'antiquités font voyager les monuments portatifs. Les ruines de Pachoras se trouvent au delà de Deir, sur la rive gauche près du Nil, près du village actuel de Tomâs. Cf. Weigall, *Antiquities of Lower Nubia*, p. 108; Baedeker, *Egypte*, 1903, p. 368. — [3] *Corp. inscr. græc.*, n. 9121; Revillout, *Les prières pour les morts*, dans *Revue égyptologique*, t. IV, p. 19; Lefebvre, *Inscriptions grecques-chrétiennes d'Égypte*, n. 636. — [4] Lepsius, *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien*, Berlin, 1849-1956, n. 44; Revillout, dans *Revue égyptologique*, 1885, t. IV, p. 32. — [5] Lepsius, *Denkmäler*, n. 56; Revillout, dans *Rev. égypt.*, *ibid.* — [6] Hall, *Coptic and Greek texts of the christian period in the Bristish Museum*, pl. VIII, 607; Revillout, *loc. cit.*, p. 31. — [7] Bouriant, *Sur trois tables horaires coptes*, extrait des *Mémoires de l'Institut égyptien*, le Caire, 1898, p. 576.

ⲧⲁⲉⲥⲁⲩⲏⲉ ⲛⲉ ⲙⲁⲟⲩⲛⲉ	la 7e h. — 8
ⲧⲁⲉⲥⲩⲟⲩⲛⲉ ⲛⲉ ⲙⲛⲧⲉ	la 8e h. — 10
ⲧⲁⲉⲥϥⲓⲥⲉⲛⲉⲩⲟⲩ ⲛⲉ ⲙⲉⲧ ⲙⲟⲗⲧⲉ	la 9e h. — 13
ⲧⲁⲉⲥⲙⲛⲧⲉ ⲛⲉ ⲙ̅ⲛ̅ⲥⲁⲩⲏⲉ	la 10e h. — 17
ⲧⲁⲉⲥⲙⲉⲧⲟⲩⲉ ⲛⲉ ⲭⲟⲩⲧⲥⲁⲩⲏⲉ	la 11e h. — 27

A l'avant-dernière ligne, ⲙ̅ⲛ̅ⲥⲁⲩⲏⲉ pour ⲙⲉⲧⲥⲁⲩⲏⲉ. Le nom de mesure est appelé ⲧⲁⲧⲉⲥ (Assouan), « vestige, trace », et ⲛⲁⲙⲉ (Siout), mot de signification inconnue, si la lecture n'est pas fautive. Ces gnomons datent du moyen âge.

III. Bibliographie. — U. Benigni, *Litaniæ defunctorum Copticæ*, dans *Bessarione*, juillet-août, 1899, p. 106-121. — Bergmann, *Une inscription copte*, dans *Recueil de travaux*, 1886, t. vii, p. 195. — G. Biondi, *Inscriptions coptes*, dans *Annales du Service des antiquités de l'Égypte*, 1907, t. viii, p. 77-96, 161-183. — W. de Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne*, Saint-Pétersbourg, 1901. — U. Bouriant, *Sur trois tables horaires coptes*, dans *Mémoires de l'Institut égyptien*, 1900, t. iii, p. 575-596; *Petits monuments et petits textes*, dans *Recueil de travaux*, 1886, t. viii, p. 114-132; *Notice des monuments coptes du musée de Boulaq*, dans *Recueil de travaux*, 1884, t. v, p. 60-70; *L'église copte du tombeau de Déga*, dans *Mémoires de la mission française d'archéologie orientale au Caire*, 1884, t. i, p. 33-50. — J. Clédat, *Le monastère et la nécropole de Baouit*, le Caire, 1904; *Notes archéologiques et philologiques*, dans *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 1902, t. ii, p. 41-70. — Crum, *Coptic monuments*, Cairo, 1901 (*Catalogue général du Musée du Caire*); *Inscriptions from Shenute's monastery*, dans *Journal of theological studies*, 1904, t. v, p. 552-569. — A. Gayet, *Les monuments coptes du musée de Boulaq*, dans *Mémoires de la mission française d'archéologie orientale au Caire*, 1889, t. iii. — J. Guidi, *Coptica*, dans *Reale accademia dei Lincei, Rendiconti*, 1906, vol. xv, p. 474. — H. R. Hall, *Coptic and Greek texts of the christian period from ostraka, stelæ*, etc., *in the British Museum*, London, 1905. — G. Lefebvre, *Inscriptions chrétiennes du musée du Caire*, dans *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 1903, t. iii, p. 69-95; *Égypte chrétienne*, dans *Annales du Service des antiquités de l'Égypte*, 1908, t. ix, p. 172-183; 1909, t. x, p. 50-65, 260-284. — O. von Lemm, *Koptische Miscellen.*, Saint-Pétersbourg, 1911. — R. Lepsius, *Denkmäler aus Ægypten und Æthiopien*, Berlin, 1849-1859, VIe part., t. xii, fol. 102-103. — A. Mallon, *Nouvelle inscription copte de Philæ*, dans *Annales du Service des antiquités de l'Égypte*, 1905, t. vi, p. 107-111. — G. Maspero, *Notes sur différents points de grammaire et d'histoire*, dans *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, 1872-1878; *Sur une stèle copte*, dans *Annales du Service des antiquités de l'Égypte*, 1903, t. iv, p. 161-165; *Notes de voyages, loc. cit.*, 1909, t. x, p. 5; 1901, t. xi, p. 153. — J. de Morgan, *Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique*, 1894, Ire série, t. i. — Percy E. Newberry, *Beni-Hasan*, t. ii, p. 65-68 (*Egypt Exploration Fund, Archæological survey*, 1894).— Ch. Palanque, *Rapport sur les recherches effectuées à Baouit en 1903*, dans *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 1906, t. v, p. 1-21. — R. Pietschmann, *Les inscriptions coptes de Paras*, dans *Recueil de travaux*, 1899, t. xxi, p. 133-136. — Quibell, *Excavations at Saqqarah*, 1905-1908. — E. Revillout, *Mélanges d'épigraphie et de linguistique égyptienne*, dans *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, 1872-1878; *Les affres de la mort chez les Égyptiens*, dans *Revue égyptologique*, 1880, 1881, t. i, ii; *Les prières pour les morts dans l'épigraphie égyptienne, loc. cit.*, 1885, t. iv. — S. de Ricci, *Inscriptions grecques et coptes*, dans *Annales du Musée Guimet*, t. xxx, p. 131-143; *Inscriptions déguisées*, dans *Revue archéologique*, 1902, t. ii, p. 96-102. — H. Sayce, *Gleanings from the land of Egypt*, dans *Recueil des travaux*, 1898, t. xx, p. 171-176; *Coptic and early christian inscriptions in Upper Egypt*, dans *Proceedings of the Society of biblical archæology*, 1886, t. viii, p. 175-191; *The Coptic inscriptions of Beni-Hasan and Deir el-Medîneh, loc. cit.*, 1882, t. iv, p. 117-123. — G. Steindorff, *Ein koptischer Grabstein*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1900, t. xxxviii, p. 57-61; *Der Grabstein eines nubischen Bischofs, loc. cit.*, 1907 t. xliv, p. 71-74, 133. — L. Stern, *Koptische Inschriften an alten Denkmälern, loc. cit.*, 1885, p. 96-102. — W. Wreszinski, *Zwei koptische Bauurkunden, loc. cit.*, 1903, t. lx, p. 62.

Alexis Mallon.

3. COPTE (Rite). Voir Égypte.

1. COQ. — I. Symbolisme. II. Le coq de saint Pierre. III. Combats de coqs. IV. Monuments. V. Coq des clochers. VI. Bibliographie.

I. Symbolisme. — Le coq est un des animaux qui ont eu le don d'intéresser anciens et modernes. Le livre de Job s'émerveille de voir cet aigre chanteur jamais surpris par le jour, et cela lui paraît mieux que le simple instinct : *Quis dedit gallo intelligentiam* [1]? demande-t-il. Cicéron y découvre un présent des dieux : *Deos gallis signum dedisse cantandi.* Prudence montre dans le coq matinal, annonçant l'aurore, un symbole du Christ et de la résurrection. La première hymne du *Cathemerinon* est intitulée *Ad galli cantum* ou *Ad gallicinium* [2].

Ales diei nuntius
Lucem propinquam præcinit
Nos excitator mentium
Jam Christus ad vitam vocat.
5 *Auferte, clamat, lectulos,*
Ægro sopore desides,
Castique, recti, ac sobrii
Vigilate : iam sum proximus

Prudence a été heureusement inspiré et il a su introduire dans ses vers si rapides et si légers tout un symbolisme précieux à recueillir [3] :

Vox ista qua strepunt aves,
Stantes sub ipso culmine,
15 *Paulo antequam lux emicet*
Nostri figura est judicis.

Le coq avertit que le jour approche, il annonce le Christ et chasse les larves de la nuit. Il rappelle le reniement de Pierre à qui le cri de l'oiseau rend conscience, de même :

63 *Cantuque galli cognito*
Peccare justus destitit

Mieux que tout cela, il nous fait ressouvenir de la résurrection du Christ :

[1] Job, xxxviii, 36. — [2] *P. L.*, t. lix, col. 775. — [3] Naturellement les commentateurs se sont demandé si le coq prévenait l'aurore ou s'il l'annonçait. Grave question sur laquelle ils n'ont pu tomber d'accord. S. Isidore, *Origines*, l. V, c. xxx, écrit : *Dies... inchoat... secundum Romanos a media nocte. Unde et tum gallicinium est, id est gallorum cantus, quorum vox diei ostendit præconium, quando te mesonyctius affectus est.*

65 *Inde est, quod omnes credimus*
Illo quietis tempore
Quo gallus exsultans canit
Christum redisse ex inferis.

C'est non seulement la résurrection du Christ qu'il évoque, c'est notre propre résurrection qu'il rappelle. Sur l'épitaphe d'un chrétien nommé Léopardus, nous lisons ces mots : DIE BENE RE que Polidori interprète de la façon suivante : *illa*] *die bene re*[*surges*, et, à côté, un coq [1].

Saint Ambroise nous montre le coq qui *dormientes excitat, et solicitum admonet et viantem solatur... Ipsius cantu spes omnibus redit, ægris levatur incommodum, minuitur dolor vulnerum, febrium flagrantia mitigatur, revertitur fides lapsis, Jesus titubantes respicit, errantes corrigit* [2]. Une hymne mise sous le nom de saint Hilaire [3] : *Galli cantus, galli plausus proximum sentit diem, et ante lucem nuntiemus Christum regem sæculo.*

Les gnostiques, eux aussi, célébraient le coq, et leurs pierres gravées offrent assez fréquemment, parmi de monstrueuses combinaisons, un personnage à tête de coq (fig. 3284-3285)[4]. Le musée du Vatican possède une lampe païenne qui doit être rapprochée des calomnies dont nous avons parlé à propos de l'âne (voir ce mot); à la place du bec on a placé un *phallus* avec cette inscription : CΩΘΗΡ ΚΟCΜΟΥ.

3284. — Pierre gravée gnostique.
D'après F. X. Kraus, *Die altchristlichen Inschriften des Rheinlandes*, Freiburg, 1890, pl. XXI.

II. Le coq de saint Pierre. — Il n'est personne qui ne connaisse l'épisode du reniement de saint Pierre. Cette faiblesse suivie d'un long repentir contrastait si clairement avec le désespoir impénitent de Judas que les fidèles ne purent manquer d'en tirer un enseignement qui a laissé sa trace dans plusieurs monuments chrétiens. Citons d'abord un débris de papyrus du IIIe siècle environ offrant un fragment de cent cinq lettres grecques réparties sur sept lignes ; le texte est évidemment parallèle au récit de Matthieu, XXVI, 30-34, et de Marc, XIV, 26-30, mais seulement parallèle et non identique. C'est sans doute « un bien petit fragment, mais il est assez grand, écrivait-on dès le lendemain de sa découverte, pour éveiller les imaginations et

3285. — Pierre gravée gnostique.
D'après F. X. Kraus, *op. cit.*, p. 155, n. 2.

même pour autoriser de belles espérances. Que ne donnerait-on pas pour avoir entre les mains les récits évangéliques dont parle saint Luc dans le prologue du sien, ou les *Logia* que Papias lisait encore au IIe siècle ! Il est à tout le moins probable que le fragment retrouvé appartient à quelque ouvrage de ce genre [5]. »

Le texte est écrit sur les fibres horizontales du papyrus, le verso est laissé en blanc, c'était donc un rouleau et non un livre. Écriture onciale posée; faisait partie d'un dossier provenant du district d'Héracléopolis [6]; haut. 0m035, larg. 0m043, déchiré des quatre côtés [7]. Voici le texte :

]. . . . . .
]ΕΑΓΕΙΝΩC ΟΤΙΑ[
]ΤΗΝΥΚΤΙCΚΑΝΔΑΛΙC]
]ΤΟΓΡΑΦΕΝΠΑΤΑΞΩΤΟΝ[
]ΠΡΟΒΑΤΑΔΙΑCΚΟΡΠΙCΘΗC[
5]ΥΠΕΤ ΚΑΙ ΕΙΠΑΝΤΕCΟ[
]ΝΑΛΕΚΤΡΥΩΝΔΙCΚΟΚ[
]
. . . . . .

[1] Polidori, *Sepolcri antichi cristiani di Milano*; cf. De Waal, dans F.-X. Kraus, *Realencyklopadie*, t. I, p. 643, qui cite cette inscription d'après Martigny, *Dictionn.*, 1877, p. 205, lequel indique cette pierre au musée Farnèse à Naples : je l'ai cherchée en vain dans le *Corp. inscr. lat.*; au reste, ce *die benere* pourrait bien vouloir dire : vendredi, *dies veneris* — [2] S. Ambroise, *Hexaemeron*, V, c. XXIV, *P. L.*, t. XIV, col. 240. — [3] *Realencyklopadie*, t. I, p. 643; cf. Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Coloniæ, 1659, t. II, p. 329. — [4] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 148 : Dieu Iao à tête de coq; Soldat à tête de coq. F.-X. Kraus, *Die altchristlichen Inschriften des Rheinlandes*, in-4°, Freiburg, 1890, t. I, p. 155, pl. XXI, n. 2; cf. *Dictionn.*, t. I, col. 155. — [5] L. Duchesne, *Chronique*, dans *Bulletin critique*, 1885, t. VI, p. 266. — [6] C. Wessely, dans *Österreichische Monatsschrift für Orient*, 1884, p. 172; G. Bickell, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1885, t. IX, p. 498-504; *Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer*, 1887, t. I, p. 54-61; 1888, t. II, p. 41; 1892, t. V, p. 78; A. Harnack, *Das Evangeliumfragment von Fajjum*, dans *Texte und Untersuchungen*, 1889, t. V, fasc. 4, p. 483-497. Littérature : A. Harnack, dans *Theolog. Literaturzeitung* 1885, col. 277-281; Hort, dans le *Times*, 25 juin 1885; Bickell, dans le *Times*, 3 juillet 1885; *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1886, p. 208-209; 1887, p. 516; Warfield, dans *Independent*, 30 juillet 1885, 23 septembre 1886; Woodruff, dans *Andover review*, septembre 1885; L. Duchesne, *op. cit.*; A. Hilgenfeld, *Ein neuentdecktes Evangelium*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1886, p. 50-56; Schanz, dans *Theologische Quartalschrift*, Tübingen, 1885, part. 4; Volkmar, dans *Theologische Zeitschrift aus der Schweiz*, t. III, part. 1, p. 40-42; Stokes, dans *The expositor*, août 1885, p. 132 sq.; Nösgen, dans *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben*, 1885, p. 462-470; H. Usener, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, 1889, t. I, p. 99, n. 3; Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. II, p. 781 sq.; Chiapelli, *Studii di antica letteratura*, 1887, p. 3 sq.; E. Preuschen, *Antilegomena*, 1905, p. 9. — [7] Ch. Wessely, *Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus*, dans *Patrologia orientalis*, 1908, t. IV, fasc. 2, p. 173-177, n. 14.

Ligne 1 : ξ et non pas ϛ; après ως une lacune : α, ο, ε, seraient possibles, lettre disparue, ligature de π ou τ avec ε ou ω, lettre disparue; — *ligne 5* : sur le π et le τ deux points, πετ et les points sont écrits à l'encre rouge; — *ligne 7 :* peut-être un π, le reste est conjectural.

Les mots : παταξω τον [ποιμενα και τα] προβατα διασκορπισθησ sont une citation de Zach., XIII, 7, qui

ἐν δὲ τῷ ἐ[ξ]άγειν ὡς ε[ἶ]πε[ν] ὅτι ἅ[π]αντες
ἐν ταύτ[ῃ τῇ νυκτὶ σκανδαλισ[θήσεσ
θε κατὰ τὸ γεγρ[α]μμένον· παταξω τον ποιμέ
να καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσ[ε]σται εἰ
πόντος το[ῦ Πέτ]ρου· καὶ εἰ πάντες ο[ὐκ ἐγώ, λέ
γει Ἰη[σ]οῦ[ν πρὶ]ν ἀλεκτοροφω[νῆσαι δὶς κατα]κόσει τρὶς
σὺ σήμερόν με ἀ[π]αρνήσῃ

3286. — Le reniement de Saint Pierre. Fresque au cimetière de Cyriaque.
D'après J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe*, pl. 242, n. 1.

permet de calculer les lettres disparues dans la lacune, environ treize, à répartir à droite et à gauche. Le début de la 6e ligne montre que la lacune y compte trois lettres au moins : πρί]ν. A l'époque où le papyrus fut écrit, on ne pouvait diviser les lettres d'un mot comme bon semblait, il existait des règles pour la séparation des syllabes; on préférait une voyelle à la fin et quelques autres règles d'ailleurs assez variables. Après des tâtonnements sans nombre et en tenant compte des passages parallèles des évangiles, on peut s'arrêter à cette restitution proposée par Wessely :

« Pendant la sortie, comme il disait : Vous serez tous cette nuit scandalisés selon ce qui est écrit : Je frapperai le berger et les brebis seront dispersées, et comme Pierre disait : Quand même tous, moi non; Jésus dit : Avant que le coq ait chanté deux fois, tu me renieras aujourd'hui trois fois. »

L'épisode du reniement de Pierre se rencontre peu sur les fresques des catacombes (fig. 3286) [1]; par contre, il est très fréquemment représenté sur les sarcophages romains [2], on peut en mentionner au moins une douzaine parmi les seuls sarcophages du musée

[1] De Rossi, *Bollettino di archeologia cristiana*, 1863, p. 77; Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, Rome, 1903, pl. 242, cimetière de Cyriaque, vers 350-400. —
[2] O. Marucchi, *I monumenti del museo cristiano Lateranense*, in-fol., Roma, 1911, pl. VI, n. 4; XVII, 1, 2; XXIII, 3; XXIV, 5; XXV, 1; XXIX 2 *b*; XXX, 1, 4; XXXIII, 1. En Gaule, cette représentation est plus rare, on la trouve cependant à Marseille, à Balazuc (aujourd'hui à Lyon). E. Le Blant, *Sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-4°, Paris, 1886, p. 25, 151, pl. VII, 1; Martigny, *Explication d'un sarcophage chrétien du musée lapidaire de Lyon*, Mâcon, 1844; Rostan, *Monuments iconographiques de l'église Saint-Maximin*, pl. VIII; Odorici, *Monumenti cristiani di Brescia*, pl. V; la porte de Sainte-Sabine, sur l'Aventin, un sarcophage à Leyde, Janssen, *Griekschee en romeinsche Grabreliefs*, pl. VIII; un dessin de Peiresc, dans Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles*, 1878, p. 65, fig. p. 2, 13, 30, 36, 42, 56, 57, 66, 69.

du Latran [1]. La scène est traitée d'une façon conventionnelle et avec peu d'imprévu. Ordinairement le Christ tenant un rouleau et saint Pierre à côté de lui, un coq à leurs pieds (fig. 3287). La représentation la plus intéressante est celle d'une des faces latérales d'un sarcophage du Latran (fig. 3288). Le coq est perché sur une colonne entre le Christ et saint Pierre et le fond est occupé par des édifices figurés avec trop de soin pour n'être pas historiques. Peut-être, ici, comme dans la mosaïque absidale de Sainte-Pudentienne, avons-nous des édifices de Jérusalem; nous savons en tous cas qu'il existait dans cette ville une colonne avec un coq de bronze au sommet en souvenir du reniement de saint Pierre [2], et en avant de la basilique de Saint-Jean de Latran un autre coq de bronze sur une colonne de porphyre, nous apprend Prudence.

Ordinairement le coq est par terre, parfois on le perche sur une colonne. Sur une fresque du cimetière de Cyriaque, le coq est perché sur une sorte de piédestal Le Christ le montre du doigt à l'apôtre qui manifeste son épouvante (fig. 3286).

Quæ vis sit hujus alitis
Salvator ostendit Petro.
Ter antequam gallus canat
Sese negandum prædicat.

III. Combats de coqs. — Grecs et Romains étaient passionnés pour ce genre de divertissement et nombreux sont les monuments qui en offrent la représentation. Une alimentation excitante, oignons et ail pilés, un éperon de bronze assujetti à l'ergot assuraient au combat une fureur et un résultat meurtriers. A l'origine, ces combats ont pu être destinés à stimuler l'ardeur de la jeunesse, à laquelle on offrait en exemple des animaux qui s'entre-tuaient pour le seul plaisir de vaincre, mais cette moralité relative disparut bien vite pour faire place à la fièvre des paris. Les enjeux étaient considérables et parfois ruineux pour le perdant [3].

Il est vraisemblable que, parmi beaucoup de fidèles assez tièdes, il s'en trouva pour suivre les combats de coqs et se passionner pour ce jeu, mais la littérature chrétienne n'est pas prodigue à leur endroit de ces avertissements et de ces anathèmes qu'elle adresse aux joueurs. Par une conséquence assez logique, le spectacle des combats de coqs est accueilli dans le symbolisme chrétien, comme les scènes de la palestre, du pugilat, (voir *Dictionn.*, t. I, au mot Athlète) [4]; il évoque plus ou moins nettement l'idée de la lutte soutenue contre la tentation. Toutefois, sans exclure cette signification, on peut, croyons-nous, la restreindre et dans la plupart des cas il est fort possible et assez probable que le sculpteur a représenté un combat de coqs sur un sarcophage parce qu'il en avait un modèle sous les yeux et qu'on savait que les fidèles n'excluaient pas cette figure du nombre de leurs achats.

Parmi les sarcophages qui offrent ce symbole, citons un fragment, partie antérieure, conservé au *palais Lancelotti* à Rome : deux Victoires soutiennent le *clypeus* où se lit l'inscription. Au-dessous du *clypeus*, on voit, en plus petites dimensions, deux amours, nus jusqu'à la moitié du corps, regardant combattre deux coqs. L'amour de gauche est penché vers les oiseaux, celui de droite lève le bras. Voici l'inscription [5] :

CLODIA LVPER
CILLA · IN · PACE ☧
BENE DORMITQVE ·
VICXIT ANNIS XXVIII
M · VII DIES VIII MECVM
ANN · VIII · M · VIII · D · XVIIII
AVR · TIMOTHEVS ·
COIVG · B · M ·

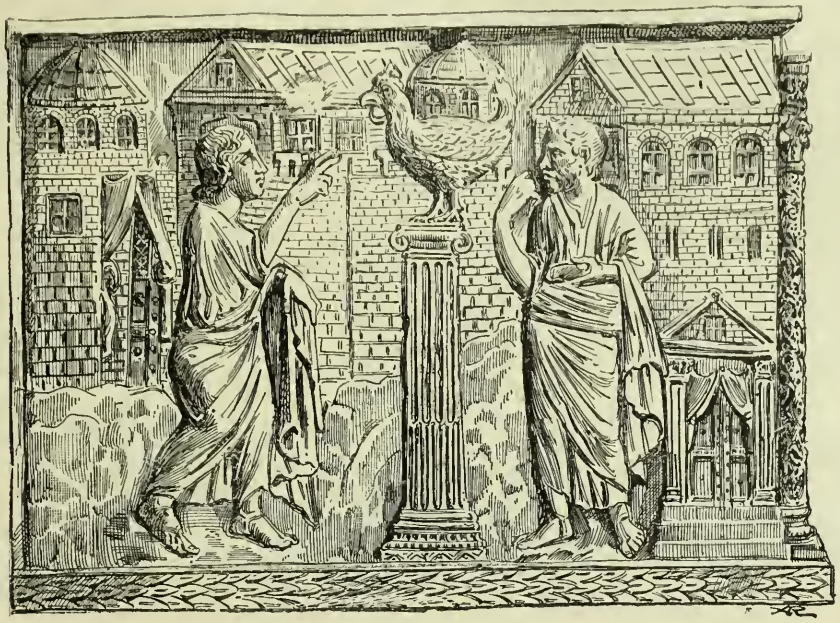
3287. — Sarcophage au Latran. D'après une photographie.

[1] De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1888-1889, p. 74. — [2] Rasponi, *De basilica Lateranensi*, in-fol., Romæ, 1656, l. I, c. xiv. — [3] On trouvera tout l'essentiel dans J. de Witte, *Le Génie des combats de coqs*, dans *Revue archéologique*, 1868, nouv. série, t. xviii, p. 372-381. — [4] De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1867, p. 83. — [5] Zoega indique l'endroit précis du territoire de Velletri où cette urne a été trouvée. Matz et Duhn, *Antike Bildwerke in Rom*, n. 2534; R. Grousset, *Étude sur l'histoire des sarcophages chrétiens. Catalogue des sarcophages chrétiens de Rome qui ne se trouvent point au musée de Latran*, in-8°, Paris, 1885, p. 48, n. 6.

L'important sarcophage de la *villa Ludovisi*, offrant une représentation du mariage et de *Juno Pronuba*, présente dans un petit registre un combat de coqs : à droite et à gauche, deux petits amours, l'un levant le bras, l'autre portant la main à ses yeux, regardent le combat; au centre, une table où sont posés trois objets méconnaissables [1].

Verano. Les deux coqs, sortis chacun de leur cage, s'avancent l'un vers l'autre, palmes et couronnes les attendent; quant aux quatre rouleaux de parchemin, j'en laisse l'interprétation à de plus habiles (fig. 3291) [5].

Plus curieux est un bas-relief de marbre provenant de la *Basilica Majorum* à Carthage et dont je dois le



3288. — Le reniement de Saint Pierre. Face latérale d'un sarcophage du Latran. D'après O. Marucchi, *I monumenti del Museo cristiano Lateranense*, pl. XXIX, n. 2 *b*.

Dans le vestibule de la grande galerie des sarcophages, au musée de Latran, se voit une mosaïque trouvée dans les catacombes et représentant un coq au combat, il n'a plus d'adversaire, mais l'attitude de l'animal et la présence de l'éperon de bronze ne laissent aucun doute (fig. 3289). Cette mosaïque est une des plus anciennes parmi celles qui proviennent des catacombes, rien ne permet de dire si elle est de fabrication chrétienne, puisqu'elle ne porte aucun symbole et a pu être achetée à un mosaïste païen [2].

Bosio, Aringhi, Bottari ont publié un sarcophage du cimetière de Sainte-Agnès [3]; Boldetti (fig. 3290) a fait connaître un verre doré de fabrication païenne, mais rencontré dans un cimetière souterrain, entre les voies Appienne et Ardéatine [4], aujourd'hui perdu; c'est toujours le combat de coqs. Enfin, P. Maffei a publié une pierre assez curieuse sans autre explication que ces quelques mots : *Marmo antico trovato l'anno 1699 nel cemetero di Ciriaca a San Lorenzo in Campo*

dessin au R. P. Delattre. Outre les deux combattants, on voit le Génie des jeux, la palme à la main, le bras levé, il n'a pas d'ailes et on sait que sur ce point il n'existait pas de règle fixe [6]. Au fond, deux colonnes doriques surmontées d'un linteau sur lequel reposent deux objets qui sont peut-être les prix de la lutte (fig. 3292).

Les autres représentations de combats de coqs sur les monuments chrétiens n'apportent guère de variété [7].

IV. Monuments. — Les représentations d'un coq isolé sont assez fréquentes sur plusieurs classes de monuments chrétiens. Elles n'offrent d'ailleurs ni intérêt ni mérite artistique et en mentionner quelques-unes, c'est les nommer toutes.

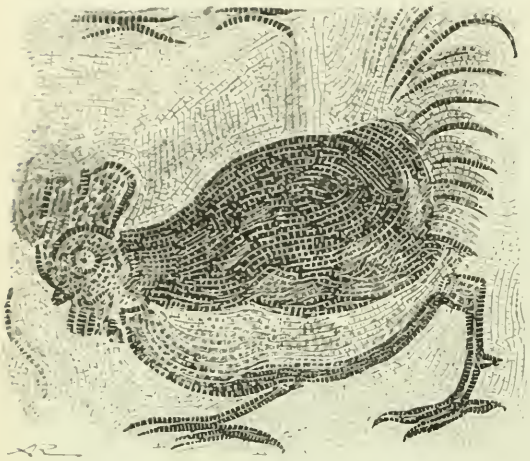
a) *Lampes*. — A Jérusalem, une lampe très fruste sur laquelle un « coq regarde un poisson couché sur un panier d'osier [8]. »

A Syracuse, quelques exemplaires avec un coq, soit debout, soit les ailes éployées [9] (fig. 3293).

[1] R. Grousset, *op. cit.*, p. 78, n. 92; V. Schultze, *Archäologische Studien über altchristliche Monumente*, in-8°, Wien, 1880, p. 115; O. Marucchi, *I monumenti del museo cristiano Lateranense*, in-fol., Roma, 1911, pl. III, 3. — [2] L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1852, t. IV, pl. VII, n. 3; O. Marucchi, *I monumenti del museo cristiano Lateranense*, 1911, pl. XXXVIII, n. 2; E. Müntz, *La mosaïque chrétienne pendant les premiers siècles*, dans *Mém. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1892. — [3] Bosio, *Roma sotterranea*, 1632, p. 431; Aringhi, *Roma subterranea*, t. II, p. 73, 329; Bottari, *Sculture e pitture*, pl. CXXXVII, t. III, p. 44. — [4] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, 1720, p. 216; R. Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, in-fol., Roma, 1858, pl. XXXVII, n. 11, p. 79; 2e édit., p. 212. Becq de Fouquières, *Les jeux des anciens*, in-8°, Paris, 1869, p. 152, explique que *Zezes* est « un mot sans signification composé de syllabes dont on se servait pour animer les coqs. » — [5] P. A. Maffei, *Gemme antiche figurate*, in-4°, Roma, 1707, t. II, p. 217. — [6] J. de Witte, *op. cit.*, p. 375 sq. — [7] G.-A. Bottazzi, *Degli emblemi o simboli dell' antichissimo sarcofago nella chiesa cattedrale di Tortona*, in-8°, Tortona, 1824. — [8] M. J. Lagrange, *Lettre de Jérusalem*, dans *Revue biblique*, 1893, t. II, p. 632, avec une figure indéchiffrable. — [9] G. Orsi, dans *Römische Quartalschrift*, 1895, t. IX, p. 475, n. XI; 1897, t. XI, pl. II, n. 15. Cf. O. Dalton, *Catalogue*, p. 143, n. 748, 749; Cherbonneau, *Musée de Constantine*, pl. VI, n. 666; R. de La Blanchère et P. Gauckler, *Catalogue du musée Alaouï*, p. 198, n. 541-543; Stuhlfauth, *Mittheilungen des kaiserl. deutschen archäolog. Instituts*, Rome, 1898, pl. IX, fig. 15.

A Carthage, mêmes types, plusieurs exemplaires [1].

b) Ampoule. — Un coq sur l'arcade; en bas, une chèvre entre deux coqs [2] (voir *Dictionn.*, t. I, col. 1733, fig. 453).



3289. — Mosaïque provenant des catacombes.

D'après O. Marucchi, *I monumenti del museo cristiano Lateranense*, pl. XXXVIII.

c) Étain. — Un coq brisé à la partie inférieure, venant d'Akhmîn; quelque jouet d'enfant [3] (fig. 3294).

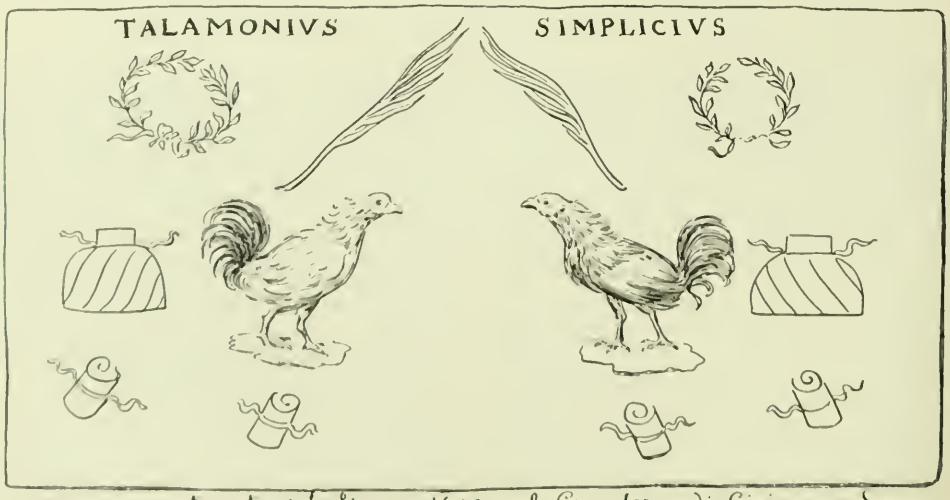
d) Mosaïque. — Ici ce n'est plus un morceau indifférent; nous l'avons décrit à propos des combats de coqs (voir col. 2893, fig. 3289).

sur lequel se détache, au milieu d'un cercle, un coq nimbé. Le même dessin se reproduit dans chaque médaillon, sauf des différences de teintes. Les médaillons alignés horizontalement sont indépendants les

3290. — Combat de coqs.

D'après Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, pl. XXXVII, n. 11.

uns des autres et, au milieu de chaque espace libre compris entre deux médaillons d'une zone et les deux médaillons de la zone inférieure, se déploie une rosace crucifère



3291. — Combat de coqs. D'après Maffei, *Gemme antiche*, 1707, t. II, p. 217.

e) Tissu. — Parmi les richesses du trésor du *Sancta Sanctorum* au Latran, se trouve un fragment de 0m475, de large sur 0m355 de haut. C'est une soie fort bien conservée, dans le genre des lancés-croisés ou damas actuels. Le fond est jaune écru et forme un médaillon de feuillage, entourée d'un ruban sinueux interrompu par des rosaces plus petites. Dans tout l'ensemble règne la même tonalité, où le rouge et le bleu dominent.

Le cercle de chaque médaillon consiste en une suite de cœurs rouges et bleus, inscrits entre deux lignes de

[1] Delattre, *Lampes chrétiennes de Carthage*, dans *Revue de l'art chrétien*, 1891, p. 46, n. 260-263; *Musée Lavigerie*, 1899, p. 36, n. 9, pl. VIII. — [2] O. M. Dalton, *Catalogue of the christian antiquities in the British Museum*, London, 1901, n. 903. — [3] R. Forrer, *Realexicon der prähistorischen, klassischen und frühchristlichen Altertümer*, in-8°, Berlin, 1908, pl. 3, n. 8.

bordures rouge, dont l'une, à l'extérieur, agrémentée d'un dessin en spirale. Le coq porte un nimbe rouge, entouré d'un pointillé bleu et jaune. Le dessin en est haché comme celui d'un canevas [1]. Les contours en sont rouge, bleu, écru, jaune et lilas. Le corps est rouge avec des plumes de teintes variées (écru, blanc et lilas) et mouchetées. La tête, les pattes et quelques plumes de la queue sont bleues. Au-dessous de l'œil est une tache écrue.

L'éditeur de ce tissu soupçonne qu'il dérive des tapisseries coptes. Au sujet de la date, on peut dire seulement que ce tissu est de peu postérieur au VIe ou au VIIe siècle, époque que M. Cox assigne à la fabrication des plus anciens tissus de soie connus [2] (fig. 3295).

3292. — Bas-relief en marbre. D'après un dessin communiqué par le R. P. Delattre.

3293. — Lampe trouvée à Syracuse.
D'après *Römische Quartalschrift*, 1897, t. XI, pl. II, n. 15.

f) Gemmes. — Ici encore, le nombre dépasse l'intérêt des monuments. Une pierre romaine, d'origine du moins, représente le coq surmonté d'un monogramme du Christ [3] (fig. 3296). Un jaspe de la collection Drury Fortnum montre un coq sur un bateau avec une palme à la proue [4] (fig. 3297).

3294. — Coq en étain d'Akhmîn.
D'après R. Forrer, *Reallexicon*, Berlin, 1908, pl. 3, n. 8.

g) Fresque. — A Baouit (voir ce mot, *Dictionn.*, t. II, col. 203 sq.), nous trouvons une représentation de la Cène avec cinq personnages couchés sur des lits autour d'une table en *sigma*, la table porte un plat

[1] D'ailleurs la chaîne du tissu est en diagonale. — [2] Ph. Lauer, *Le trésor du Sancta sanctorum*, dans *Fondation Eugène Piot. Monuments et mémoires*, 1906, t. XV, p. 111-113, pl. XVII; Cox, *L'art de décorer les tissus*, p. VI, et *Essai de classement des tissus coptes*, dans *Revue de l'art ancien et moderne*, t. XIX, p. 431; H. Grisar, *Il Sancta sanctorum*, in-8°, Roma, 1907, p. 171-746, fig. 58; W. de Grüneisen, *Sainte-Marie-Antique*, in-4°, Rome, 1911, p. 210, fig. 161. — [3] L. Perret, *Catacombes de Rome*, Paris, 1852-1856, t. IV, pl. XVI, n. 29; est-ce à dire que le coq figure ici le Sauveur? — [4] H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, Paris, 1907, t. II, p. 361 sq.

avec une volaille. C'est un souvenir de l'épisode attribué au dernier repas du Christ — qui n'est donc plus le repas pascal. — Mathias a tué un coq, et l'a mis au pot, le Christ ressuscite le coq, qui s'envole en témoignage de sa résurrection [1].

k) Bronze. — Un stylet de bronze surmonté d'un coq [5] (fig. 3299). Une lampe en bronze, venant d'Egypte, au musée de Berlin, larg. 0m095, haut. 0m185 (fig. 3300).

l) Ivoire. — Un admirable ivoire du British Museum

3295. — Tissu de soie byzantin. D'après *Monuments et mémoires. Fondation Piot*, t. xv, pl. xvii.

h) Bas-relief. — Au musée de Tschnili-Kiosk, à Constantinople, un fût de colonne sculpté nous montre parmi les pampres le baptême du Christ [2] et un autre groupe composé de deux femmes dont l'une tient un coq dans ses bras, l'autre tient un chien.

3296. — Coq et chrisme.
D'après Perret, *Catacombes de Rome*, t. iv, pl. xvi, n. 29.

Peut-être, quelque interprétation d'un récit local ou apocryphe [3].

i) Terre cuite. — A Akhmîn, une assez jolie figurine, un coq bien campé, en terre cuite [4] (fig. 3298).

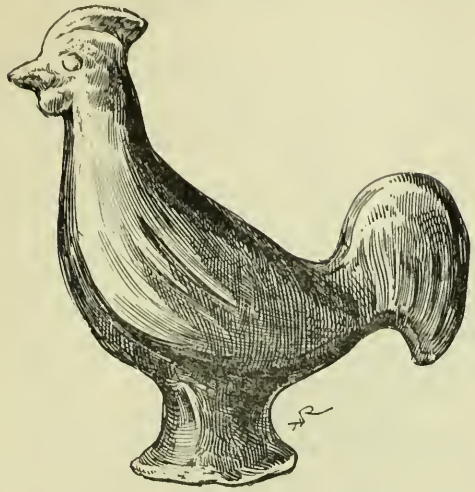
représente quatre scènes de la passion de Jésus-Christ, et parmi ces sujets le reniement de saint Pierre [6]. Un diptyque du *Museo nazionale* de Florence montre le Christ et saint Pierre, entre eux un coq perché sur une colonne [7] (fig. 3301).

3297. — Coq perché sur un bateau.
D'après Kraus, *Realencyclopädie*, t. i, p. 643.

m) Peinture. — A la lunette d'un *arcosolium* du cimetière de *Novella* (région du cimetière de Priscille, ayant son entrée sur la voie Salaire), Ciacconio dessina une sorte de Minerve, entourée de brebis et d'un coq

[1] Épisode fréquent dans les légendes orientales et occidentales; naturellement les apocryphes en ont tiré parti. Cf. Ladeuze, *Apocryphes évangéliques coptes*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1906, t. vii, p. 266; R. James, *Some new Coptic apocrypha*, dans *The journal of theological studies*, 1905, t. vi, p. 581. — [2] Voir *Dictionn.*, t. ii, fig. 1307. — [3] J. Strzygowski, *Die altbyzantinische Plastik der Blütezeit*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1893, t. ii, p. 579, pl. ii, n. 2. — [4] R. Forrer, *Die frühchristlichen Alterthümer aus dem Gräberfelde von Achmîn-Panopolis*, Strassburg, 1893, pl. i, n. 10. — [5] *Ibid.*, pl. ix, n. 10. — [6] O. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities... of the Brit. Museum*, p. 49, n. 291, pl. vi. — [7] Venturi, *Storia dell' arte italiana*, 1901, t. i, p. 422, fig. 386, p. 509.

et une poule ou de deux coqs. Bosio remplaça la Minerve par le Bon Pasteur [1].

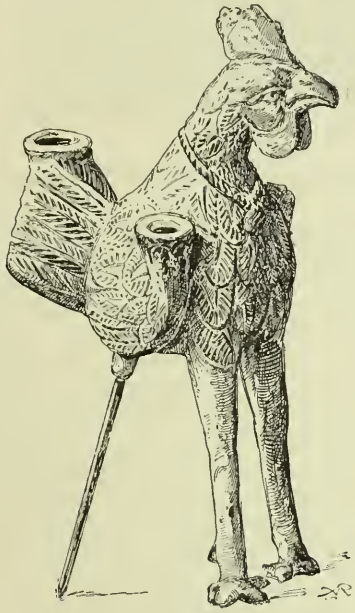


3298. — Coq en terre cuite.
D'après Forrer, *Die frühchristlichen Alterthümer von Achmin*, 1893, pl. I, n. 10.

n) *Bois.* — Un des petits panneaux de la porte de Sainte-Sabine à Rome [2] (fig. 3302).

V. Coq des clochers. — Le coq du clocher, pour

3299. Coq sur un stylet en bronze.
D'après R. Forrer, *op. cit.*, pl. IX, n. 10.



3300. — Lampe égyptienne du musée de Berlin.
D'après une photographie.

l'appeler par son nom, est une girouette. L'idée est ancienne et nous la voyons appliquée par les Athéniens qui construisirent une tour octogone dans le siècle avant notre ère. Ce fut la tour des Vents, couverte d'un toit en forme de pyramide d'où émergeait une tige sur

3301. — Diptyque du Museo nazionale.
D'après une photographie.

laquelle pivotait un triton d'airain. A Rome, un traité *De arte architectonica* nous apprend qu'un semblable triton de cuivre s'élevait sur le temple d'Androgée.

Comment du triton on en vint au coq, c'est ce que nous ignorons. Des légendes anciennes qui ont réjoui nos pères n'éprouvaient aucun embarras à répondre.

[1] Ciacconio, *Cod. Vatic.* [1] *5409*, fol. 18; Bosio, *Roma sotterranea*, 1632, p. 531; Aringhi, *Roma subterranea*, t. II, p. 285; Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, t. II, pl. LXXII, n. 3; J. Wilpert, *Die Katakombengemälde und ihre alten Copien*, in-4°, Freiburg, 1891, p. 21, pl. XI, a supposé que les coqs n'étaient que des brebis mal dessinées par Ciacconio; O. Marucchi, *Notizie, Roma, Scavi nelle catacombe romane*, dans *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, 1905, t. XI, p. 301, a retrouvé la fresque et justifié Bosio : c'est le Bon Pasteur, entouré de brebis, d'un coq et d'une poule ou de deux coqs. — [2] Venturi, *Storia dell' arte cristiana*, t. I, fig. 319, p. 347.

Saint Pierre, converti et pénitent, gardait rancune à tous les coqs qu'il rencontrait, plus encore à ceux qu'il entendait et, à l'occasion, empalait les volatiles assez imprudents pour « cocailler » dans son voisinage. Afin d'inspirer une sage réserve à leurs congénères, il s'avisa de les exposer en belle place; la leçon profita et l'exemple se transmit. Il va sans dire que l'explication vaut ce qu'elle vaut. Ce n'est pas évidemment dans cette direction qu'il faut chercher.

L'estime que les anciens faisaient du coq pour sa vigilance, son courage, son ardeur, les inclinait à voir en

3302. — Le reniement de Saint Pierre. Panneau de la porte de Sainte-Sabine. D'après une photographie.

ui un oiseau protecteur. Les fidèles l'adoptèrent et renchérirent même, quand, avec Prudence, saint Ambroise, ils faisaient de lui un chanteur agréable (!), utile, un gardien toujours en éveil qui annonce la fin des lourdes heures de la nuit, la fuite des voleurs, le soulagement des malades, la prière du chrétien, le retour de l'espoir, du courage, de la force. A tous ces mérites s'ajoutait le rôle joué dans le reniement de saint Pierre et la coïncidence entre le chant matinal du coq et l'heure matinale de la résurrection; c'était fort bien et ce chant devenait peu à peu inséparable de l'idée de vigilance et de prière. Sur les lampes, sur les fresques, sur les sarcophages, sur les gemmes, partout le coq faisait son chemin jusqu'au jour où, d'un coup d'aile, il se percha sur un premier clocher et y demeura. Où et quand, nous l'ignorons et il n'est guère probable que nous le sachions jamais.

C'est au IXe siècle que nous l'y rencontrons. En 820, Rambert, évêque de Brescia, fit fondre un coq de bronze et le plaça au faîte du clocher de son église avec cette inscription : *Dominus Rampertus, episcop. Brixianus, gallum hunc fieri præcepit, ann. D. N. Y. H. V X PI R. M. octogentesimo vigesimo, indictione XIII, anno translat. S. S. decimo quarto, sui episcopatus vero sexto*[1].

Il est vraisemblable que le coq si solennellement installé ne fut pas le premier, mais nous nous en tenons à cet unique exemple, les autres sont postérieurs à nos études[2]. Avec le moyen âge viennent les subtilités et le mysticisme. Saint Grégoire le Grand et Bède ont indiqué la voie où s'engagent résolument Hugues de Saint-Victor, saint Bonaventure, Honorius d'Autun, Durand de Mende. Nous les y laissons.

VI. Bibliographie. — Ch. Arendt, *La signification du coq sur les clochers de nos églises*, dans *Organe de l'art chrétien*, Luxembourg, 1886. — J. Bard, *Nouveau programme d'un liturgiste*, Beaune, 1846. — Barrau, *Recherches sur les coqs des églises*, dans *Bulletin monumental*, 1850, IIe série, t. VI, p. 277-290; *Bulletin du Comité historique des arts et monuments*, t. II, p. 268 sq. — R. Bordeaux, *Coqs sur croix des clochers*, dans *Bulletin monumental*, 1851, IIe série, t. VII, p. 527-529. — G. Bouet, *De l'ancienneté des coqs sur les tours d'église*, dans *Bulletin monumental*, 1849, IIe série, t. V, p. 532-533. — Cancellieri, *De secretariis basilicæ Vaticanæ*, in-4°, Romæ, 1786, t. III, p. 1363-1389, *Cur veteres christiani turribus campanariis gallos imponerent?* — Crosnier, *Dernier mot sur le coq superposé à la croix*, dans *Bulletin monumental*, 1859, IIIe série, t. V, p. 577-596. — Decorde, *Le coq des clochers*, in-12, Neufchâtel-en-Braye, 1857. — A. De Barthélemy, *Rapport sur les antiquités trouvées à la Sainte-Fontaine, notamment sur un bas-relief servant de piédestal à une statue*, dans *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1866, p. 60-62 — R. Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, in-fol., Roma, 1858, pl. XXXVII, n. 11, p. 79; 2e édit., 1864, p. 212. — Godard Saint-Jean, *Essai sur le symbolisme architectural des églises*, dans *Bulletin monumental*, 1850, IIe série, t. VI, p. 358. — H. Grisar, *Il Sancta sanctorum ed il suo tesoro sacro scoperte e studii dell'autore nella Cappella palatina Lateranense dell' medio evo*, in-8°, Roma, 1907, p. 174-176, fig. 68 — O. Jahn, *Archäologische Beiträge*, in-8°, Berlin, 1847, p. 427. — Kohler, dans *Mémoires de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg, sc. polit.*, t. III. — M.-J. Lagrange, *Lettre de Jérusalem*, dans *Revue biblique*, 1893, t. II, p. 632. — Ph. Lauer, *Le trésor du Sancta sanctorum*, dans *Fondation Eugène Piot. Monuments et mémoires*, 1906, t. XV, p. 111-113, pl. XVII. — E. Martin, *Le coq du clocher. Essai d'archéologie et de symbolisme*, dans *Mémoires de l'Académie de Stanislas*, 1903-1904. — Minervini, *Bullettino archeo-*

[1] Ughelli, *Italia sacra*, 1719, t. IV, p. 530. — [2] E. Martin, *Le coq du clocher*, 1904, p. 7-17.

logico napolitano, série II, t. II, p. 87-88. — P. Perdrizet, *Sur l'introduction en Grèce du coq et des combats de coqs, à propos d'un lécythe archaïque du musée du Louvre*, dans *Revue archéol.*, 1893, p. 157-167; *L'Hyppalectryon, contribution à l'étude de l'Ionisme*, dans *Revue des études anciennes*, 1904. — F. Piper, *Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst von der ältesten Zeit bis in's sechzehnte Jahrhundert*, in-8°, Weymar, 1847-1851, t. I, p. 355 sq. — Raoul-Rochette, *Mémoire sur les*

3303. — Fragment d'un sarcophage du Latran.
D'après Marucchi, *I monumenti del Museo Lateranense*, 1911, pl. XVIII, n. 1.

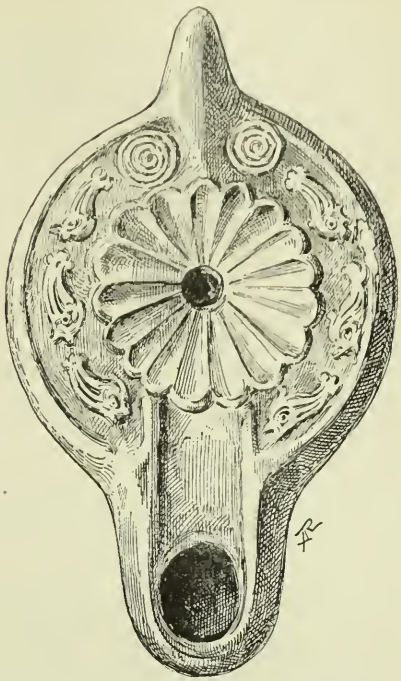
pierres sépulcrales des catacombes chrétiennes à Rome, dans *Mém. de l'Académie des inscript.*, t. XIII, p. 206-207. — J.-B. De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1867, p. 83. — Roulez, dans *Bulletin de l'Acad. royale de Belgique*, 1840, t. VII, part. 1, p. 440 sq. — A. de Waal, *Hahn*, dans F.-X. Kraus, *Realencyklopädie für christlichen Altertümer*, t. I, p. 643-644. — J. de Witte, *Le Génie des combats de coqs*, dans *Revue archéologique*, 1868, nouv. série, t. XVIII, p. 372-381. — G. Zœga, *Li bassirilievi antichi di Roma*, in-4°, Roma, 1808, t. II, p. 194, 9.

H. Leclercq.

2. COQ (Chant du). Voir Gallicinium.

COQUILLAGES. Les fidèles ont fait usage de coquillages marins ou autres, entiers ou rompus, pour signaler les tombes qu'ils voulaient reconnaître; de même qu'ils enfonçaient un vase, une médaille, un bibelot quelconque, ils se servaient d'un coquillage, et Boldetti en a rencontré bon nombre au cours de ses explorations [1].

Peut-être, avec la tendance aux explications raffinées qui se montra de bonne heure parmi les fidèles, cherchat-on à donner aux coquillages une signification symbolique. Dans les fouilles exécutées au cimetière chrétien d'Atripalda, on trouva dans les tombes, mélangées aux ossements et à la terre, des coquilles qui ne pouvaient se trouver dans le sol si on ne les y avait apportées, certaines portaient deux petits trous forés à la partie supérieure, un autre trou à la partie inférieure, comme si on avait voulu les coudre à une étoffe [2]. Des constatations analogues ont été faites en Gaule. Par exemple, dans le sarcophage de saint



3304. — Lampe à coquilles à Carthage.
D'après la *Revue de l'art chrétien*, 1891, t. II, p. 296, fig. 346.

Eutrope, à Saintes, des coquilles de limaçon ont été trouvées qui ne pouvaient y avoir été introduites par l'effet du hasard [3]; et encore dans un sarcophage mérovingien de Vieq, dans des tombes de l'époque carolingienne, près de Dieppe[4]. La coquille, c'était le symbole de la tombe d'où l'homme sortirait un jour; la comparaison n'est peut-être pas des mieux réussies, mais ces bonnes gens d'autrefois s'en contentaient; qui sait si ce que nous avons trouvé depuis ne leur semblerait pas fort au-dessous des élucubrations qui les enchantaient ?

Nous trouvons rarement les coquillages figurés; cependant il faut tout d'abord mentionner les deux beaux verres à boire dont nous avons déjà parlé [5], ensuite, un sarcophage du Latran qui représente des scènes de pêche. C'est une œuvre assez remarquable du IIIe siècle et encore inspirée des souvenirs classiques et de la technique profane. Son originalité est de nous montrer la scène de Jonas dans un paysage. Rejeté par le monstre, Jonas tombe sur un rivage où un homme et un petit garçon pêchent, un héron saisit les poissons qui viennent à la surface et, sur la plage, divers coquillages sont répandus [6], crabe, escargot, lézard (fig. 3303).

Un sarcophage de Marseille offre, au lieu de la coquille, le limaçon lui-même. Le seau de plomb de Carthage (voir *Dictionn.*, t. I, col. 739 fig. 169) montre deux coquillages auprès de la Néréïde.

Parmi les lampes chrétiennes trouvées à Carthage, un certain nombre d'exemplaires ont été classés

[1] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 512, fig. 65. — [2] G. A. Galante, *Il cemetero di S. Ipolisto martire in Atripalda, diocesi di Avellino*, dans *Atti dell' Accademia di archeologia*, Naples, 1891-1893, t. XVI, p. 192. — [3] Letronne, *Recueil de pièces relatives à la reconnaissance du corps de saint Eutrope*, 1843, p. 81. — [4] Cochet, *Normandie souterraine*, in-8°. Paris, 1854. — [5] *Dictionn.*, t. II, col. 1604, fig. 1874. — [6] Sur ce sarcophage et son rang dans le développement du symbolisme chrétien, cf. H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. II, p. 293-296; *Dictionn.*, t. I, col. 2715, fig. 908, où les détails sur lesquels nous attirons ici l'attention sont imperceptibles, ce qui nous décide à donner le pêcheur et la plage.

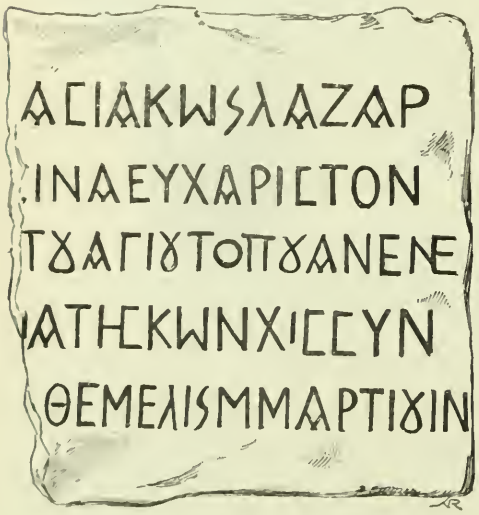
sous le titre de types à la « coquille ». On pourrait y voir une rosace. La bordure varie, mais un exemplaire est remarquable. Autour de la coquille on voit six *pisciculi* (fig. 3304) [1].

H. Leclercq.

COQUILLE ABSIDALE. Nous renvoyons à ce que nous avons dit au mot Abside (voir *Dictionn.*, t. I, col. 183-187), ajoutant seulement une inscription qui offre le terme technique de la voûte absidale : κοντι pour κόγχη.

Plaque de marbre blanc (0m17 × 0m23, hauteur des lettres 0m025), gravure peu soignée, provenance incertaine : région entre Jaffa et Gaza; collection von Ustinow, à Jaffa (fig. 3305) :

Ἀναστ ασιάκω (καὶ) Λάζαρος σύμβιος, ἵνα εὐχαριστὸν
. . . . τοῦ ἁγίου τόπου, ἀνενεώσαν κτίσμ. α τῆς κόγχης σὺν
ἀψίδι ἀπὸ θεμελι(ων), μ(ηνὶ) Μάρτιου, ἰνδικτιῶνος



3305. — Inscription trouvée en Palestine.

« Anastasie et son mari Lazare, pour rendre grâces (au Seigneur) du lieu saint, ont renouvelé la construction de la coquille avec l'abside depuis les fondements, au mois de mars, indiction... [2]. »

H. Leclercq.

CORACLE. — I. Définition et étymologie. II. Description. III. Usages. IV. Bibliographie.

I. Définition et étymologie. — On appelle coracle une barque en treillage d'osier ou de saule recouvert de cuir. Le coracle est très fréquemment mentionné dans les écrits des Celtes insulaires de l'époque chrétienne, principalement dans leur littérature hagiographique : c'est là ce qui motive le présent article.

Les formes modernes *coracle*, en anglais, et *currach*, en irlandais, dérivent de l'irlandais *curach*, qui signifie *bateau* (gallois : *corwg*, *corwgl*, *cwrwgl*), terme qui laisse supposer un vieux-celtique * *curuc-os* ou * *curoc-os* [3].

Le mot latin qui désigne ce genre d'embarcation est

3306. — Coracle irlandais moderne.

D'après M.-A. de Bovet, *Trois mois en Irlande*, 1891, p. 271.

curuca. On le trouve notamment chez Gildas (VIe siècle) et chez Adamnan (VIIIe-IXe siècle) [4].

L'étymologie par *corium* (cuir), hasardée par P. W. Joyce [5], est parfaitement fantaisiste.

Isidore de Séville a enregistré le mot *carabus*, avec cette définition qui convient bien au coracle : *Parva scapha ex vimine facta, quæ contecta crudo corio genus navigii præbet* [6]. Un lexicographe anglais du XVIIe siècle, Randle Cotgrave, n'hésite pas à rapprocher *carabe* de *coracle* au point de présenter ces deux mots comme synonymes [7].

II. Description. — Le treillage d'osier, formant la membrure de l'esquif, était, avons-nous dit, recouvert de cuir. Les textes indiquent le nombre de peaux employées, suivant les cas, à ces revêtements : trois peaux [8], deux peaux et demie [9], une peau [10].

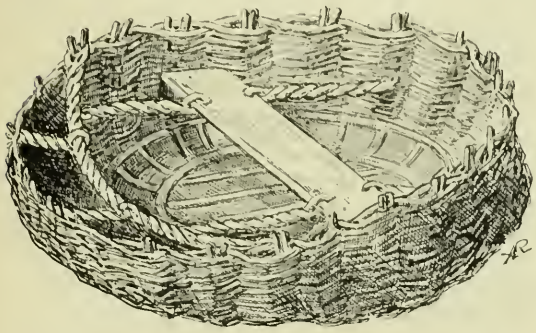
Ces nefs devaient atteindre parfois une assez grande dimension, puisque, si l'on peut se fier sur ce point aux narrateurs des voyages maritimes de saint Brendan,

[1] Delattre, *Lampes chrétiennes de Carthage*, dans *Revue de l'art chrétien*, 1891, p. 296, n. 336-346. — [2] Germer-Durand, *Épigraphie chrétienne. Épitaphes du VIe siècle trouvées à Gaza et sur la côte de Palestine*, dans *Revue biblique*, 1892, t. I, p. 218, n. 11. — [3] A. Holder, *Altceltischer Sprachschatz*, Leipzig, 1891, t. I, au mot *Curuco-s*; Murray, *A new English dictionary*, Oxford, 1888, au mot *Coracle*. *Quoddam navigii genus... ex viminibus contextum et bovinis coriis contectum quod Scotica lingua curach appellatur* (*Martyrol. Dungalensis*, cité dans le *Commentar. prævius de S. Endeo abbate*, dans *Acta sanct.*, mart. t. III, p. 266). — [4] Gildas, *De excidio Britanniæ*, 19 (I, 15), éd. Mommsen, *Monum. Germ. hist.*, *Chronica minora*, t. III, p. 35; Adamnan, *Vita Columbæ*, II, 45, éd. J. T. Fowler, Oxford, 1895, p. 122. — [5] P. W. Joyce, *A social history of ancient Ireland*, London, 1903, t. II, p. 423-426. — [6] Isidore, *Etymologiæ*, XIX, 1, *P. L.*, t. LXXXII, col. 665; cf. col. 1027. Cf. F. Diez, *Etymologisches Wörterbuch der romanischen Sprachen*, Bonn, 1887, au mot *Cârabe*. — [7] *Carabe* — *a coracle, or little round skiffe, made of ozier twigs woven together and covered with raw hides* (Randle Colgrave, *A dictionarie of the French and English tongues*, London, 1611). — [8] Whitley Stokes, *The voyage of Mael Duin*, dans *Revue celtique*, 1888, t. IX, p. 458-459; Le même, *The voyage of the Hui Corra*, *ibid.*, 1893, t. XIV, p. 38-39, 54-55. — [9] *An Anglo Saxon chronicle*, ad an. 891, éd. B. Thorpe, London, 1861, t. II, p. 69; éd. Ch. Plummer, t. I, p. 82. — [10] Wh. Stokes, *The voyage of Mael Dúin*, *loc. cit.*, § 84; Muirchu Maccu Machtheni, *Commentarius*, éd. Wh. Stokes, *Tripartite life of St. Patrick*, London, 1887, p. 288; *Glossaire de Cormac*, édit. et trad. John O'Donovan et Wh. Stokes, Calcutta, 1868, p. 32, au mot *Cimbith*.

l'une d'elles pouvait recevoir jusqu'à trente passagers [1].

Il est parlé dans *Le voyage de Maelduin* [2] d'une peau rouge (*dergcodail*) recouvrant la légère charpente de la carène. Cela signifie évidemment « peau tannée », comme l'indiquent les mots suivants de la *Peregrinatio Brendani* : *Fecerunt naviculam... et cooperuerunt illam coriis bovinis atque rubricatis in cortice roborina* [3].

Souvent le coracle était mû à la rame; mais quelquefois il était pourvu d'une ou de plusieurs voiles [4]. Ces voiles étaient elles aussi en cuir, en un cuir souple et léger [5].



3307. — Coracle en usage sur la Boyne en 1848.

Le forme de ces embarcations variait. Les plus grandes étaient de forme allongée, les plus petites ovales, parfois presque rondes ou à peu près triangulaires [6] (fig. 3306 et 3307).

III. Usages. — Le bateau de cuir n'est pas particulier aux Celtes. Hérodote signale des nacelles de cette sorte en usage en Arménie. « Pour les construire et composer, dit-il, les Arméniens, qui sont au-dessus des Assyriens, coupent des gaules de saule qu'ils plient, contournent et revêtent de peaux si bien tendues que par dehors elles semblent être un assemblage de planches [7]. » Cependant les écrivains de l'antiquité semblent considérer la construction des barques de cuir comme une spécialité des habitants des îles Britanniques et de l'Armorique [8]. A entendre Avienus, les insulaires n'auraient même pas su construire d'autres bateaux que ceux-là :

Non hi carinas quippe pinu texere
Facereve norunt; non abiete, ut usus est,
Curvant faselos; sed rei ad miraculum,
Navigia innetis semper aptant pellibus,
Corioque vastum sæpe percurrunt salum [9].

C'est en Grande-Bretagne que César apprit l'art de construire ces embarcations légères qu'il utilisa plus tard dans sa lutte contre Afranius [10]. Suivant Sidoine Apollinaire, les pirates saxons auraient également pratiqué la navigation sur des esquifs de peaux [11].

Le coracle continua d'être usité à l'époque chrétienne sur tous les rivages des îles Britanniques. Les récits de voyages sur mer (*imrama*), rédigés en irlandais, les textes hagiographiques ou épiques font intervenir à chaque instant le coracle. L'imagination celtique a même donné, à ce sujet, libre cours à sa verve fantastique.

Sainte Ita, nourrice de saint Brendan, annonce à l'obstiné navigateur que, s'il n'a pas réussi à atteindre la terre sacrée qu'il aspire à découvrir, c'est parce qu'il s'est embarqué dans des peaux d'animaux, lesquelles sont impures, ayant été obtenues par l'effusion du sang. Qu'il s'embarque avec ses disciples sur des bateaux de bois et il découvrira la terre enchantée [12].

Nous avons parlé du coracle dont le treillage n'est recouvert que d'une seule peau. Cette embarcation extrêmement fragile était choisie pour exposer sur mer les pénitents ou bien les personnes soumises à l'ordalie de la mer. On abandonnait ces malheureux en pleine mer, généralement sans rames ni voiles, n'ayant à bord qu'une minime quantité de nourriture ou même aucune provision. A Dieu de décider de leur sort, en les sauvant, ou bien en les livrant aux flots. Ainsi la grossesse de la mère du futur saint Kentigern ayant été découverte, on conçut des doutes sur la vertu de cette femme, qui fut conduite en haute mer et exposée sur un frêle esquif pour subir le jugement de Dieu (*ibique eam solam parvissimo lembo de corio, juxta morem Scottorum confecto, impositam sine omni remigio fortunæ committentes*) [13]. Muirchu, auteur du VIIe siècle, rapporte dans ses notes sur la Vie de saint Patrice que ce saint condamna un certain Maccuil, qui avait songé à le tuer, à se jeter, sans boire ni manger, dans un coracle *unius pellis*, dépourvu de gouvernail et d'avirons, à la merci des flots et des vents [14].

Les ascètes s'aventuraient parfois volontairement sur les flots dans des coracles. Ils entreprenaient ces pèlerinages « pour l'amour de Dieu » ou bien « au nom du Christ, » nous disent les narrateurs de leurs gestes [15].

[1] *Vita Brendani*, dans *Acta sanctorum Hiberniæ e codice Salmanticensi*, éd. de Smedt et de Backer, Edinburgi et Brugis, 1888, col. 115; *Betha Brenainn*, dans *Lives of saints from the Book of Lismore*, éd. Whitley Stokes, Oxford, 1890, p. 106-107, 253. — [2] *Revue celtique*, t. x, p. 84-85. — [3] *Peregrinatio Brendani*, éd. Carl. Schröder, *Sanct Brendan*, Erlangen, 1871, p. 6; *Vita prima Brendani*, 15, dans *Vitæ sanctorum Hiberniæ*, éd. C. Plummer, Oxonii, 1900, t. I, p. 107. Cf. T. Duffus Hardy, *Descriptive catalogue of materials relating to the history of Great Britain and Ireland*, London, 1862, t. I, 1re part., p. XXXII, note 1. — [4] *Vita prima Brendani*, 15, éd. citée, p. 107; Standish Hayes O'Grady, *Silva Gadelica*, London, 1892, p. 386; *Navigation de Maelduin*, éd. citée, p. 461. — [5] *Betha Brenainn*, *loc. cit.* Sur les voiles de cuir usitées par les Celtes, voir les références données par G. Dottin, *Manuel pour servir à l'étude de l'antiquité celtique*, Paris, 1906, p. 164, et Wh. Stokes, *Celtic etymologies*, dans *Beiträge zur Kunde der indo-germanischen Sprachen* de Bezzenberger et Prellwitz, 1897, t. XXIII, p. 62. — [6] *Cymbulam modicam...*, *arctam et oblongam*, *vimineam quidem* (Giraud de Cambrie, *Topographia Hibernica*, III, 26, éd. J. F. Dimock, London, 1867, p. 170); *Naviculæ... vimineæ, non oblongæ, non rostratæ, sed quasi rotundæ, vel potius in triangulum formatæ* (Giraud, *Descriptio Cambriæ*, I, 17, même édit., London, 1868, p. 201-202). — [7] Hérodote, *Histoires*, I, 194. — [8] Timée, chez Pline, *Hist. nat.*, IV, 16; Pline, VII, 56; Lucain, *De bello civili*, IV, 130-135; Solinus, *Collectanea rerum mirabilium*, éd. Mommsen, Berolini, 1895 : additam. ad cap. XXII, p. 218. — [9] Avienus, *Ora Maritima*, vs. 103-107, dans Rufi Festi Avieni *Carmina*, éd. A. Holder, Ad Aeni Pontem, 1887, p. 148. — [10] César, *De bello civili*, I, 54. — [11] *Quin et Aremoricus piratam Saxona tractus* || *Sperabat, cui pelle salum sulcare Britannum* || *Ludus, et assuto glaucum mare findere lembo* (Sidoine, *Carmina*, VIII, vs. 369-371). — [12] *Vita prima Brendani*, 71, dans Plummer, *Vitæ sanct. Hiberniæ*, t. I, p. 136. Cf. *Betha Brenainn*, *loc. cit.*, ligne 3721 sq. — [13] *Vita Kentigerni*, III, dans *Lives of St. Ninian and St. Kentigern*, éd. A. P. Forbes, *Historians of Scotland*, Edinburgh, 1874, p. 167. — [14] Muirich, *Commentarius*, chez Wh. Stokes, *Tripartite life*, p. 288. Une peine analogue est édictée par le *Cain Adamnain* (*Lex Adamnani*), 45, éd. Kuno Meyer, Oxford, 1905, p. 30-31. — [15] *An Anglo-Saxon chronicle*, ad ann. 891, éd. B. Thorpe, London, 1861, t. II, p. 69; éd. Plummer, *Two Saxon chronicles*, t. II, p. 103-105; *Les trois clercs irlandais*, dans Zimmer, *Keltische Beiträge*, dans *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 1889, t. XXXIII, p. 132 sq.; *Voyage of Mael Duin*, éd. Wh. Stokes, dans *Revue celtique*, t. IX, p. 462-463; *The voyage of Snedgus and Mac Riagla*, *ibid.*, t. IX, p. 18-19; *The voyage of the Húi Corra*, éd. Wh. Stokes, dans *Revue celtique*, 1893, t. XIV, p. 40-41; *Peregrinatio Brendani*, éd. Schrœder, p. 7; *Acta Brendani*, 4, dans *Acta sanctorum Hiberniæ e codice Salmanticensi*, édit. de Smedt et de Backer, col. 115.

Sans rames ni voiles, ils laissaient leur barque aller à la dérive, à la grâce de Dieu. La *Chronique anglo-saxonne* a consigné, comme un fait mémorable, la navigation de trois Scots venus d'Irlande, en l'année 891, dans un bateau sans rames ni agrés d'aucune sorte. « Ils désiraient, porte le texte, aller pour l'amour de Dieu en pèlerinage sur mer sans savoir où ils aborderaient. » Ils n'emportèrent de provisions de bouche que pour « sept nuits ». La septième nuit, ils abordèrent en Cornwall, et de là se rendirent à la cour du roi Alfred [1]. Si le fait est historique, on voit que l'on pouvait faire de longues traversées sur ces frêles esquifs. C'est aussi à bord d'une embarcation semblable que saint Rumoldus se serait rendu d'Irlande en Grande-Bretagne, pour gagner ensuite le pays des Morins [2].

Au nombre des navigations merveilleuses qui occupent une si large place dans les légendes celtiques chrétiennes, il faut mentionner encore celles qui furent accomplies par de saints personnages dans des coracles construits simplement en treillage, sans nul revêtement de cuir. Les saints irlandais Enda [3] et Senan [4], le prêtre anglo-saxon Egbert [5], qui passa une bonne partie de sa vie parmi les Scots, le saint gallois Cybi et ses disciples [6] passaient pour avoir pratiqué ce genre de navigation miraculeuse.

Dans la poésie religieuse, le mot coracle est quelquefois pris au figuré. « Gardez mon coracle, gardez-le toujours, » lit-on dans une prière adressée à l'ange gardien [7].

Au XIIe siècle, le coracle primitif continuait d'être d'un usage courant dans les îles Britanniques, notamment dans la Bretagne septentrionale [8], au pays de Galles [9], sur les côtes du Connaught [10].

Le petit coracle en forme de coquille de noix, construit en osier ou en saule, recouvert de peau de cheval ou de vache, léger au point d'être aisément porté sur les épaules, se voyait encore, dans la première moitié du XIXe siècle, sur les rivières et les côtes galloises [11], ainsi que sur la Boyne, en Irlande [12]. On l'employait surtout pour la pêche ou pour le passage des rivières (fig. 3307).

L'usage du coracle s'est maintenu jusqu'à nos jours dans certains parages du pays de Galles [13] et sur maints points du littoral occidental de l'Irlande, ainsi que dans les îles situées en face de ce littoral [14]. On trouve là tantôt le petit coracle oval ne pouvant porter qu'une ou deux personnes, tantôt le coracle long et étroit, à la proue relevée, capable de porter quatre, cinq ou six personnes. Seulement la charpente est souvent faite, aujourd'hui, de minces lattes croisées et courbées, et aux peaux d'animaux on a substitué partout la toile goudronnée [15].

Confiées à des mains expérimentées, ces embarcations légères et peu coûteuses se comportent très bien à la mer, même par les gros temps [16].

IV. Bibliographie. — P. W. Joyce, *A social history of ancient Ireland*, London, 1903, t. II, p. 423-426. — Ferdinand Lot, *Hibernica : le curach et les pèlerinages par mer*, dans *Annales de Bretagne*, 1896, t. XI, p. 362-363. — C. O'Conor, *De veterum Hibernorum navigiis*, dissertation publiée dans *Rerum Hibernicarum scriptores veteres*, Buckinghamiæ, 1826, t. IV, p. 140-148. — W. F. Wakeman, *Curach or wicker and skin boat*, dans *Journal of the royal historical and archæological Association of Ireland*, 1872-1873, IVe série, t. II, p. 74-76. — John Windle, *Ancient Irish Gold and its origin, with notes on early Irish navigation and commerce*, dans *Ulster journal of archæology*, 1861-1862, t. IX, p. 204-207. — Jobbé Duval, *Les idées primitives dans la Bretagne contemporaine*, dans *Nouvelle revue historique du droit français et étranger*, 1913, t. XXXVII, p. 48-56. — R. Trebitsch, *Fellboote und Schwimmsäcke und ihre geographische Verbreitung in der Vergangenheit und Gegenwart*, dans *Archiv für Anthropologie*, 1912, nouv. série, t. IX, p. 116-181.

L. Gougaud.

CORBEAU. Nous ne ferons que rappeler ici trois monuments, une médaille d'Apamée, un sarcophage de Trèves, un bas-relief de Cuiculum (voir *Dictionn.*, t. I, col. 2515, fig. 825; col. 2717, fig. 909; col. 2719, fig. 912), sur lesquels le corbeau est figuré dans la scène du déluge. A Apamée, sur la médaille bien connue, on peut supposer qu'il est représenté au moment où il quitte l'arche, tandis qu'à Trèves il est posé devant l'arche; à Cuiculum, il se repaît de cadavres. L'Écriture se borne à dire que le corbeau, envolé de l'arche, n'y reparut pas. Les Pères lui ont fait mauvais accueil : le corbeau, dit saint Eucher, c'est le démon [17]; c'est le païen [18], c'est le donatiste rebaptisé [19], dit saint Augustin; c'est le pécheur livré aux plaisirs du monde et qui remet au lendemain sa conversion, dit-il encore [20]. Le corbeau eût été blanchi par la rémission de ses fautes [21]; mais il s'obstine et de sa *vox corvina* il crie sans cesse, dès qu'il est question de pénitence : *Cras, cras*[22]. Le corbeau n'est pas revenu, il a donc péri dans les flots et on l'a comparé aux hérétiques qui reçoivent un baptême sacrilège [23]; mais non, il a su

[1] *Anglo-Saxon chronicle, loc. cit.* — [2] *Vita Rumoldi*, I, 3, dans *Acta. sanct.*, jul. t. I, p. 215. — [3] *Martyrology of Donegal*, éd. J. O'Donovan, J. H. Todd et Wil. Reeves, Dublin, 1864, p. 82. — [4] *Bella Brenain*, dans Wh. Stokes, *Lives of saints from the Book of Lismore*, p. 71, 218. — [5] *Fèlire of Oengus*, éd. Wh. Stokes, London, 1905, au 2 déc. — [6] W. J. Rees, *Lives of the Cambro-British saints*, Llandovery, 1853, p. 186. — [7] A. Carmichael, *Carmina gadelica*, Edinburgh, 1900, t. I, p. 48-49. — [8] *Vita Kentigerni*, auctore Ailredo († 1166), III, dans *Lives of St. Ninian and St. Kentigern*, éd. A. P. Forbes, *Historians of Scotland*, Edinburgh, 1874, p. 167; *Vita Niniani*, X, par le même, *op. cit.*, p. 152. — [9] Giraud de Cambrie, *Descriptio Cambriæ*, I, 17, éd. Dimock, p. 201-202. — [10] Giraud, *Topographia Hibernica*, III, 26, éd. Dimock, p. 170. — [11] Benjamin Martin, *The natural history of England*, London, 1763, t. II, p. 178; P. Roberts, *The Cambrian popular antiquities*, London, 1815, p. 188. — [12] W. F. Wakeman, *Curach or wicker and skin boat*, dans *Journal of the royal historical and archæological association of Ireland*, 1872-1873, IVe série, t. II, p. 75. — [13] H. C. Tierney, *Le pays du chant*, dans *L'Hermine*, 1911, t. XLIV, p. 14. — [14] Edm. Getty, *The Island of Tory, its history and antiquities*, dans *Ulster journal of archæology*, 1853, t. I, p. 27-33; W. F. Wakeman, *loc. cit.*; Marie-Anne de Bovet, *Trois mois en Irlande*, Paris, 1891, p. 270-272. — [15] Tierney, *loc. cit.*; Wakeman, *loc. cit.*; M.-A. de Bovet, *op. cit.* — [16] Getty, *op. cit.*; M.-A. de Bovet, *op. cit.* — [17] S. Eucher, *Liber formularum*, C.V; cf. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. II, p. LXXX, c. 12. — [18] S. Augustin, *Enarrat. in psalm.* CXLVI, 18; S. Prosper d'Aquitaine, *Expositio psalmi* CXLVI, 9; Pitra, *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*, t. II, p. 28. — [19] S. Augustin, *Annotationes in Job*, XXXVIII, 41 : (*Corvi*) *significantur ergo nigri; hoc est peccatores nondum dealbati remissione peccatorum.* S. Eucher suit de son mieux : *Corvus nigredo peccatorum.* — [20] S. Augustin, *Enarrat. in psalm.* CI. *Sunt enim qui præparant conversionem et differunt, et finis illis vox corvina : Cras, cras. Corvus de arca missus non est reversus. Non quærit Deus dilationem in voce corvina sed in confessione, in gemitu colombino. Missa columba reversa est. Quamdiu cras, cras?* — [21] S. Augustin, *Serm.*, LXXXIII *ad populum*, c. XI, 14 : *Ipsa res est quæ multos occidit dum dicunt : Cras, cras; et subito ostium clauditur. Remansit foris cum voce corvina, quia non habuit gemitum colombinum. Cras, cras, corvi vox. Gemе ut columba et tunde pectus; Serm.*, CCXXV, IV, 4 : *Quando corrigis, quando mutaris? Cras, inquis. Ecce quoties dicis : Cras, cras, factus es corvus. Ecce dico tibi cum facis vocem corvinam, occurrit tibi ruina. Nam ille corvus, cujus vocem imitaris, exiit de arca et non rediit. Tu autem, frater, redi in Ecclesiam, quam tunc illa arca significabat.* — [22] S. Augustin, *In Johannis Evangelium* tract. VI, 2 : *Cui bene est in hoc sæculo, imo qui putat quod ei bene sit... habet vocem corvi.* — [23] S. Augustin, *In Johann. Evangel.*, tract. VI, 19 : *Rebaptizatus... mortuus est in his aquis.*

se tirer d'affaire et il s'est nourri de cadavres flottants[1] et, à ce coup, c'est l'impudique, le sensuel, qui se livre aux plaisirs.

Nul doute que ce ne soit cette explication qui a été interprétée par le sculpteur du bas-relief de Cuiculum (D'jemila)[2]; on la retrouve ailleurs et plus tard, notamment sur une miniature du célèbre manuscrit des homélies de saint Grégoire de Nazianze[3] et sur des mosaïques de Venise[4] et de Monreale[5]. Quant au corbeau qui refuse d'entrer dans l'arche et crie : *Cras, cras*, E. Le Blant croit le voir figuré sur le sarcophage de Trèves; tout ce qu'on peut en dire, c'est que l'interprétation est possible et le rapprochement ingénieux[6].

H. Leclercq.

CORBEILLE. Voir Canistrum, et Ciste.

CORBIE (Manuscrits liturgiques de). — I. Généralités sur la bibliothèque de Corbie : 1° les auteurs modernes; 2° les débuts de la bibliothèque; 3° les anciens catalogues; 4° les dépôts actuels. II. Manuscrits de la Bible. III. Calendriers et martyrologes. IV. Liturgie de la messe : 1° missels; 2° antiphonaires; 3° lectionnaires. V. Liturgie de l'office : 1° bréviaires; 2° lectionnaires; 3° homélies et sermons; 4° vies de saints; 5° hymnaires. VI. Rites et littérature : 1° rituels; 2° coutumes monastiques; 3° littérature liturgique.

I. Généralités sur la bibliothèque de Corbie. — La bibliothèque de l'abbaye de Corbie est une des plus importantes qui aient été formées au moyen âge, une de celles aussi dont des restes considérables nous ont été conservés. Il n'est pas possible de traiter des manuscrits liturgiques de Corbie sans avoir égard d'une manière générale à l'histoire du fonds total.

1° *Les auteurs modernes.* — Cette histoire, malheureusement, n'a pas encore été écrite et demanderait des recherches assez étendues que le présent article ne donnait pas le moyen d'entreprendre. Dom Pierre Grenier, bénédictin de Saint-Germain-des-Prés († 2 mai 1789), qui a compilé sous forme d'annales une histoire monumentale de Corbie[7], a réuni des notes sur les manuscrits de ce monastère subsistant à Saint-Germain au XVIIIe siècle (Bibl. nat., *lat. 9368*); ces notes devraient servir de point de départ, si l'on voulait recomposer la collection et faire une étude complète de ses divers éléments. En attendant, L. Delisle a fait connaître dans un mémoire célèbre[8] les principaux événements relatifs à la formation et à la dispersion de la bibliothèque de Corbie; il a, notamment, réédité les anciens catalogues, relevé et classé les différentes indications fournies par les copistes des manuscrits identifiés du VIIIe au XVe siècle, raconté les vicissitudes de la collection dans les temps modernes. C'est grâce à ce travail, en définitive, qu'on peut se risquer aujourd'hui à parler des manuscrits de Corbie sans trop d'insuffisance. On regrette seulement que Delisle n'ait pas donné la liste précise des manuscrits conservés à la Bibliothèque nationale. Il faut recourir sur ce point à l'introduction d'E. Coyecque au catalogue de la bibliothèque municipale d'Amiens, qui comporte, avec un exposé des conclusions de Delisle et une nouvelle édition des inventaires du moyen âge, l'énumération des manuscrits de Corbie conservés tant à Amiens qu'à Paris[9]; mais on ne sait pas de quelles ressources cet auteur a disposé pour établir sa concordance, tant qu'il s'agit du moins des manuscrits de Paris. Une part d'incertitude demeure donc en ce sujet, et il est possible, par suite, que des erreurs se soient glissées dans nos remarques concernant les manuscrits liturgiques. De même, on ne voit pas assez clairement par quels procédés dom Antonio Staerk a su identifier, dans son récent ouvrage sur les manuscrits latins de Saint-Pétersbourg[10], les manuscrits de Corbie ou de Saint-Germain qui sont maintenant dans la Bibliothèque impériale.

2° *Les débuts de la bibliothèque et du scriptorium.* — L'abbaye bénédictine de Corbie, fondée non loin d'Amiens par Clotaire III (657-661) et sa mère Bathilde *in honore sancti Petri et sancti Pauli principum apostolorum et sancti Stephani protomartiris*[11], fut dès l'origine florissante; elle dut sans doute sa prospérité à la protection royale qui lui valut tout de suite l'immunité[12] et l'exemption[13], mais aussi à l'observance de Luxeuil, sous laquelle elle fut établie par l'abbé Waldebert, l'introducteur de la règle bénédictine dans le grand centre colombanien (629-670)[14]. Il est vraisemblable que Luxeuil munit de livres le nouveau monastère et que les relations littéraires se poursuivirent assez activement jusque vers l'époque carolingienne; le seul manuscrit liturgique en lettres onciales que nous aurons à enregistrer comme provenant positivement de Corbie est un calendrier du VIIe-VIIIe siècle qui représente l'usage même de

[1] S. Augustin, *Quæst. in Heptateuchum*, I, c. XIII : *Quæstio solet oboriri utrum corvus mortuus sit an aliquo modo vivere potuit. Quia utique si fuit terra ubi requiesceret, etiam columba requiem potuit invenire pedibus suis. Unde conjicitur a multis quod cadaveri potuerit corvus insidere, quod columba naturaliter refugit.* — [2] De la Mare, *Note sur un bas-relief trouvé à D'jemila (Cuiculum)*, dans *Revue archéologique*, t. VI, p. 196, pl. 115. — [3] Bibl. nationale, fonds grec, n. *910*, fol. 360. — [4] Ongania, *La basilica di S. Marco in Venezia*, pl. XVIII. — [5] Gravina, *Il duomo di Monreale*, pl. XV c. — [6] E. Le Blant, *Les commentaires des livres saints et les artistes chrétiens des premiers siècles*, dans *Mém. de l'Acad. des inscript.*, 1901, t. XXXVI, 2e part., p. 2-7. — [7] Collection de Picardie, à la Bibliothèque nationale, volumes *50-53*. La première partie a été récemment mise au jour par les soins de l'Académie d'Amiens : *Histoire de la ville et du comté de Corbie*, t. I, *Des origines à 1400*, Amiens-Paris, 1910. Sur la valeur du travail de dom Grenier, voir le jugement sévère de L. Levillain, *Examen critique des chartes mérovingiennes et carolingiennes de l'abbaye de Corbie*, 1902, p. XI; M. Levillain a annoncé une « histoire de Corbie pendant le haut moyen âge, » *ibid.*, p. XII. Sur les papiers de dom Grenier, cf. le *Nouveau supplément à l'histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, 1908, p. 264-268. — [8] *Recherches sur l'ancienne bibliothèque de Corbie* : d'abord dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1860, E, I, p. 393-439, 498-515; puis dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1861, t. XXIV, 1re part., p. 266-342; et de nouveau (sauf le titre) dans *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1874, t. II, p. 104-141 (ch. XII) et p. 427-440. — [9] *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. Départements*, 1893, t. XIX, p. I-LIII; la liste des manuscrits de Corbie à Paris est donnée p. V sq. — [10] *Les manuscrits latins du Ve au VIIIe siècle conservés à la Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg*, 2 vol. in-4°, Saint-Pétersbourg, 1910. — [11] Ainsi dans le diplôme de fondation, Levillain, *op. cit.*, p. 214; Levillain défend contre Krusch l'authenticité de ce document, *ibid*, p. 26-51; Krusch a maintenu ses objections. Cf. *Neues Archiv*, 1903-1904, t. XXIX, p. 249 sq. — [12] Accordée dans le diplôme qui vient d'être cité; Levillain, *ibid.*, p. 213-215. — [13] D'après la charte de l'évêque d'Amiens Berthefridus, concédée à la demande de sainte Bathilde (16 septembre 664), texte dans Levillain, *ibid.*, p. 225. Krusch consent à recevoir cette pièce. Voir l'étude citée, p. 250 sq. — [14] Cf. Levillain, *op. cit.*, p. 43 sq., 215, 339, et ses références à la thèse de Malnory sur Luxeuil; le diplôme de fondation parle des moines de Corbie comme vivant *sub sancta regula*; la charte de Berthefridus donne l'interprétation exacte : *sub regula sancti Benedicti vel* (= et) *sancti Columbani*. Levillain, *ibid.*, p. 215, 225. La *Vita S. Balthildis* attribue expressément la fondation du monastère de Corbie (*in Ambianensi parochia*) à la demande faite par Bathilde (*domna Balthildis*) à l'abbé de Luxeuil. Cf. *Monum. German., Script. rerum Merov.*, t. II, p. 490 sq.

Luxeuil, s'il n'y a pas été écrit; et Traube a conjecturé non sans raison que le recueil de règles monastiques, Bibl. nat., *12205*, également oncial et du début du VIIIe siècle, avait appartenu à la bibliothèque de Luxeuil, avant d'être compris dans celle de Corbie [1]. Toujours est-il qu'aucun monastère ne nous a légué une collection de manuscrits anciens comparable à celle qui fut formée à Corbie dès les temps mérovingiens. Il suffit de citer parmi les manuscrits conservés à la Bibliothèque nationale, sans prétendre à être complet, les onciaux *5730* (le *Puteanus* de Tite-Live écrit au Ve siècle environ, peut-être à Avellino); *12097* (canons, du VIe siècle, en semi-onciale pour une part); *12161* (fragments palimpsestes); *12190* (S. Augustin, *De consensu*, VIIIe siècle); *12205* (déjà mentionné); *12634* (autre recueil monastique, VII-VIIIe siècle, complété par Saint-Pétersbourg, *Q. I. 5*); *13047* (fol. 102-115, S. Cyprien, VIIIe siècle); *17225* (évangiles du Ve siècle, voir ci-dessous); *18315* (Vie de S. Wandrille, VIIIe siècle); les semionciaux *12214* (*De civitate Dei*, VIIe siècle) et *13367* (traités et sermons de S. Augustin, VIe siècle); et le célèbre Grégoire de Tours en cursive du VIIe siècle, *17655*; d'autre part, parmi les manuscrits qui ont été transportés à Saint-Pétersbourg, les onciaux *F. I. 2* (règle de S. Basile, VIIe siècle); *F. I. 3* (commentaire de Philippe sur Job, VIIIe siècle); *F. I. 4* (homélies d'Origène, et *De reparatione lapsi* de S. Jean Chrysostome, VIIe siècle, complété par le manuscrit du British Museum, Burney *340*); *Q. I. 2* (homélies d'Origène et traité d'Optat, Ve siècle environ); *Q. I. 3* (écrits de S. Augustin, Ve siècle); *Q. I. 13* (lettres de S. Jérôme, *De dogmatibus* de Gennade, VIIe-VIIIe siècle) [2]. Tous ces volumes, on le voit, n'ont pu être copiés à Corbie; les plus anciens auront été recueillis en France dans les environs de Corbie, ou rapportés d'Italie, par exemple lors de l'ambassade de l'abbé Grimon en 741, sinon plus tard par les soins de saint Adalard ou de Wala qui furent aussi de grands voyageurs.

Un diplôme de Chilpéric II, du 29 avril 716, qui n'est d'ailleurs que la confirmation d'actes perdus de Clotaire III et de Childéric II, se réfère indirectement aux travaux de librairie des moines; on y lit que certains revenus en nature sont concédés à l'abbaye de Corbie sur les produits du tonlieu de Fos (Bouches-du-Rhône), en particulier dix livres de piment doré (pour l'enluminure des manuscrits) [3], dix peaux *seoda* (probablement huilées), dix peaux de Cordoue (*cordevise*) et cinquante mains de papyrus (*carta tomi L*) [4]. A noter encore la mention qui est faite dans les statuts d'Adalard d'un parcheminier laïque attaché au monastère (*pergaminarius unus*) [5].

Un fait beaucoup plus intéressant, et qui pourrait n'être pas sans conséquence pour l'histoire de la liturgie, est la fixation dans le *scriptorium* de Corbie, à une date qu'on ne saurait encore déterminer, vers la fin du VIIIe siècle, d'un style calligraphique tout à fait particulier qu'on s'accorde maintenant à désigner en paléographie du nom d'écriture de Corbie. Il s'agit d'une minuscule précaroline, manifestement dérivée de la cursive mérovingienne (du type du Grégoire de Tours indiqué plus haut), et caractérisée principalement par le petit trait de liaison dont est pourvue la lettre *b*, le plus souvent aussi par la forme de l'*a* ouvert semblable au groupe *ic* (de telle sorte qu'au premier abord *fatum* pourrait être confondu avec *fictum*, *datum* avec *dictum*) [6]; d'où les appellations techniques qu'on a proposées récemment : type *b*, type *ab* de Corbie [7]. Nombre de manuscrits du VIIIe-IXe siècle qui nous viennent expressément de Corbie sont conformes à ce style : Paris, Bibl. nat., *11627* (commentaire de S. Jérôme sur Isaïe); *11681* (commentaire de Bède sur S. Luc); *12134* (Hexaméron de S. Basile); *12135* (Hexaméron de S. Ambroise); *12155* (commentaire de S. Jérôme sur Ézéchiel); *12217* (écrits de S. Augustin); *13048* (poésies de Proba et de Fortunat); *13440* (extraits des Pères); en outre, Saint-Pétersbourg, *F. I. 11* (Tripartite de Cassiodore) et *Q. I. 17* (Rétractations de S. Augustin). Mais il reste encore à établir que les autres manuscrits du même type qui nous ont été conservés en assez bon nombre par diverses voies [8] ont été rédigés soit à Corbie, soit sous l'influence immédiate de Corbie. Jusqu'à présent, et en attendant les résultats de l'enquête, qui seront très probablement favorables à cette conclusion, on n'a à signaler que deux manuscrits en écriture de Corbie que leurs origines rattachent à des monastères déterminés autres que Corbie, mais d'ailleurs en relations étroites avec Corbie : Bruxelles, *9850-2*, fol. 140-143 (homélies de S. Césaire), addition faite à Saint-Vast d'Arras — plutôt (selon mon avis) qu'à Saint-Médard de Soissons où fut composé le recueil principal des *Vitæ patrum*, VIIe-VIIIe siècle [9]; — et Saint-Pétersbourg, *F. XIV. 1* (Fortunat et divers, voir plus loin), que Traube met au compte de Saint-Riquier [10]. Le grand mérite de Traube, au sujet de l'écriture de Corbie, est d'avoir dissipé à jamais (espérons-le) la désastreuse équivoque causée en paléographie depuis plusieurs siècles par l'emploi du terme « lombardique » (*langobardica*) [11]. L'appellation doit sans doute à Mabillon le crédit dont elle a longtemps joui; Mabillon toutefois n'en est pas l'auteur, l'ayant trouvée toute faite à Saint-Germain, et appliquée précisément aux manuscrits de Corbie énumérés tout à l'heure. Il vaut la peine de remarquer, en effet, que les manuscrits de Corbie, tant les onciaux que ceux en minuscule, ont eu une part prépondérante dans le développement de la science paléographique; ils étaient le plus bel ornement de la bibliothèque de Saint-Germain où ils furent portés en masse vers 1638, comme il sera rappelé plus bas; Mabillon et ses confrères de la congrégation de Saint-Maur y reçurent une leçon de choses d'une efficacité suprême. Ce n'est pas exagérer de soutenir que le *De re diplomatica*, 1681, est né de cette instruction, pour ce qui regarde la paléographie proprement dite; les manuscrits de Corbie ont fourni à Mabillon la plupart de ses exemples d'écriture, et c'est encore à ces documents d'une richesse presque inépuisable que les auteurs du *Nouveau traité de diplomatique*, 1750-1765, retournèrent le plus souvent pour étayer leurs classifications. Mais, on ne sait par quelle fatalité, la malheureuse expression « lombardique », qui confondait dans une seule espèce les manuscrits en minuscule italienne (bénéventaine en particulier) et ceux de Corbie, se maintint depuis le XVIIe siècle jusqu'à nos jours [12], défiant tous les progrès de la science, suffisant à elle

[1] *Textgeschichte der Regula S. Benedicti*, 1908, p. 98. — [2] On trouvera la bibliographie des manuscrits onciaux indiqués dans Traube-Lehmann, *Vorlesungen und Abhandlungen*, 1909, t. I, p. 214 sq. Le catalogue de Staerk fait connaître divers autres fragments gardés à Saint-Pétersbourg. — [3] Cf. Grenier, *Histoire de la ville et du comté de Corbie*, t. I, p. 36. — [4] Cf. Levillain, *op. cit.*, p. 69, 236. — [5] *P. L.*, t. CV, col. 537 *b* (c. I, *De laicis*). — [6] Cf. W. M. Lindsay, *The old script of Corbie*, extrait de la *Revue des bibliothèques*, n. 10-12, octobre-décembre 1912, p. 1. — [7] Voir par exemple E. A. Loew, *Studia palæographica*, Munich, 1910, p. 36 sq. — [8] Cf. Loew, *loc. cit.*; Lindsay, *art. cité*, p. 7 sq. Il y aurait naturellement des distinctions à faire; tous les manuscrits mentionnés ne sauraient être mis sur le même pied. Cf. *Revue bénédictine*, octobre 1913, p. 439. — [9] Cf. L. Delisle, *Notices et extraits des manuscrits*, 1884, t. XXX, 1re part., p. 33 sq. — [10] *O Roma nobilis*, p. 29. — [11] *Perrona Scottorum*, 1900, p. 472 sq.; *Vorlesungen und Abhandlungen*, 1909, t. I, p. 16 sq.; 1911, t. II, p. 11. — [12] Cf. L. Delisle, *Le Cabinet des manuscrits*, t. II, p. 122; force est de reconnaître que nulle part l'erreur concernant les manuscrits de Corbie n'a trouvé une forme plus catégorique.

seule à empêcher la connaissance réelle des premiers développements de l'écriture minuscule. Grâce aux observations de Traube, qui portent aussi bien sur tout le domaine de la paléographie, le champ est libre désormais pour une histoire rigoureusement exacte des écritures latines usitées avant l'époque carolingienne [1]. Il est certain d'avance que le témoignage de Corbie y sera aussi important que par le passé, et cette fois pleinement instructif. M. Lindsay vient déjà d'apporter une contribution précieuse à cette monographie dans une étude relative aux différentes abréviations qui se présentent dans la classe des manuscrits de Corbie ci-dessus référés [2]; ses listes de « symboles » tendent à cette curieuse conclusion que les habitudes des scribes insulaires, et notamment anglo-saxons, prévalurent à cette époque dans le *scriptorium* de Corbie [3]. Mais on excéderait, semble-t-il, si séduisant que soit le point de vue, en supposant, à partir des seules données dont on dispose, qu'un Anglo-Saxon fut placé à la tête de l'école de Corbie durant la seconde moitié du VIIIe siècle, lui imposa ses procédés indigènes et la dota d'un style calligraphique nouveau qui, après avoir eu son heure de succès, n'échoua finalement que parce qu'un autre Anglo-Saxon plus génial, à savoir Alcuin, réussit à créer un instrument plus parfait encore, celui qui s'appela pour la postérité la minuscule carolingienne [4].

Il reste du moins qu'un effort remarquable fut tenté à Corbie, dès avant la renaissance carolingienne, sous quelque influence que ce soit, pour tirer de la minuscule cursive des VIIe et VIIIe siècles un type d'écriture convenant à la transcription des œuvres littéraires et réalisant la beauté. On devra établir en outre dans quelle mesure fut employée à Corbie la minuscule caractérisée par la lettre *a* ouverte et brisée («), qui fut un autre essai de style calligraphique à peu près parallèle au précédent [6], annonçant de même le mouvement de réforme. Il ne paraît pas d'ailleurs que celui-ci ait rencontré de l'opposition dans le monastère; l'examen des monuments montrera par quelles étapes il s'y est propagé et quelles œuvres en sont la meilleure expression. La liturgie fait connaître un exemplaire admirable de l'art carolingien, le sacramentaire de Rodrade, qui a l'avantage d'être daté (853) [6]. Ce n'est pas une raison toutefois pour faire de Corbie, pour la période de 850 à 875, c'est-à-dire au temps de Charles le Chauve, le centre d'une école de décoration à laquelle il faudrait imputer toute une série d'ouvrages de luxe : d'abord — avec le sacramentaire de Rodrade — le psautier de Liuthard (Bibl. nat., *1152*), les évangiles de Saint-Emmeran (Munich, *1400*), la bible de Saint-Paul-hors-les-Murs, le livre de prières de Charles le Chauve (Schatzkammer de Munich); et encore, les évangiles de Colbert (Bibl. nat., *324*), les évangiles des Célestins (Arsenal, *1171*), le fragment de sacramentaire (Bibl. nat., *1141*), le sacramentaire dit de Nonantola (Bibl. nat., *2292*). Telle est la thèse qu'a soutenue naguère H. Jantschek avec plus d'apparente logique que de foncière vérité [7]; ce n'est au mieux qu'une intéressante hypothèse [8], dont le tort est précisément d'imaginer une école de Corbie à cause des mérites du manuscrit de Rodrade, et subsidiairement à cause de la faveur dont jouissait l'abbé Odon auprès de Charles le Chauve. Il est possible que toutes ces œuvres somptueuses de la seconde moitié du IXe siècle offrent quelques traits et motifs communs [9]; mais on a dit assez, jusqu'à plus ample informé, quand on les a réunies sous le nom générique d'art neustrien, afin de pouvoir les opposer ensemble aux productions antérieures, et plus originales, de l'école d'Aix et de celle de Tours. Ni Saint-Médard, ni Saint-Vast, ni même Saint-Germain-des-Prés, où a peut-être vécu Ingobert, le scribe du *codex Paulinus* [10], ne doivent être exclus de ce vaste milieu calligraphique dans lequel l'école française du premier moyen âge a jeté son dernier éclat. Quant à l'abbaye de Corbie, elle ne saurait revendiquer en propre, que l'on sache, que le seul sacramentaire de Rodrade, dont on a fait justement remarquer, au point de vue de la décoration, le « style indécis mêlé d'influences tourangelles et franco-saxonnes, » inapte assurément à lui conférer les droits d'une « tête de série [11]; » on n'aurait jamais songé à prendre ce volume pour prototype sans les avantages extérieurs de sa date et de sa provenance précises.

3° *Les anciens catalogues.* — La bibliothèque de Corbie ne cessa de s'enrichir au cours du moyen âge, par les travaux mêmes des religieux du VIIIe au XIIIe siècle, principalement par des achats et par des dons de la fin du XIIIe siècle à celle du XVe. Delisle a rassemblé avec soin presque tous les faits circonstanciés de ce genre [12]; l'exception vise naturellement les manuscrits de Saint-Pétersbourg, encore mal connus au moment où Delisle composa son dossier. Indépendamment de ces indications littéraires, la plupart des manuscrits de Corbie paraissent avoir porté la simple marque d'appartenance : *liber Sancti Petri Corbeie*, et ce serait une des tâches de l'historien de la bibliothèque de Corbie de vérifier dans tous les cas cette attestation. Par ailleurs, les anciens catalogues sont pour nous une source d'informations de premier ordre. Le plus ancien est un fragment qui paraît remonter au XIe siècle (Bibliothèque du Vatican, *Reginensis lat. 520*, fol. 1 v°), et comprend quarante-neuf articles, sous ce titre : *Hi codices reperti sunt in armario Sancti Petri.* Publié d'abord par le cardinal Mai [13], il a été réédité par Delisle d'après une copie d'E. de Certain [14], et de nouveau par E. Coyecque sur une revision de M. L. Doré [15]. Le second, renfermé dans le manuscrit Phillipps *1865* (Bibliothèque royale de Berlin *195*[16]), est un répertoire alphabétique, antérieur

[1] M. E. A. Loew donne une idée exacte de la question dans le travail déjà cité (cf. *Revue bénédictine*, 1912, t. XXIX, p. 195 sq.), à propos de deux détails graphiques (i *longa* et ligature de *ti*). — [2] Article cité de la *Revue des bibliothèques*, 1912. — [3] *Ibid.*, p. 15-24. — [4] Lindsay s'exprime à peu près de cette manière dans *Zentralblatt für Bibliothekwesen*, 1912, p. 62 (sur *ergo-igitur*). — [5] Parmi les manuscrits signalés par Loew, *op. cit.*, p. 33 sq., on remarque Bibl. nat., *12168* (Questions de S. Augustin sur l'Heptateuque), qui provient de Corbie; un second manuscrit de Corbie du même type est conservé à Saint-Pétersbourg : *Q. I. 14* (homélies de S. Grégoire sur Ézéchiel). Cf. Staerk, *op. cit.*, t. II, pl. XIII. — [6] Je renvoie dès maintenant aux deux planches CLXXXIX (= fol. 20 v° et fol. 23) et CXC (= parties de fol. 3, 18 v°, 21 v°, 29 et 105 v°) d'A. de Bastard, *Peintures et ornements des manuscrits.* — [7] *Die Trierer Ada-Handschrift*, Leipzig, 1889, p. 96-103. — [8] Cf. Sam. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris, 1893, p. 298 sq. et voir p. 292 sq. Berger accorde beaucoup trop, à notre sens, à la théorie du savant allemand. — [9] Cf. P. Leprieur, dans A. Michel, *Histoire de l'art*, 1905, t. I, part. I, p. 374. — [10] Cf. P. Durrien, *Ingobert, un grand calligraphe du IXe siècle*, dans les *Mélanges Chatelain*, 1910, p. 1-12. — [11] Leprieur, *op. cit.*, p. 371; cf. p. 372, 374. — [12] *Le Cabinet des manuscrits*, t. II, p. 111-121, 126-133. — [13] *Spicilegium romanum*, 1841, t. V, p. 202; de là, Becker, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, 1885, n. *55*, p. 139 sq. — [14] *Op. cit.*, p. 427 sq.; dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions* de 1861, p. 339. Delisle n'a noté que les articles dont l'équivalent ne reparaît pas dans le grand catalogue. — [15] *Catalogue général des manuscrits... Départements*, t. XIX, p. XI sq. — [16] Cf. V. Rose, *Die Meerman-Handschriften*, 1893, p. 435 sq., qui date simplement XIe siècle et note quelques additions du XIIe; avant lui, on attribuait le tout au XIIe siècle.

pour l'ensemble à la fin du XIe siècle, que les bénédictins firent les premiers connaître [1] : *Catalogus librorum in biblioteca Corbeiensi insitus. hic habetur titulatus;* il énumère trois cent neuf noms (trois cent treize d'après Becker). Un troisième catalogue du moyen âge, le plus complet, est attribuable au commencement du XIIIe siècle et n'a pas de titre (même manuscrit que pour le premier, fol. 2). Mai, qui l'a mis au jour [2], l'a rapporté à la bibliothèque de Corvey (la Nouvelle-Corbie, fondée en Saxe par l'abbé Adalard le Jeune, en 822). Delisle a montré la véritable origine de cette pièce [3]. Dans la nouvelle édition qu'il en a donnée avec la suite des références aux manuscrits conservés [4], le chiffre des ouvrages inscrits s'élève à trois cent quarante-deux [5]; le texte établi par Coyecque [6], avec le concours de M. L. Doré comme précédemment, donne au contraire trois cent soixante-deux volumes. Cette différence fait voir que le résultat ne peut être qu'approximatif, tant qu'on n'aura pas retrouvé tous les manuscrits mentionnés; et qui l'espérerait ? L'ordre suivi dans ce catalogue est assez net : S. Augustin (n. 1-37) [7], S. Jérôme (38-60), S. Ambroise (61-70), S. Grégoire (71-85), Origène (86-91), Bède (92-107), Radbert et divers (108-173), histoire (174-196), droit (197-208), divers (209-257), vies des saints (258-268), grammaire (269-311), auteurs classiques (312-340), martyrologes (341-342). On constate tout de suite que la liturgie n'est pas représentée dans ce tableau. Il en devait aller à Corbie comme dans la plupart des bibliothèques du moyen âge tant soit peu considérables : on avait d'une part la bibliothèque proprement dite (*armarium*), de l'autre celle du trésor, qui renfermait les livres d'église (*armarium thesauri*). Nous aurions cependant à relever dès maintenant, d'après l'analyse des deux catalogues du XIIe et du XIIIe siècle, un certain nombre de manuscrits intéressant à divers titres la liturgie; mais, comme plusieurs nous ont été conservés, et le reste formant dès lors un ensemble trop disparate, il sera préférable de les inscrire les uns aussi bien que les autres dans les différentes sections que nous devons présenter.

E. Coyecque a publié en outre un inventaire des manuscrits de Corbie rédigé en 1621, c'est-à-dire une quinzaine d'années avant le premier transfert de la bibliothèque [8]. Il est incomplet, comme l'a remarqué l'éditeur [9], notamment pour la liturgie; il comprend néanmoins quatre cent soixante-trois ouvrages. Son principal mérite est de mettre en évidence, tant qu'il est explicite, les pertes subies par la bibliothèque de Corbie à la fin du moyen âge; il suffit, pour en juger, de faire comparaison avec le catalogue du XIIIe siècle.

4° *Les dépôts actuels.* — La bibliothèque de Corbie fut en effet dilapidée durant le XVIe siècle et au commencement du XVIIe, pour deux causes assez banales qui s'appelaient l'une l'autre presque fatalement : l'ignorance et l'incurie des moines possesseurs des livres, l'avidité et le manque de scrupules des savants admis à profiter de ces richesses mal gardées. On a relevé un curieux témoignage du XVIe siècle concernant l'ignorance des moines de Corbie à cette époque. Il se rapporte précisément à la décadence des habitudes liturgiques; peut-être cependant conviendrait-il de n'en pas abuser; c'est le défaut des documents de cette sorte de présenter toutes choses sous les couleurs les plus sombres. Le cérémonial d'Étienne de Conty de 1411 (voir plus loin) a été complété en 1529 (sous l'abbatiat de Philippe de la Chambre), par une liste des corrections qu'appelait le mauvais état des livres de chœur; cette revision officielle est ainsi motivée : *Anno salutis M° CCCCC° XXIX° sollicito revolventes animo multoque cum tempore indolentes tantam in libris nostris mentionem facientibus de divinis officiis, in quibus videlicet continue legimus et cantamus, tantam invalescere inscitiam, tum vitio scriptorum, tum incuria predecessorum nostrorum, tum etiam ignorantia nostra tam crassa ut pauci ex nobis inveniantur qui mentem rectam habeant ad id quod legunt aut canunt, et ut gravi huic morbo iam late grassanti successores nostri possint obviare, pro <modulo> nostro declarabimus primo...* (Bibl. nat., *12892*, fol. 390 v°) [10] Quoi qu'il en soit du bien-fondé de ces remontrances, la bibliothèque fit alors des pertes qui paraissent avoir été graves. C'est de cette dilapidation clandestine que proviennent diverses unités dispersées aujourd'hui dans quelques bibliothèques comme celles de Berlin (*Phillippici 1669, 1735, 1776, 1865*) [11], de Leyde (*lat. 30*), du Vatican (*Vaticanus 340* [12] et *Reginensis 133*), d'Oxford (Canonici, *Script. eccl. 112*) [13], et de même plusieurs manuscrits de la Bibliothèque nationale entrés à différentes époques avec des fonds particuliers (De Thou, Dupuy, Notre-Dame) : *lat. 5730, 6796, 8051, 8777, 17655, 18315, 18311* [14]. D'autres volumes encore doivent être conservés à l'étranger; un grand nombre s'est probablement perdu sans retour.

Cependant l'abbaye de Corbie avait accepté la réforme de Saint-Maur en 1618. En 1636, les Espagnols s'emparèrent de la ville (15 août), qui fut reprise bientôt après par l'armée de Louis XIII (14 novembre). On prétendit que les religieux avaient montré peu de zèle pour la sauvegarde des intérêts français, et il fut question de confisquer totalement la bibliothèque. Les supérieurs de la congrégation de Saint-Maur intervinrent, et décision fut prise de transporter à Saint-Germain-des-Prés la meilleure partie des livres. En conséquence de cet arrangement, quatre cents manu-

[1] *Nouveau traité de diplomatique*, 1765, t. VI, p. 230-233; Haenel, *Serapeum*, 1841, t. II, p. 107-111; Edwards, *Memoirs of libraries*, 1859, t. I, p. 239-246; Delisle, *Mémoires* cités, p. 339 sq. (même remarque que ci-dessus), et *Le Cabinet des manuscrits*, *ibid.*, p. 428-432; Becker, *op. cit.*, n. *79*, p. 185-191 (avec une concordance des numéros du troisième catalogue); Coyecque, *op. cit.*, p. XIII-XX. Une nouvelle édition serait désirable; cf. Rose, *op. cit.*, p. 435[1]. — [2] *Op. cit.*, p. 204-212. — [3] *Le Cabinet des manuscrits*, *ibid.*, p. 106 sq. — [4] *Ibid.*, p. 432-440; Becker, *op. cit.*, n. *136*, p. 277-285. — [5] Dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1886, t. XLVII, p. 196 sq. (*Une rectification à l'ancien catalogue des manuscrits de Corbie*), Delisle indique qu'il faut scinder le n. *245* : la collection des *excerpta* de Jean Diacre (*245*[1]) est en effet conservée dans le manuscrit de Paris, Bibl. nat., *12309*, celle des écrits de Lucifer (*245*[2]) dans le manuscrit du Vatican, *Reginensis lat. 133*, qui a appartenu au XVIe siècle à Du Tillet (édition princeps de 1568). — [6] *Op. cit.*, p. XX-XXX. — [7] Je m'en tiens au compte de Delisle. — [8] *Op. cit.*, p. XXXI-XLVIII, d'après Bibl. nat., *13071*, fol. 13-50. — [9] *Ibid.*, p. XXXI; Coyecque comble (en partie) les lacunes, au moyen de la double liste des manuscrits de Paris et d'Amiens non représentés dans le catalogue du XVIIe siècle : *ibid*, p. XLVIII-LII. — [10] J'utilise la copie de Delisle, *Le Cabinet des manuscrits*, t. II, p. 133, n. 5, en même temps que celle d'H. Cocheris, *Notices et extraits des documents manuscrits conservés dans les dépôts publics de Paris et relatifs à l'histoire de la Picardie*, Paris, 1854, t. I, p. 656; d'après Cocheris, la date serait 1539. — [11] Cf. Rose, *op. cit.*, n. *13*, *160*, *79*, *195*; il ne se prononce pas au sujet de l'origine des deux premiers. — [12] Peut-être aussi le *Vaticanus 266*, encore qu'on ne puisse rien faire jusqu'à présent de la liste des *sacerdotales fratres* du fol. 1 (XIIe siècle); je ne vois pas qu'elle témoigne pour Corvey (cf. Fr. Dietrich, *Germania*, 1868, t. XIII, p. 77 sq.) ni pour Corbie (cf. A. Reifferscheid, *Bibliotheca Patrum latinorum italica*, 1870, t. I, p. 127); il s'agirait plutôt d'un prieuré. En revanche le contenu du manuscrit correspond parfaitement aux articles *65* et *66* du catalogue de Corbie du XIIIe siècle. — [13] Cf. *Revue bénédictine*, 1913, juillet, t. XXX, p. 276 : *La lettre de Potamius à saint Athanase.* — [14] Delisle, *Le Cabinet des manuscrits*, t. II, p. 134-135.

scrits environ, désignés par le mauriste dom Anselme Le Michel, furent déposés à Paris vers la fin de 1638, à ce qu'on pense [1], et répartis ensuite dans le célèbre fonds des *Sangermanenses* (catalogue de 1677). C'est à ce titre qu'ils furent versés en 1795 et 1796 à la Bibliothèque nationale, où ils sont encore [2], diminués seulement par suite du larcin commis à Saint-Germain en 1791, au profit d'un secrétaire de l'ambassade russe à Paris, Pierre Dubrowski [3]. Delisle estime que vingt-cinq des plus beaux manuscrits de Corbie disparurent de cette façon [4]; ce chiffre est certainement inférieur à la réalité; le catalogue des manuscrits latins de Saint-Pétersbourg fait connaître une cinquantaine de volumes (ou parties de volumes) qui ont appartenu autrefois à la bibliothèque de Corbie [5]. La portion des manuscrits demeurés au monastère en 1638 était encore considérable, presque égale à celle qui avait été soustraite. Ces quatre cents volumes furent expédiés à Amiens en 1791; on en préleva seulement soixante-quinze en 1803 pour les collections de la Bibliothèque nationale [6].

Au total, nous aurions donc encore huit cents manuscrits environ de Corbie, la plupart à Paris, à Amiens et à Saint-Pétersbourg. Les notes qui suivent ont été demandées principalement aux catalogues déjà cités de ces bibliothèques.

II. Manuscrits de la Bible. — On ne peut donner ici qu'un aperçu rapide des manuscrits bibliques qui nous viennent de Corbie.

1° *Données des catalogues.* — Les catalogues indiquent ce qui suit [7], c'est-à-dire fort peu de chose; la masse des livres de la Bible devait être comprise dans le trésor.

1. Catalogue alphabétique du xie siècle :

49. Actus apostolorum.
109. Danihelis prophetæ.
123. Esdras propheta.
129. Euvangeliorum quattuor libri.
201. Isaie prophetæ libellus.
206. Job liber.
207. Josuæ liber.
222. Machabeorum liber.
235. Pauli apostoli epistole.
236. Pauli epistole grece et latine.
237. Psalterium glosatum.
238. Psalterium tripliciter in uno volumine.
239. Psalterium depictum.
243. Paralipomenon liber.
271. Regum liber.

2. Catalogue méthodique du xiiie siècle :

(*19. Super psalterium plura volumina.*)
114. Liber XII prophetarum glosatus.
115. Glose super psalterium.
117. Glose super psalterium.
118. Epistole Pauli glosate.
119. Johannis evangelium glosatum.
121. Evangelium Mathei cum glosis.
122. Glose super evangelia.
124. Glose psalterii.
125. Glose psalterii.
247. Epistole Pauli grece, epistole Pauli latine.
254. Cantica canticorum.

2° *Anciennes versions latines.* — Je ne mentionnerai que pour mémoire, et à cause de leur importance, les manuscrits suivants :

1. Paris, Bibl. nat., *17225*, les quatre évangiles, sauf lacunes, dans cet ordre : Matthieu, Jean, Luc (*sec. Lucanum*), Marc; leur texte est couramment désigné par le symbole *ff*[2] et a été maintes fois édité [8]; l'écriture est une onciale du ve siècle.

2. Saint-Pétersbourg, *O. I. 3* (partie de Saint-Germain *1200*, à compléter par Saint-Pétersbourg, *O. I. 2* [fragments de S. Marc]) : évangile selon S. Matthieu désigné par le symbole *ff*[1], non moins connu que le précédent volume [9]; d'après le fac-similé récemment publié, on pourrait le rapporter au viiie-ixe siècle [10]. A la fin (fol. 76 v° sq.), on lit une adjuration contre le diable que D. Staerk a imprimée[11] : *Domine sancti* (sic) *pater omnipotens Deus. Osanna in excelsis. Pater Domini nostri Iesu Christi qui illum refugentem tirannem* (sic) *genne deputasti, qui unigenitum tuum in hunc mundum misisti ut illum refugientem leonem conteret, velociter atende*, etc.; on voudrait savoir l'âge de cette addition.

3. Saint-Pétersbourg, *Q. I. 39* (partie de Saint-Germain *717*, à compléter par Saint-Pétersbourg, *Q. I. 38*) : épître de Saint Jacques, faisant suite à l'épître de Barnabé, écriture du ixe-xe siècle [12], symbole *ff*. Ce manuscrit a été employé par dom Hugues Ménard pour l'édition de l'*epistola Barnabæ* (1645), et récemment par G. Landgraf et C. Weyman pour l'édition du *De cibis iudaicis* de Novatien; le texte de l'épître de S. Jacques est connu par les publications de Martianay (1695), Sabatier (1751), Belsheim (1883), Wordsworth (1885); D. Staerk l'a encore une fois reproduit [13].

4. Saint-Pétersbourg, *F. XX:* épîtres gréco-latines de S. Paul (= E^3), qui correspondent évidemment au n. 236 du catalogue alphabétique et au n. 247 du catalogue du xiiie siècle; l'écriture est une onciale factice du ixe siècle [14]. Belsheim a collationné le texte latin (1887); on ne doute plus que le tout ne soit une copie du *Claromontanus D* (de Beauvais).

Il n'y a pas d'inconvénient à placer sous la même rubrique le psautier triple de Saint-Pétersbourg :

5. Saint-Pétersbourg, *F. I. 5* (anciennement Saint-Germain, *100*) [15]: *Psalterium triplex* (hébraïque, gallican, romain), 109 feuillets, écriture de transition qu'on peut attribuer à la seconde moitié du viiie siècle [16];

[1] Delisle, *op. cit.*, p. 137 sq. — [2] Fonds de Saint-Germain-des-Prés, sous les n. *11504-14231*. Cf. Delisle, *Inventaire des mss. latins de St-Germain-des-Prés*, dans la *Bibl. de l'École des chartes*, 1865, t. xxvi, p. 185 sq.; 1867, t. xxviii, p. 343 sq.; 1868, t. xxix, p. 220 sq. — [3] Cf. Delisle, *Le Cabinet des manuscrits*, t. ii, p. 54-56 : liste des manuscrits latins de Saint-Germain dérobés en 1791 (d'après les notes de D. Poirier). — [4] *Ibid*, p. 139; cf. Coyecque, *op. cit.*, p. vi. — [5] Cf. K. Gillert, *Lateinische Handschriften in St. Petersburg*, dans *Neues Archiv*, 1880, t. v, p. 241 sq., 597 sq.; 1881, t. vi, p. 497 sq.; A. Staerk, cité précédemment. Le manuscrit du British Museum, Burney *340*, provient du même coup de main qui a enrichi la Russie. — [6] Sur ces soixante-quinze volumes (soixante-dix-sept en fait), trente-huit sont des manuscrits latins; ils ont été répartis parmi les fonds divers, n. *16719-18613*. Cf. Delisle, *Inventaire des manuscrits latins de Notre-Dame et d'autres fonds*, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1870, t. xxxi, p. 463 sq.; les manuscrits de Corbie sont distingués par le sigle *Co b*. Voir d'autre part Coyecque, *op. cit.*, p. viii-x, qui donne la liste authentique des manuscrits envoyés en 1803. Enfin Coyecque, *ibid.*, p. xciv, énumère les manuscrits de Corbie conservés aujourd'hui à Amiens; mais on n'arrive pas au chiffre de trois cent vingt-cinq qu'annonce Delisle, il s'en faut de beaucoup. — [7] D'après les divisions de Delisle. — [8] Par Bianchini, 1749; Belsheim, 1887; Buchanan, 1907 (cf. *Journal of theological studies*, octobre 1905 et janvier 1906, p. 99 sq., 236 sq.). Voir la bibliographie de Traube-Lehmann; *Vorlesungen und Abhandlungen*, t. i, p. 221 (n. 214). — [9] Publié par Martianay, 1695, employé par Bianchini, réédité par Belsheim, 1882. — [10] Voir la planche de Staerk, t. i. n. xii. — [11] *Ibid.*, p. 46 sq. — [12] Voir la planche, *ibid.*, t. ii, n. lix, lxxii. — [13] *Ibid.*, t. i, p. 133 sq. — [14] *Ibid.*, t. ii, n. xxvi. — [15] Cf. *Nouveau traité*, 1757, t. iii, p. 219 sq., 223, 314, 315. Swainson identifie à tort le psautier triple de Saint-Germain avec le manuscrit *11550* de la Bibliothèque nationale (cf. *The nicene and apostles' Creeds*, 1875, p. 345; de là l'erreur de la *Revue bénédictine*, 1911, t. xxviii, p. 350, n. 5). — [16] Cf. Traube, dans Burn, *Facsimiles of the Creeds*, 1909, p. 43 sq. Il s'agit bien d'une minuscule dérivée du type semioncial, non d'une écriture onciale, comme dit Staerk. Voir le fac-similé de ce dernier, t. i, pl. xxxviii.

en tête, les deux préfaces de S. Jérôme : *Scio quosdam* et *Psalterium dudum;* à la suite des psaumes, les cantiques *Cantemus Domino, Adtende* et *Vinea facta est*, selon l'ancienne version latine [1]. Ce manuscrit ne saurait être différent de celui que vise l'article 238 du catalogue alphabétique.

3° *Bibles complètes ou partielles :*

1. Paris, Bibl. nat., *11532-11533 :* Bible complète en deux volumes (Genèse-Sirach, Prophètes-Apocalypse), 217 et 242 feuillets, IXe siècle; à la fin (ms. *11533*, fol. 242 v°), on lit une *adbreviatio chronicæ*, qui autorise à dater du règne de Lothaire II (855-869). Sam. Berger a caractérisé en détail le texte de cet important manuscrit, qui est essentiellement « mêlé » [2]; il porte en outre de nombreuses corrections, qui représentent autant de revisions successives des IXe, Xe et XIIIe siècles.

2. Amiens, *1 :* Bible complète, 393 feuillets, XIIIe siècle; le psautier (fol. 154 v°) donne parallèlement les versions hébraïque et gallicane; fol. 350-379 : *Interpretationes nominum hebraicorum;* fol. 382 v° (addition du XVe siècle) : *Hec est distinctio, ordo et correspondancia librorum sacre Scripture secundum ritum Ecclesie.*

3. Amiens, *5 :* Bible complète en deux volumes, (Genèse-Psautier, Proverbes-Apocalypse), 249 et 238 feuillets, XIIIe siècle; aux fol. 5 v°, 106, 156 v°, initiales ornées.

4. Amiens, *23 :* deuxième partie d'une Bible (Prophètes-Apocalypse), 308 feuillets, XIIIe siècle; au fol. 1, grande miniature à deux compartiments : en haut le couronnement de la Vierge, en bas S. Pierre et S. Paul avec un religieux faisant l'offrande d'un livre; pour le reste, un grand nombre de lettres ornées [3].

5. Amiens, *28* : parties de la Bible (Actes des apôtres, Épîtres canoniques, Apocalypse, puis Rois et Paralipomènes), 204 feuillets, XIIe siècle; sur les marges, on a ajouté « des croquis, d'un caractère grotesque et grivois pour la plupart, des rébus, des vers [4]. »

6. Amiens, *16 :* parties de la Bible (Genèse et Exode, Esdras I-II, Actes des apôtres), 43 feuillets (en fait, fragments de trois manuscrits), XIIIe siècle.

4° *Ancien Testament :*

1. Amiens, *6-7* et *11-12 :* parties de la Bible de l'abbé Mordramne (772-781) : Pentateuque, 250 feuillets (*6*); — Josué-Ruth, 128 feuillets (*7*) : au fol. 1, cette note : *Liber S. Petri Corbeiæ S. Adalardi* (Xe siècle ?); — Sapientiaux, 192 feuillets (*12*) : au fol. 1, on lirait d'après Sam. Berger « un fragment de prière à Jésus-Christ en une belle semionciale [5]; » ce qu'en rapporte Coyecque [6] fait plutôt penser à un texte apocryphe : *ad me mansionem cumbent, acto patre tuo in die adventus tui... et videbo Adam locum ubi occultatus est cum clas|* ; — Machabées, 96 feuillets (*11*); au fol. 96, la souscription : *Ego Maurdramnus abb(as) propter Dei amorem et propter compendium legentium hoc volumen fieri iussi. Quicumque hunc librum legerit Domini misericordiam pro me exoret;* on retrouve dans d'autres manuscrits de Corbie la même formule, notamment l'expression *propter compendium legentium*. Berger suppose que la bible complète de Mordramne comptait une douzaine de volumes; il a également apprécié la valeur du texte, qui est « très inégal [7]. »

2. Paris, Bibl. nat., *11549 :* Genèse et autres livres de l'Ancien Testament, avec peintures, XIIe siècle.

3. Amiens, *15 :* première partie de l'Ancien Testament (Genèse-Ruth), 155 feuillets, XIIe siècle.

4. Amiens, *17 :* les mêmes livres, 166 feuillets, XIIe siècle; au fol. 166, cette addition : *Quicunque ergo maculatus fuerit lepra et separatus ad arbitrium sacerdotis, habebit vestimenta dissuta et caput nudum, os veste contectum, contaminaliter ac sordidum se clamabit, ut est in libro Leviticum* (XVe siècle).

5. Amiens, *22 :* dernière partie de l'Ancien Testament (Proverbes-Machabées), 165 feuillets, XIIe siècle; fol. 161 v° : *Passio Machabeorum* (= *Biblioth. hagiogr. lat.*, n. 5111); fol. 165 v° : *In cena Domini. Lectio post peractum mandati officium legenda. Ante diem festum Paschæ sciens Iesus*, etc. (Joa., XIII, 1), incomplet à la fin.

6. Amiens, *21 :* Ancien Testament, mutilé à la fin (Genèse-Cantique), 250 feuillets, nombreuses miniatures, XIIIe siècle; les fol. 2-5, 247 v°-248 portent en addition une table des lectures de la messe, dont cette note du fol. 1 v° donne l'explication : *Ista semibiblia est de ecclesia Corbiensi. Tamen sciendum est quod postquam magister Stephanus de Contyaco recepit eam a predicta ecclesia, in ipsa fecit scribere cotationes omnium epistolarum et evangeliorum totius discursus anni, secundum usum predicte ecclesie Corbiensis;* on lit aussi fol. 248 : *explicit opus istud cum magno tedio factum.* Étienne de Conty, que nous aurons encore à mentionner, fut official de l'abbaye de Corbie († 1411) [8]; ses armes sont dessinées à l'intérieur de la lettre initiale du fol. 2.

5° *Nouveau Testament :*

1. Paris, Bibl., nat., *11964 :* Évangiles et Actes des apôtres, XIIe siècle.

2. Paris, Bibl. nat., *11957 :* Évangiles, IXe siècle; au fol. 5 v°, catalogue des reliques de Corbie du XIe siècle.

3. Paris, Bibl. nat., *11958 :* Évangiles, avec peintures, IXe siècle.

4. Amiens, *26 :* Évangiles, 103 feuillets, IXe siècle; fol. 97 : *Incipiunt capitula lectionis* (sic) *evangelii de anni* (sic) *ad missas* (mutilés vers la fin).

5. Amiens, *24 :* Évangiles, avec peintures [9], 135 feuillets, Xe siècle; fol. 130 : *Incipit capitulare evangeliorum de circulo totius anni;* fol. 135, en addition (XIVe siècle) : *De sacramento altaris euvangelium.*

6. Amiens, *25 :* Évangiles, 184 feuillets, Xe siècle; fol. 1 : *Incipit capitularis euvangeliorum de circulo anni.*

7. Paris, Bibl. nat., *11963 :* Évangiles, peintures, XIe siècle; au commencement et à la fin, actes relatifs à l'érection de l'évêché d'Arras et à l'absolution de Philippe Ier.

8. Paris, Bibl. nat., *13170 :* Évangiles, XIIe siècle.

9. Amiens, *70 :* Évangiles avec glose marginale et interlinéaire, 290 feuillets, XIIIe siècle.

10. Amiens, *71* et *76 :* Évangiles en deux volumes, avec la même glose que le n° précédent.

11. Paris, Bibl. nat., *13174 :* Actes, Épîtres catholiques et Apocalypse, 139 feuillets, IXe-Xe siècle; le verset des trois témoins (I Joa., V, 7) est ajouté de seconde main, et le correcteur a transcrit au fol. 139 v° quatre variantes anciennes concernant le même verset [10]; fol. 139, épitaphe de Ratold : *Abbas Ratoldus iacet hic*, etc. (Xe siècle) [11]. Le fol. 136 appartient à la bible de Mordramne (I Reg., I, 23-II, 9).

6° *Livres de la Bible :*

[1] Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiquæ*, 1743, t. II, les n utilisés, comme d'ailleurs le texte du psautier; Stuerk, *op. cit.*, t. I, p. 305 sq., les n imprimés de nouveau. — [2] *Histoire de la Vulgate*, 1893, p. 104-108; cf. p. 407. — [3] Cf. Rigollot, *Essai historique sur les arts du dessin en Picardie depuis l'époque romaine jusqu'au XVIe siècle*, dans *Mémoires de la Société des antiquaires de Picardie*, 1840, t. III, p. 372-374, et pl. IX, n. 48-49, et XVIII de l'atlas. — [4] Cf. Coyecque, *op. cit.*, p. 17, qui donne la liste. — [5] *Op. cit.*, p. 374. — [6] *Op. cit.*, p. 7. — [7] *Op. cit.*, p. 102 sq. — [8] Sur les livres qu'il fit faire pour Corbie, cf. Delisle, *Le Cabinet des manuscrits*, t. I, p. 127 sq. — [9] Cf. Rigollot, *op. cit.*, p. 349 sq., et pl. XII. — [10] Cf. Berger, *op. cit.*, p. 103 sq.; cf. p. 409. — [11] Cf. Cocheris, *Notices et extraits des documents manuscrits... relatifs à la Picardie*, t. I, p. 651, qui reproduit le texte.

1. Amiens, *34 :* Genèse avec glose marginale et interlinéaire, 98 feuillets, XIIIe siècle.

2. Paris, Bibl. nat., *11946 :* livres des Rois, IXe siècle (ou Xe) [1].

3. Amiens, *10 :* les quatre livres d'Esdras, 84 feuillets, IXe siècle : présentés, en fait, comme cinq livres : *primus liber Aezre prophetæ* (Esdras, I-II), *liber II* (Esdras, III), *tertius liber Aezre prophetæ* (Esdras, IV, 1-2), *quartus* (Esdras, IV, 3-14), *quintus* (Esdras, IV, 15-16). Ce manuscrit est devenu célèbre par la découverte qu'y a faite R. L. Bensly [2] du fameux passage du livre IV, c. VII, mutilé dans le manuscrit de la Bibliothèque nationale *11505*, et de là dans une foule de bibles ainsi que dans nos éditions communes (entre les versets 35 et 36) [3].

4-6. Amiens, *37*, *35* et *36 :* trois exemplaires du livre de Job avec glose, 86, 119 et 112 feuillets respectivement, le premier du XIIe siècle, les autres du XIIIe.

7. Amiens, *18 :* Psautier avec de « très nombreuses lettres ornées et historiées (personnages religieux et militaires, et animaux) du plus grand intérêt [4], » 144 feuillets, IXe siècle. La version gallicane des psaumes est suivie des cantiques usuels, du *Te Deum* (*Hymnus matutinis die Domini*), du *Gloria in excelsis*, et du symbole *Quicumque* (*Incipit fides catholica sancti Athanasii*), incomplet à la fin; viennent (fol. 140-144) deux litanies ajoutées dès le IXe siècle; la première mentionne les saints du nord de la France et S. Boniface, l'autre les saints de la Picardie, puis S. Gall, S. Colman, S. Kilian, S. Boniface; une main du IXe siècle a ajouté de part et d'autre : *S. Adarade* (sic), *S. Ratberte*, *S. Precordi;* enfin la seconde litanie offre cette invocation : *Ut imperatorem et exercitum Francorum conservare digneris. Ut eis vitam et sanitatem atque victoriam dones... te rogamus.*

8. Amiens, *48 :* Psautier et cantiques avec glose, 211 feuillets, XIIe siècle; à la suite des cantiques, la *Fides Athanasii*, également commentée (fol. 206), et le commencement de l'hymnaire, du samedi qui précède la première semaine de l'Avent jusqu'au dimanche de la Passion (fol. 207-211).

9. Paris, Bibl. nat., *11949 :* Psautier précédé d'un calendrier, XIIe siècle; fol. 39, Concorde des évangiles; fol. 74 vo, antiennes, hymnes, etc. Telle est la notice de l'inventaire de Delisle; elle a sans doute besoin d'être complétée.

10. Paris, Bibl. nat., *11952 :* Jérémie et Baruch, XIe ou XIIe siècle.

11. Amiens, *8 : liber Hiezechiel prophetæ*, 126 feuillets, IXe siècle.

12. Amiens, *9 :* Daniel et les petits prophètes, 133 feuillets, IXe siècle, au fol. 132 vo, *hymnus de sancto Andrea apostolo* (= *Repert. hymnol.* n. 10494).

13. Amiens, *27 :* Évangile selon S. Matthieu, 114 feuillets, XIe siècle.

14. Paris, Bibl. nat., *13172 :* le même Évangile, XIIe siècle; à la suite, un commentaire, le traité de Paschase Ratbert sur l'eucharistie, et une homélie de S. Léon.

15. Amiens, *73 :* le même évangile avec glose, 80 feuillets, XIIIe siècle.

16. Paris, Bibl. nat., *17243 :* Épîtres de S. Paul, Xe siècle; à la fin, cette souscription : *Isaac indignus monachus propter Dei amorem et propter compendium legentium hoc volumen fieri iussit. Quicumque hunc librum legerit Domini misericordiam pro eo exoret. Amen* (voir ci-dessus 4°, n. 1).

17. Amiens, *86 :* Épîtres canoniques avec glose, 117 feuillets, XIIIe siècle.

18. Amiens, *92 :* Épîtres canoniques et Apocalypse avec glose, 108 feuillets, XIIIe siècle.

19. Paris, Bibl. nat., *13176 :* Apocalypse avec glose, XIIe siècle.

20. Amiens, *93 :* Apocalypse avec glose, 49 feuillets, XIIe siècle.

7° *Manuscrits douteux.* — C'est plutôt manuscrits faussement attribués à Corbie qu'il faudrait dire. On sait déjà comment H. Janitschek prétend rapporter à l' « école de Corbie » deux séries de manuscrits bibliques d'une exécution remarquable, entre autres la Bible de Saint-Paul (voir I, 2°); il n'est pas besoin d'insister sur la gratuité de cette hypothèse. Berger parle à deux reprises de la Bible de Paris, Bibl. nat., *11504-11505* (Saint-Germain *3* et *4*) comme si elle provenait de Corbie, tout en même temps qu'il conjecture qu'elle a pu être écrite à Saint-Riquier [5]; il y a là probablement une confusion; Delisle, qui s'est occupé de ce manuscrit, dit seulement : « Cette Bible était depuis le moyen âge dans l'abbaye de Saint-Germain [6]. » De même, Coyecque place par erreur parmi les manuscrits de Corbie le célèbre manuscrit Bibl. nat., *11553* (Saint-Germain, *15*); on ignore d'ailleurs la provenance précise; Berger chercherait du côté de Lyon [7].

Par contre, il ne serait pas impossible que les deux manuscrits de Saint-Pétersbourg *Q. I. 26* et *Q. I. 31*, qui renferment les quatre évangiles (IXe siècle) [8], fussent l'un ou l'autre, sinon l'un et l'autre, des manuscrits de Corbie.

III. Calendriers et martyrologes. — Les martyrologes auraient été placés normalement dans l'une des sections postérieures, s'il n'y avait intérêt à les ranger près des calendriers.

1° *Calendriers.* — Les calendriers sont rarement des documents indépendants; leur rôle est en effet de compléter des recueils liturgiques étendus, destinés à l'année ecclésiastique, et d'en faciliter l'usage. Je ne présenterai maintenant que les plus anciens, les seuls d'ailleurs dont on puisse parler avec quelque détail, parce qu'ils sont bien connus. Les autres seront mentionnés avec les livres auxquels ils appartiennent; on aura déjà noté un psautier de Paris du XIIe siècle (ci-dessus 6°, n. 9). Aussi bien la plupart des missels et des livres d'office doivent être pourvus de calendriers; mais dans nombre de cas, nous ne sommes pas renseignés suffisamment. Il faudrait rassembler ces divers témoignages, et y ajouter ceux des martyrologes et des recueils de vies de saints, pour reconstituer le calendrier propre à Corbie et en marquer les accroissements successifs. Les fêtes les plus caractéristiques sont : sainte Bathilde (30 janvier), dédicace de la basilique de Saint-Jean-l'Évangéliste (au même jour), saint Précord (1er février) et translation (5 juin [940]), *exceptio* des reliques de saint Anschaire (1 mars [vers 1055]), saint Gérard (5 avril [canonisé en 1197]), saint Paschase Radbert (26 avril), saint Guy (15 juin), *exceptio* des reliques de saint Denys (15 juillet [après 1050]), dédicace de la basilique de Saint-Étienne (20 juillet), dédicace de la basilique de Saint-Pierre

[1] Cette dernière date d'après Berger, *op. cit.*, p. 108; la première est celle que marque l'inventaire de Delisle. — [2] *The missing fragment of the latin translation of the fourth book of Ezra*, Cambridge, 1875, avec reproduction; cf. Berger, *op. cit.*, p. 103, 374, et en dernier lieu Br. Violet, *Die Esra-Apokalypse*, 1910, p. XVII. — [3] Versets 36-106 de l'édition Violet. On suppose que la mutilation a été faite pour échapper au scandale du ℣. 105, qui pouvait paraître contraire à la doctrine de l'intercession pour les défunts : *Sic nunquam nemo pro aliquo rogabit; omnes enim portabunt unusquisque tunc iniustitias suas aut iustitias.* — [4] Ainsi Coyecque, *op. cit.*, p. 11; voir en effet Rigollot, *op. cit.*, p. 306-319, sur le Psautier de Corbie, et planches IV-VII de l'atlas. Sur le même manuscrit, cf. Berger, *op. cit.*, p. 103, 374. — [5] *Op. cit.*, p. 93 sq., 407. — [6] *Le Cabinet des manuscrits*, t. III, p. 247 sq., et pl. XXIV. — [7] *Op. cit.*, p. 65 sq.; cf. p. 408. — [8] Cf. Staerk, *op. cit.*, t. I, n. 33, 38.

(28 juillet), saint Firmin (1er septembre), dédicace de la basilique de Saint-Martin (10 septembre), saint Adalard (6 octobre), saint Gentien (11 décembre) et translation (8 mai [893]) [1].

1. Le manuscrit de Paris, Bibl. nat., *14056* (Saint-Germain *1311*), fol. 4-5, nous a conservé l'un des plus anciens calendriers latins [2]; il est malheureusement incomplet : les cinq derniers mois font défaut (à partir du 3 août). On l'appelle indifféremment férial de Corbie ou de Luxeuil. Il fait une place en effet aux abbés de Luxeuil; d'où l'hypothèse que l'original en fut apporté à Corbie par le premier abbé Theodefridus [3], ce qui reste admissible malgré la mention de saint Waldebert († 670) qui peut avoir été ajoutée par le rédacteur de notre copie. L'écriture est une onciale de la fin du VIIe ou du commencement du VIIIe siècle. Les premiers feuillets (1-3) portent des notes de comput. Krusch a supposé que le tout était extrait d'un recueil plus complet [4], d'une sorte de martyrologe, si j'entends bien, plus ou moins semblable à nos plus anciens exemplaires du Martyrologe hiéronymien. On voit sans doute l'appui que cette thèse procurerait à celle de l'origine luxovienne du *Hieronymianum;* mais dans le cas, elle ne semble pas justifiée. Il est plus raisonnable de regarder ce calendrier comme composé en premier lieu à partir d'indications proprement liturgiques, mais d'ailleurs destiné seulement à fixer le souvenir d'un certain nombre d'anniversaires dont beaucoup ne devaient pas être célébrés à Corbie; par suite, le terme « férial » ne saurait être admis qu'avec réserve. Ce calendrier de Corbie n'est réellement qu'un des prototypes de nos calendriers modernes non liturgiques; mais il est vrai que ses notices doivent avoir été empruntées pour une part aux livres liturgiques. Mabillon a connu ce texte [5], et Martène l'a édité [6], mais non sans de nombreuses fautes. Krusch l'a édité de nouveau d'une manière irréprochable [7]. Il mérite d'être reproduit ici; on devra suppléer souvent les traits d'abréviation.

[VIII]. *kl. ian. nativit. dni. salvatoris et passio Scae eugeniae virg(inis).*

VII. *kl. ian. passi. Sci. stefani. protomartyr(is).*

VI. *kl. ian. adsumptio. Sci. iohann(i)s. evang(e)-(is)tae.*

V. *kl. ian. natl. Scorum infantum.*

II. *kl. ian. Depos. Sci silvestri epi de roma. et pass. Scae columbae virg(i)n(i)s.*

kld. ian. circu(m)cisio dni ni. ihu. xpi. secundum carnem.

IIII. nons. ian. depos. Sci. machari. abb(a)t(i)s.

III. nons. ian. depos. Scae. genovevae.

Nonas. ian. In antiochia deps. Sci. Simions monachi.

VIII. ids. ian. epyphania.

Idus. ian. pectavis. depsi. Sic. helari epi.

XVII. kl. feb. deps. Sci honorati epi arelatens(is).

XXI. kl. feb. deps. Sci antonini monachi et lingonas. pass. Scorum. geminorum. Speosippi. elasippi. melasippi. leonillae. ionillae.

XV. kl. feb. deps. Scae. mariae virgin(i)s.

XIII. kl. feb. pass. Scae. agnetis virg(i)n(i)s.

VIIII. kl. feb. pass. Sci. babilli epi. cum tr(i)bus puer(is).

VIII. kl. feb. translat(i)o. Sci pauli apost(o)li.

V. kl. feb. deps. Sci. iohannis. abb(a)tis.

Nonas. feb. pass. Scae agatae. virg(i)n(i)s.

III. ids. feb. lingonas. pas. Sci. desiderii epi.

VIII. kl. mar. cathedra. Sci petri apost(o)li.

kl. mar. deps. Sci. albini. epi.

VI. ids. mar. deps. Sci. atalae. abbtis.

IIII. ids. mar. deps. Sci. gregorii papæ.

XVI. kl. aprl. deps. Sci patricii epi.

VIII. kl. aprl. pass. dni. ni. ihu. xpi. Et sci iacobi fratis dni.

IIII. nons. aprl. lussovio monasterio deps. custasii. abb(ati)s. et pass. sci. prancali.

XI. nons. aprl. mediolano. deps. Sci ambrosi epi.

XIIII. kl. mad. pass. Sci eleutherii epi.

IIII. kl. mad. pass. Sci. vitalis. mart(y)r(i)s.

kl. mad. natl. philippi. apost(o)li.

VI. nons. mad. deps. Sci. uualdeberti. abb.

X. kl. iuns. pass. Sci. desiderii epi. viennis.

V. kl. iuns. parisi(i)s. deps. Sci. germani epi.

IIII. kl. iuns. treverus. deps. Sci. maximini epi.

VI. ids. iun. deps. Sci. medardi. epi.

XIII. kl. iul. natl. Scoru(m). gervasi et prolasi mart(y)r(um).

X. kl. iul. natl. Sci. Iacobi apost(o)li et sci albani mar.

VIII. kl. iul. nati. Sci. Iohannis. baptistae.

VII. kl. iul. pas. Scoru(m). germanoru(m) iohannis et pauli.

IIII. kl. iul. Lugduno gallea. pas. Sci herenei epi.

III. kl. iul. pas. Scoru(m). apost(o)l(o)ru(m). petri. et pauli.

IIII. nons. iul. transl(a)tio corporis Sci martini epi.

XII. kl. agus. pas. Sci. victoris alexandri. deutheri epi.

X. kl. ags. pas. Sci. appolenaris epi.

IIII. kl. ags. deps. Sci. lupi. epi.

kl. agus. pas. Scoru(m) machabeorum et alibi filicis. mart(y)r(i)s. et deps. eusebii epi.

IIII. nons. ags. pas. Sci. stefani epi.

2. Les statuts d'Adalard le Vieux, dont la rédaction originale fut établie en 822, ne traitent guère que de la vie économique du monastère; ils mettent cependant à notre disposition les éléments d'un calendrier. M. Levillain a montré que nous en possédions trois rédactions [8] : la plus ancienne, composée durant la période 822-844 : Paris, Bibl. nat., *13908*, fol. 29-53 v° [9]; une autre de la seconde moitié du IXe siècle (844-900), publiée dans le *Spicilegium* de d'Achery d'après un manuscrit qui n'a pas été retrouvé [10]; la troisième du Xe siècle, renfermée dans le même manuscrit que la première, fol. 2-26 v°. Les trois rédactions nous donnent d'accord deux listes de fêtes : celle des fêtes à l'occasion desquelles les religieux recevaient une nourriture plus abondante qu'à l'ordinaire, puis celle des jours auxquels ils s'abstenaient *ab opere dominico* (c'est-à-dire des travaux « serviles »); à savoir, d'une part [11] : *Nativitas Domini, Theophania, missa dominæ Balthildæ et ipso die de ministerio camerarii, Purificatio sanctæ Mariæ, die dominica initium quadragesimæ, Cena Domini, Pascha, Ascensio Domini, Pentecoste, missa sancti Iohannis Baptistæ, sancti Petri, sancti*

[1] J'ai emprunté une partie de ces indications aux annales de dom Grenier. — [2] Cf. E. Bishop, *The Bosworth Psalter*, 1908, p. 147. — [3] Cf. Krusch, *Chronologisches aus Handschriften*, dans *Neues Archiv*, 1885, t. x, p. 93. — [4] *Ibid.* et *Neues Archiv*, 1899, t. XXIV, p. 320. — [5] Cf. *P. L.*, col. 171, n. IX (*De liturgia gallicana.*) — [6] *Thesaurus nov. anecdotorum*, 1717, t. III, p. 1591-1594; cf. p. 1547 : *Fragmentum veteris calendarii ex manuscripto Corbeiensi ante annos mille exarati.* — [7] *Neues Archiv*, 1885, t. x, p. 91 sq. J'ai établi une nouvelle copie. Sur un seul point je différerais de Krusch; on lit bien avec Martène *deutheri episcopi* (*XII kal. aug.*). On sait que De Rossi supposait cette pièce inédite; cf. *Martyrologium hieronymianum*, 1894, p. XXXIX. — [8] *Le moyen âge*, 1900, p. 335-386. — [9] Cette portion du manuscrit et la suivante (fol. 54) sont à identifier certainement avec le n. 78 du catalogue alphabétique : *Boetii musica et breviarium sancti Adalardi*, et avec le n. 256 du catalogue du XIIIe siècle : *Consuetudines sancti Adalardi et ars musica.* Peut-être même tout le manuscrit est-il visé; M. Levillain y a reconnu trois manuscrits à l'origine indépendants. — [10] Édition de 1667 (1677), t. IV, p. 1-20, et meilleure édition de De la Barre en 1723, t. I, p. 586-592 : *P. L.*, t. CV, col. 535 sq. — [11] D'après l'édition de Levillain, recueil cité, p. 253; cf. *P. L.*, t. CV, col. 537 sq.

Martini, sancti Andreæ; et d'autre part : *Nativitas Domini, sancti Stephani, sancti Iohannis, n. Innocentum, octavas Domini, sanctæ Theophaniæ, missa dominæ Balthildæ, Purificatio sanctæ Mariæ, primo die lunis in quadragesima ideo ut spatium habeant confessiones suas renovare, Cena Domini, Parasceven, Sabbato sancto, quarta feria in Pascha, Rogationes triduo, Ascensio Domini, sancti Iohannis Baptistæ, sancti Marcellini, sancti Firmini, sancti Martini, sancti Andreæ, vigilia natalis Domini, et illos dies de quatuor temporibus.* Ce sont là évidemment les solennités majeures, et il n'y a pas lieu de penser que le texte premier des statuts ait pu omettre ce chapitre. Au contraire le chapitre *De meiris in festivitatibus sanctorum* est propre aux deux dernières rédactions [1]; par suite, il ne témoigne que pour la seconde moitié du IXe siècle et pour le Xe. L'énumération est beaucoup plus complète : Nativité, Étienne, Jean, Innocents, *sancti Silvestri*, octave de Noël, Épiphanie, *octava Epiphaniæ, sanctæ Agnetis, dedicatio sancti Iohannis* et Baltildis, Purification, *sanctæ Agathæ, sancti Vedasti, sancti Gregorii, sancti Benedicti, Annuntiatio sanctæ Mariæ, Philippi et Iacobi*, Nativité de S. Jean-B., Pierre et Paul, *sancti Martini, sancti Iacobi, dedicatio Sancti Petri, dedicatio Sancti Stephani, sancti Laurentii, Assumptio sanctæ Mariæ, sancti Bartholomæi, sancti Ioannis, Nativitas sanctæ Mariæ, sancti Mathæi, sancti Mauritii*, Firmin, *sancti Michaelis, sancti Dionysii, Simonis et Iudæ, Omnium sanctorum, sancti Quintini*, Martin, *sanctæ Ceciliæ*, André, *Fusciani et Victorici, sancti Thomæ.* On notera, outre les fêtes locales, celles des apôtres qui signifient déjà la revanche du calendrier gélasien du VIIIe siècle; le *natale* de saint Maurice et la Décollation sont imputables à la même influence.

3. D'Achery a publié en 1671 un calendrier de Corbie, qu'il datait de l'année 826 [2]. Il forme aujourd'hui le manuscrit *Q. I. 56* de Saint-Pétersbourg, 10 feuillets, et peut être attribué au Xe siècle [3]. Delisle en a parlé comme s'il était inédit [4], et récemment D. Staerk en a imprimé de nouveau le texte [5]. Le manuscrit original dont il faisait partie à Corbie et à Saint-Germain (n. *686*) [6] se laisse reconstituer sans difficulté; toutes les portions de ce volume, qui était un recueil d'*ordines*, sont conservées à Saint-Pétersbourg; elles seront présentées ensemble plus loin. Ces dix feuillets venaient en dernier lieu (= fol. 146-155). Le calendrier lui-même remplit six feuillets sous le titre étrange : *Incipit ordo solaris anni cum litteris a Hieronimo superpositis, ad explorandam septimane diem et lune etatem investigandam in unoquoque die per XVIIII annos.* Cette rubrique vise la double série des lettres (A-F, A-V) notées tout au long du calendrier en regard du quantième; c'est ce système qu'elle attribue à saint Jérôme. Avec la transcription des saints du mois de décembre (fol. 6 vo) commence un cycle pascal simple (826-854), qui se poursuit au feuillet suivant, de 855 à 878, avec l'indication précise des éléments ordinaires du comput : *indictiones, epacte lunares, concurrentes, ciclus lunaris, XIIII lun. pasc., dies dom. festivitatis, luna ipsius diei;* on peut conjecturer dès maintenant que l'original du calendrier remonte au troisième quart du IXe siècle. On trouve ensuite : fol. 7 vo-9 vo, diverses règles de comput, entre autres trois morceaux intitulés : *concordationes mensium de kalendis, nonis et idibus ac diebus; argumentum ad inveniendam feriam; de temporibus anni* (c'est-à-dire les quatre-temps); fol. 10, règles d'hygiène pour chacun des mois de l'année à partir de mars : *Quid in unoquoque mense usitare oportet;* fol. 10 vo, notes sur les jours « égyptiaques » : *diebus egyptiacis oportet medicinam suspendere, hoc est a XV kal. usque in II nonas septembris*, etc. Le calendrier lui-même pourrait avoir une origine artésienne, comme l'a remarqué Delisle; au 2 janvier, en effet, on lit cet article de première main : *dedicatio ecclesiæ beatæ Mariæ in Atrab(atis).* Les additions en tout cas spécifient l'appartenance définitive à Corbie, notamment : *translatio sancti Precordii confessoris* (5 juin), *Rufini et Valerii* (14 juin), *exceptio reliquiarum sancti Dionisi cum sociis suis* (15 juillet), *Corbeia dedicatio sancti Stephani* (20 juillet), *Corbeia dedicatio sancti Petri* (28 juillet), *natale sancti Firmini episcopi* (1er septembre), *natale sancti Gratiani martyris* (23 octobre), *Gentiani* (11 décembre); l'obit de l'abbé Ratold est aussi indiqué au 14 mars. La première rédaction s'éloigne très peu, pour le fond, du *sanctorale* romano-franc du VIIIe siècle, et ce point est important. Bien plus, l'aspect liturgique de ce calendrier est si notable qu'une main du XIe siècle (au témoignage de Delisle) a marqué au bout des lignes le rit de chaque fêtes : *M, R. III, R. XII, R. N.*

4. Enfin le missel de Ratold (voir plus loin) contient aussi un calendrier (fol. 35-40) qui a été publié, tout d'abord par Martène [7], et plus récemment par Delisle [8], ignorant peut-être de l'édition du *Thesaurus.* La rédaction est du Xe siècle, comme celle du missel; mais Delisle a bien vu qu'elle se rapportait précisément à l'abbaye de Saint-Vast d'Arras, dont les patrons sont mentionnés en capitales rouges. Au contraire, une série d'additions adapte le document à l'usage de Corbie, tout de même que dans le cas du calendrier de Saint-Pétersbourg; ces additions d'ailleurs paraissent à peu près contemporaines de la transcription : *depositio sancti Precordii confessoris* (1er février), *translatio corporis sancti Viti martyris ad novam Corbeiam* (10 mars), *translatio corporis sanctæ Balthildis reginæ* (17 mars), *Ambianis civitate depositio sancti Honorati episcopi* (16 mai), *Corbeia translatio sancti Precordii confessoris* (5 juin), *natale sancti Carilephi presbiteri* (1er juillet), *Corbeia exceptio reliquiarum sancti Dioni(s)i* (15 juillet), *Corbeia monasterio dedicatio sancti Stephani martyris* (20 juillet), *Corbeia dedicatio sancti Petri apostoli* (28 juillet). Si l'on examine pour lui-même le calendrier foncier, on constate sans peine qu'il est beaucoup plus proche des bréviaires hiéronymiens que le précédent, c'est-à-dire plus étendu et moins liturgique; très peu de fêtes du calendrier de Saint-Pétersbourg sont absentes de celui-ci, tandis que beaucoup d'autres sont marquées, tirées sans doute des passionnaires et des martyrologes. Une main du XIe siècle a noté selon le même système que précédemment le degré liturgique de certaines solennités (de février à juillet).

2° *Martyrologes.* — Le catalogue du XIIIe siècle indique deux martyrologes (n. *341-342*), l'un d'eux doublé de *Vite Patrum.* Nous pouvons aujourd'hui signaler six manuscrits dont la nature est suffisamment déterminée; les trois premiers appartiennent à la classe des martyrologes hiéronymiens, les trois autres à celle des martyrologes historiques (Adon) :

1. Paris, Bibl. nat., *12410*, fol. 4-16, XIIe siècle (dans un recueil d'homélies) : Martyrologe hiéronymien, l'un des trois manuscrits qui forment la famille de Fontenelle; on suppose que l'archétype du groupe a

[1] Levillain, *ibid.*, p. 362; *P. L.*, t. CV, col. 544 sq. — [2] *Spicilegium*, t. X, p. 130-142, cf. p. 15 sq.; et éd. de 1723, t. II, p. 64-66. — [3] Voir le fac-similé de Staerk, *op. cit.*, t. I, pl. XXV. — [4] *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, 1886, p. 392 sq. — [5] *Ibid.*, p. 205, 213. Il sera toujours prudent néanmoins de se reporter à la description de Delisle. — [6] Cf. Delisle, *ibid.*, p. 394 sq. — [7] *Thesaurus nov. anecdotorum*, 1717, t. III, p. 1593-1604, cf. p. 1547 : *Antiquum calendarium Corbeiense.* — [8] L. Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, p. 345-360; cf. p. 189 sq.

été rédigé en Neustrie vers le milieu du VIIIe siècle [1]. Le texte du manuscrit de Corbie a été publié par d'Achery [2], et collationné de nouveau par De Rossi, qui le désigne par la lettre *C* [3]. De Rossi a institué une comparaison avec le fragment du manuscrit de Névelon (ci-dessous n. 4) et conclu que la recension de Corbie ne remontait guère au delà de 950 [4]. Duchesne a fait le relevé de toutes les mentions propres à *C* concernant la France [5]; il remarque que la plupart se rapportent à des fêtes particulières soit au monastère de Corbie soit au diocèse d'Amiens, cependant que plusieurs sont relatives à des églises assez distantes, à Évreux par exemple dont on voit les noms de trois évêques; il se pourrait donc que le texte de *C* ait quelque lien avec cette région. On notera : *Corbeia monasterio dedicatio basilicæ S. Iohannis evangelistæ* (30 janvier), *obiit Ratoldus abbas bonæ memoriæ* (15 mars), *Corbeia monasterio translatio corporis b. Gentiani martyris* (8 mai), *Corbeia translatio corporis S. Præcordii conf.* (5 juin), *Corbeia monasterio dedicatio basilicæ b. Stephani protomartyris* (20 juillet), *Corbeia monasterio dedicatio basilicæ S. Petri apostoli* (28 juillet), *Corbeia monasterio dedicatio basilicæ S. Martini pontificis* (2 septembre), *Corbeia monasterio dedicatio basilicæ domni Albini et Marcellini episcoporum* (21 septembre), *Corbeia monasterio depositio Teofridi abbatis* (9 octobre), *in Gallia depositio S. Gratiani martyris* (23 octobre), *Gentiani* (11 décembre).

2. Paris, Bibl. nat., *12260*, IXe siècle : Martyrologe hiéronymien abrégé (précédant le Pastoral de saint Grégoire). Il a été édité concurremment par le bollandiste Du Sollier (1714) [6] et par dom Martène (1717) [7]. De Rossi s'est convaincu de sa dépendance par rapport au type précis du manuscrit *C* [8] et a consigné un certain nombre de ses variantes dans l'*apparatus* de l'édition de 1893 (= *Corb.*).

3. Paris, Bibl. nat., *13220*, fol. 196 sq., Xe siècle : « bréviaire » hiéronymien faisant partie d'un manuscrit de Saint-Martial, mais dérivé d'un exemplaire du martyrologe de Corbie; De Rossi l'a dénommé pour cette raison *Breviarium Corbeiense* [9]. Il est incomplet pour le mois d'août, mais plus développé pour le reste que le précédent.

4. Paris, Bibl. nat., *17767*, 197 feuillets, XIIe siècle [10] : fol. 1, chartes et actes pour Corbie, constitutions et statuts monastiques (addition du XIIIe siècle); — fol. 11 à 133, martyrologe de Névelon, accompagné d'un obituaire très court pour chacun des mois : au commencement figure un moine faisant à saint Pierre l'hommage d'un livre, avec cette inscription écrite au XIIIe siècle : *In nomine sancte et individue Trinitatis. Ego frater Nevelo, huius sancti cenobii Corbeiensis alumnus, in sancto habitu constitutus, sed conscientiæ sarcina utcumque prægravatus, hunc libellum, propriis sumptibus elaboratum et propria manu prout potui descriptum, obtuli Domino et patrono nostro beatissimo Petro apostolo, id ab omnibus hunc lecturis adipisci estuans, ut tam suis quam et omnium sanctorum precibus apud clementiam conditoris mei venium obtineant et quicumque nostrorum hunc præ manibus tenuerint, nostræ pusillanimitatis exemplo, ad decorem et provectum huius sanctæ Ecclesiæ quantumcumque valuerint id idem non reticescant* [11]. Dom Quentin a établi que Névelon n'était qu'un copiste, non le rédacteur d'un martyrologe particulier [12]; le texte est celui de la deuxième famille d'Adon, autrement dit de la recension auxerroise d'Adon, qui se définit « une combinaison perpétuelle du [martyrologe] d'Adon (première édition) et de celui d'Usuard [13]; » il est vrai que Névelon a ajouté quelques notices pour le diocèse d'Amiens, mais ces mentions « ne dépassent pas la mesure de ce qu'ajoutent d'ordinaire au fonds commun les copistes locaux [14]; » — fol. 134, rubriques des offices et notice sur les associations de Corbie; — fol. 134 v°, règle de saint Benoît, avec un frontispice représentant « frère Névelon » aux pieds de saint Benoît; — fol. 167, obituaire de Corbie, avec additions du XIIIe siècle; en fait, le texte est repris des notices nécrologiques comprises dans le martyrologe de Névelon [15]; — fol. 185, liste des épîtres et des évangiles pour l'année ecclésiastique; — fol. 193, fragment de martyrologe hiéronymien (du 10 juillet au 23 décembre), que De Rossi a étudié [16]; Névelon l'a fait suivre de cette explication : *Quicumque lector hic legerit, hoc deesse non ignorantia noverit Nevelonis scriptoris, qui pro animæ suæ remedio scripsit, sed detruncatione folii exemplaris. Qui vero alio reppererit hoc quod hic deest, huic pagine caritatis amore inserere procuret. Quicumque nos tenes sive legis, scito domnum Nevelonem nos ad hoc scripsisse ut nos adiungamur libro de capitulo ab eodem Nevelone conposito;* puis une prière pour les morts, et cette dernière recommandation du copiste : *O lector memento Nevelonis, qui prout potuit ad compendium legentium nec(non) caritate scripsit. Amen.*

5. Paris, Bibl. nat., *17768*, 156 feuillets, XIIIe siècle [17] : fol. 1-3, pièces diverses; — fol. 4-42, autre exemplaire de la deuxième famille d'Adon [18], avec « peintures curieuses mais grossières [19]; » — fol. 42 v°, liste d'associés (addition du XIIIe siècle); — fol. 44-104, obituaire de Corbie; — folio 104, bulles et pièces diverses; — fol. 107, évangiles de l'année; — fol. 123, règle de S. Benoît, transcrite par un moine nommé Hélie [20]; — fol. 153, liste des évêques d'Amiens jusqu'à Thibaut († 1204), et liste des anniversaires des abbés : *Hec sunt Corbeie pastorum nomina prisce* [21].

6. Paris, Biblioth. nat. *17770*, 248 feuillets, XIIIe-XVIe siècle [22] : fol. 1, abrégé de la deuxième famille d'Adon [23], avec peintures, écrit par Henri de Naours en 1304; — fol. 55, règle de saint Benoît; — fol. 100 v°, évangiles de l'année; — fol. 128, obituaire de Corbie; — fol. 189, associations pieuses de Corbie; — fol. 196 v°, liste des évêques d'Amiens jusqu'à Guillaume de Mâcon († 1308); fol. 1937 v° obits des abbés [24]; — fol. 199, règlement liturgique en français, de la fin du XIVe siècle; — fol. 201, autre obituaire du XIVe siècle; — fol. 210, traduction de la règle de saint Benoît en dialecte

[1] Cf. Duchesne, *Martyrologium hieronymianum*, 1893, p. XLIV. — [2] *Spicilegium*, 1661, t. IV, p. 617 sq.; 1723, t. II, p. 1 sq.; de là dans l'édition des œuvres de S. Jérôme par Vallarsi, t. XI, p. 473 sq., et *P. L.*, t. XXX, col. 449 sq. — [3] Troisième colonne de l'édition de 1893. — [4] *Ibid.*, p. XI-XIII. — [5] *Ibid.*, p. XIII-XIV. — [6] *Acta sanctorum*, jun. t. VII, p. 31-37 (éd. Palmé, t. VI, p. 810-817) : *Martyrologium Corbeiense minus*, d'après une copie remise par d'Achery à Papebroch en 1661. — [7] *Thesaurus non. anecdotorum*, 1717, t. III, p. 1571-1588; cf. p. 1545 : *Antiquum Corbeiensis monasterii martyrologium*. — [8] *Martyrologium hieronymianum*, p. XXV sq. — [9] *Ibid.*, p. XXVI. — [10] Je décrits principalement d'après A. Molinier, *Les obituaires français au moyen âge*, 1890, p. 202 sq.; cf. p. 55 sq. — [11] Cf. H. Quentin, *Les martyrologes historiques*, 1908, p. 677; voir aussi Delisle, *Le Cabinet des manuscrits*, t. II, p. 118 (notice sur Névelon, dans laquelle sont rapportées les différentes souscriptions du manuscrit), et De Rossi, *Martyrologium hieronymianum*, p. XII. — [12] Quentin, *ibid.*, p. 677 sq.; cf. p. 467; voir au contraire, *Histoire littéraire*, t. VIII, p. 590 sq. — [13] Quentin, *ibid.*, p. 475 sq. — [14] *Ibid.*, p. 678; dom Grenier, *op. cit.*, p. 295 sq., dit plus. — [15] Sur cet obituaire, cf. Grenier, *ibid.*, p. 296 sq. — [16] *Op. cit.*, p. XII sq. — [17] Cf. Molinier, *op. cit.*, p. 203, qui donne par erreur la cote *17769*. — [18] Cf. Quentin, *op. cit.*, p. 467. — [19] Cf. Molinier, *loc. cit.* — [20] Cf. Delisle, *Le Cabinet des manuscrits*, t. II, p. 114. — [21] Voir Levillain, *Examen critique des chartes... de l'abbaye de Corbie*, qui publie p. 319-321; cf. p. 317 sq.; il paraît que les rédacteurs du *Gallia christiana*, 1751, t. X, col. 1265 sq., se sont servis du même document. — [22] Cf. Molinier, *op. cit.*, p. 203. — [23] Cf. Quentin, *op. cit.*, p. 468. — [24] Cf. Levillain, *op. cit.*, p. 318 sq.

picard; — fol. 223, traité latin contre les détracteurs de cette règle, du début du XIVe siècle [1].

IV. Liturgie de la messe. — 1° *Missels.* — Avant de décrire les trois missels de Corbie des IXe et Xe siècles, il convient d'accorder une mention à deux témoins plus anciens, et fort importants, dont on ignore la provenance précise, mais que leur caractère paléographique autoriserait à mettre en relations, voire directes, avec le monastère de Corbie; je veux parler du *Reginensis lat. 316* dont la rédaction onciale (de la fin du VIIe siècle approximativement) a reçu près d'un siècle plus tard plusieurs additions en écriture de Corbie (fol. 2 v° et 45 v°-46 v° [2]), et du fragment Douce *f. 1* d'Oxford qui consiste en quatre feuillets également rédigés conformément au type *b* de Corbie, mais d'une main plus rude, un peu plus ancienne, apparemment, que celle des additions du manuscrit de la bibliothèque Vaticane [3]. On sait que l'un et l'autre appartiennent à la tradition liturgique gélasienne : le *Reginensis* est notre seul exemplaire de l'ancien missel gélasien [4], et probablement le plus précieux monument de la liturgie latine que nous possédions; le fragment Douce est le reste d'un missel gélasien du VIIIe siècle, qui devait peu différer des cinq ou six manuscrits de cette recension qui nous sont parvenus. Delisle s'était contenté de marquer l'origine française du *Reginensis*, qui a d'ailleurs passé par les mains de Petau [5] : « l'empire des Francs » est nommé dans la prière litanique du vendredi saint, et la série des saints du *Communicantes* énumère après Côme et Damien : *Dionysii, Rustici et Eleutherii, Helarii, Martini, Agustini, Gregorii, Hieronimi, Benedicti.* Depuis lors on a surtout pris garde à la mention de saint Denis et de ses compagnons, pour conclure de là à la possibilité d'une attache avec l'abbaye de Saint-Denis; la donnée n'est pourtant pas très ferme, et elle n'empêcherait pas de penser que ce missel ait appartenu réellement au monastère de Corbie. Quant au fragment Douce, qui a été détaché de la reliure d'un livre imprimé (Douce 306), on n'a aucune indication touchant sa provenance, et il est assurément opportun de noter son caractère graphique qui a échappé à M. Wilson [6].

Nous devons à Corbie la conservation de trois sacramentaires grégoriens que dom Hugues Ménard a employés pour son édition du *liber sacramentorum S. Gregorii* (1642) [7], et dont les noms reviennent sans cesse dans les études liturgiques : le sacramentaire de Rodrade, le sacramentaire de Saint-Éloi, le sacramentaire de Ratold; il est nécessaire de les faire connaître avec quelque précision :

1. Paris, Bibl. nat., *12050* (Saint-Germain, *592-286*), 248 feuillets, 310 × 240, du IXe siècle (après 853), avec additions du Xe : sacramentaire dit de Rodrade [8].

Fol. 1-2 v° (addition du Xe siècle) : messes, la plupart gélasiennes, *sanctorum Emerentiani et Macharii martirum* (23 janvier), *sancti Prxiecti martyris* (25 janvier), de la conversion de saint Paul (*eodem die*) *sancti Matthiæ apostoli* (24 février), *sancti Marci euvangelistæ* (25 avril), *sanctorum Mauricii Exsuperii Candi atque Victoris* (22 septembre). — Fol. 3-16 v° (addition du Xe siècle) : index des différents morceaux qui composent l'*antiphonale missarum*, et pour autant l'un de nos plus anciens témoins de l'antiphon ire dit grégorien [9]. — Fol. 16 v°-18 (addition du Xe siècle) : série de messes gélasiennes complétant celle du début : *sanctæ Sotheris* (10 février), *sanctorum Zotici Erenei et Iacincti* (10 février), *sanctorum Valentini Vitalis Feliculæ et Zenonis* (14 février), *sanctæ Iulianæ* (16 février), *sanctorum* (sic) *Perpetuæ et Felicitatis* (7 mars), *sancti Leonis papæ* (14 avril), *sanctorum Nerei Achillei et Pancratii* (12 mai), *sanctorum Primi et Feliciani* (9 juin), *sanctorum Basi[li]dis Cirini Naboris et Nazari* (12 juin), *vigilia sanctorum martirum Iohannis et Pauli* (25 juin), *sancti Felicis* (29 juillet), *sancti Magni* (19 août), *sancti Rufi* (27 août), *sancti Prisci* (1er septembre), *sancti Gorgoni* (9 septembre), *sanctorum Marcelli et Apulei* (7 octobre). — Fol. 18 v°-19 : inscription de Rodrade à l'adresse des prêtres qui se serviront de son sacramentaire, composé à l'occasion de son ordination par Hilmérade, évêque d'Amiens, le 4 mars 853 [10] : *Ego Rodradus, misericordia Dei indigens, victus Hilmeradi antistitis iussionibus, vinctusque episcopalis auctoritatis excommunicationibus, IIII nonas martii, sacerdotalis ministerii trepidus suscepi officium, anno incarnationis Dominicæ DCCCLIII, indictione I, epacta VII, concurrente VII, termino paschali IIII kalendas aprilis. Quicumque hanc ordinationis meæ adnotatiunculam legeris, et per hunc codicem dominici corporis consecrationem recitaveris, tuis quæso precibus adiutus, dicatum Christo exhibere sacerdotium et supernæ visionis consequi merear bravium.*

Hunc ego Hrodradus, sanctorum indignus alumnus,
Composui librum, Christi sub honore dicandum
Officiis sacris agni dum victima digni
Relligione pia sacram mactatur ad oram;
Qui licet indignus meritorum dote bonorum
Destituar, noxæ nimio sub pondere vilis,
Saltem huius studui doni pietate placere
Altithrono regi, ferimus quo iudice cuncti
Pro merito nostro mercedis præmia dignæ.
Te quoque suppliciter, Christi benedicte sacerdos,
Codicis istius frueris qui forsitan usu,
Inter sacrorum sollemnia sis memor ipse
Posco mei, precibusque Deum mihi conciliato,
Obsequio cuius cælestia munera libas.

Les deux pièces sont en onciales rouges, et contenues

[1] On se tromperait en attribuant à l'abbaye même de Corbie trois autres martyrologes qui ont fait partie du fonds de Corbie : le manuscrit de Paris, Bibl. nat., *12583*, du XIIe siècle, renferme un martyrologe d'Adon analogue à nos n. 4 et 5 (cf. Quentin, *op. cit.*, p. 467), mais il a été fait pour le prieuré Saint-Laurent d'Heilly, de l'ordre de Saint-Augustin (cf. Molinier, *op. cit.*, p. 204), prieuré qui a fourni au moins cinq manuscrits à la bibliothèque de Corbie (cf. Delisle, *op. cit.*, p. 125, n. 4); de même le manuscrit Bibl. nat., *13747*, présente un abrégé de la seconde famille d'Adon, rédigé pour une abbaye Saint-Nicolas de l'ordre de Saint-Augustin, au diocèse d'Amiens (probablement), cf. Molinier, *op. cit.*, p. 204, et Quentin, *op. cit.*, p. 468; enfin le manuscrit *460* d'Amiens est, au témoignage de Coyecque, *Catalogue général des manuscrits*, t. XIX, p. 221, un exemplaire du martyrologe d'Usuard qui provient d'une abbaye de femmes de Groningue. — [2] Voir Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, pl. IV, de l'atlas (= fol. 46°); de même Ehrle-Liebært, *Specimina codicum latinorum Vaticanorum*, 1912, pl. XX. Pour le reste, cf. Traube-Lehmann, *Vorlesungen und Abhandlungen*, t. I, p. 237 (n. 290). — [3] Voir le fac-similé de H. A. Wilson, *The gelasian sacramentary*, 1894, en regard de p. 1.; et cf. E. A. Loew, *Sudia palæographica*, 1910, p. 36; W. M. Lindsay, *The old scriptt of Corbie*, 1912, p. 10; S. Tafel, dans *Revue Charlemagne*, 1912, t. II, p. 105 sq.; A. Wilmart, dans *Revue bénédictine*, 1913, t. XXX, p. 439. — [4] Mais voir maintenant *Revue bénédictine*, *ibid.*, p. 437-450. — [5] *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, p. 67. — [6] *Op. cit.*, p. LVII sq. — [7] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 15 sq. (*Sancti Gregorii papæ opera*, 1705, t. III). — [8] Cf. Ménard, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 17-20; Delisle, *op. cit.*, p. 122-126 (n. XXII), et *Le Cabinet des manuscrits*, t. III, p. 257; E. Bishop, dans *Journal of theological studies*, 1903, t. IV, p. 417, 421; H. Netzer, *L'introduction de la messe en France sous les Carolingiens*, 1910, p. 93 sq. Voir plus haut (I, 2°) au sujet de la décoration; on trouvera un fac-similé dans l'atlas du *Cabinet des manuscrits*, pl. XXVII, 2 (= fol. 106), pour ne rien dire de ceux du *De re diplomatica* et du *Nouveau traité*. — [9] M. Netzer, *op. cit.*, p. 283-354, en marque les variantes par rapport à l'index similaire du sacramentaire de Saint-Amand et Saint-Denis. Bibl. nat., *2291*. — [10] J'emprunte le texte à Delisle, *Mémoire*, p. 123, et *Le Cabinet des Manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. II, p. 120 sq.

dans un encadrement, ainsi que les premières pages qui suivent (jusqu'au fol. 23 inclusivement). — Fol. 19 v°-201 v°, le sacramentaire avec son supplément, sous le titre régulier : *Incipit liber sacramentorum de circulo anni expositus a sancto Gregorio papa romano.* Le corps du sacramentaire est compris dans les feuillets 19 v°-102 r°, conforme au manuscrit typique de Muratori (*Reginensis 337*) : canon, prières des ordinations, oraisons du cycle; toutefois quelques pièces relevées soigneusement par M. E. Bishop [1] manifestent la persistance de l'influence gélasienne; la différence la plus importante est l'addition de la messe gélasienne pour l'Invention de la Croix, tout à la fin du recueil grégorien (fol. 101 v°)[2]. Le supplément suit au complet (fol. 102 r°) : préface *Hucusque*, cent quarante-cinq articles, recueil des préfaces avec son en-tête (*Hæc studiose prescripta*, fol. 153 v°), recueil des bénédictions (fol. 190 r°). — Fol. 201 v°-248 : supplément propre au sacramentaire de Rodrade, qui se décompose à peu près ainsi : prières pour les ordinations (fol. 201-204); messes votives *de Trinitate, de sapientia*, etc. (fol. 205-207); messes pour la vigile et la fête de la Toussaint, messe *in festivitate evangelistarum* (fol. 208-209); messe pour des occasions variées comme celles qu'on voit à la fin du troisième livre du *Gelasianum* : par exemple *pro elymosinis, pro concilio, de fructibus novis, de sterilitate terræ* (fol. 210-216); messes pour les défunts (fol. 217-219); messes propres pour les fêtes [3], dérivées principalement de la revision gélasienne (fol. 220-228) : vigile de l'Épiphanie, *Mariæ et Marthæ* (19 janvier), chaire de saint Pierre (22 février), *in pascha annotina, Eufemiæ* (13 avril), *Iuvenalis* (3 mai), Invention de la Croix (reprise de la messe du fol. 101 v°) [4], *natale S. Benedicti* (11 juillet), *in octabas sancti Benedicti* (18 juillet), *Iacobi* (25 juillet), *ad sanctum Petrum ad vincula catenas eius osculando* (1er août), *Machabæorum* (1 août), *octabas S. Laurentii* (17 août), *Bartholomæi* (24 août), *Augustini* (28 août), *passio S. Iohannis* (29 août), *missa propria sancti Cypriani* (14 septembre), *Mathæi* (20 et 21 septembre), *Lucæ* (18 octobre), *Simonis et Iudæ* (27-28 octobre), *oct. S. Andreæ* (7 décembre), *Thomæ* (21 décembre); messes du commun des saints (fol. 228-233); nouvelle série de messes pour des occasions spéciales (fol. 234-242), en particulier pour la vigile et la fête de saint Benoît *de eius transitu* (20 et 21 mars), pour la fête de saint Denis et de ses compagnons (9 octobre); collection d'*apologiæ sacerdotis* (fol. 243-245); enfin un *ordo ad visitandum et inungendum infirmum* (fol. 246-248). A noter aussi deux additions du xe siècle : une *benedictio ignis* (fol. 245 v°), et un fragment d'oraison pour la fête de saint Philibert (20 août : fol. 248 v°). — On ne saurait mieux apprécier le missel qui vient d'être décrit que par ces mots de M. E. Bishop [5] : « *Rodr.* est à certains égards le plus intéressant et le plus instructif des anciens sacramentaires grégoriens. Il n'est pas la production d'un scribe officiel, ni il n'a été écrit pour quelque église solennelle, ni il ne représente les besoins (imaginaires ou non) d'un jeune lévite, élevé depuis l'enfance dans la routine d'une école cathédrale et arrivé au moment de recevoir l'ordre de la prêtrise et d'user du missel lui même pour la première fois. Rodrade était un homme d'âge mûr, et apparemment dans l'aisance; s'il était un laïque ou un clerc depuis longtemps dans les ordres qui hésitait à se charger de la responsabilité du sacerdoce, on ne sait; mais on sait qu'il était un homme dont les scrupules ne pouvaient être vaincus que par l'exercice d'une extrême pression de la part de son évêque : *victus Hilmeradi antistitis iussionibus et vinctus episcopalis auctoritatis excommunicationibus*, comme il dit lui-même... La partie additionnelle (fol. 201 v°-248) montre comment les prières et formulaires qu'une longue habitude avait rendus chers au clergé franc revinrent en usage au ixe siècle accrus encore, et elle permet d'apprécier ce qu'une personne dévote comme Rodrade, qui avait accepté le fardeau du ministère sacré avec crainte et tremblement, jugeait nécessaire en 853 pour son accomplissement, dans la mesure où le missel était en cause. »

2. Paris, Bibl. nat., *12051* (Saint-Germain, *782-165*), 273 feuillets, 304 × 240, du xe siècle (plutôt que du ixe) [6] : sacramentaire dit de saint Éloi [7]. On lit en effet au dos du volume une inscription du xiiie siècle environ qui le définit expressément : *Missale sancti Eligii.* Ménard a pensé que l'évêque de Noyon avait possédé un missel dont le nôtre serait une copie plus ou moins modifiée [8]. On a proposé depuis diverses explications moins inacceptables [9]; la meilleure est sans doute celle de Grenier : ce livre aurait « servi de missel à l'église paroissiale de S. Eloy de Corbie [10]. » L'*Eligianus* est un document bien connu, sinon toujours bien compris. Le croyant plus ancien que tous les autres missels qu'il avait à sa disposition, Ménard l'a imprimé en entier en 1642 et l'a présenté comme le véritable sacramentaire grégorien [11]. Cette erreur, que les éditeurs bénédictins de S. Grégoire ont contribué à accréditer [12], a eu, comme on a dit, pour résultat *of involving the whole subject of the early Roman liturgy in confusion and darkness, and making it for subsequent inquirers a region ubi sempiternus horror inhabitat* [13]. Nous voyons encore aujourd'hui les effets de cette fatale méprise, d'autant plus regrettable que la rare érudition de Ménard lui a permis d'ajouter au texte une série d'annotations de première valeur. Le sacramentaire de Ménard demeure pour certains auteurs le sacramentaire grégorien ou romain par excellence [14], alors qu'il n'est proprement qu'une déformation du missel d'Hadrien, l'un des exemplaires dans lesquels se manifeste en France, à partir de la fin du ixe siècle, ce que j'ai déjà appelé la revanche du missel gélasien du viiie siècle, jadis écarté par l'entente de Charlemagne et du pontife romain [15]. — Fol. 1 v°-2 (addition du xie siècle) : messe pour la translation de saint Gentien (8 mai), qui se réfère à l'usage même de Corbie, comme le montre la collecte : *Deus qui beatum Gentianum martyrem tuum ineffabili provisione patronum nobis destinatum tribuisti, da quæsumus ut, sicut hodierna die te auctore venerabile eius meruimus suscipere corpus, ita ad tuam impetrandam misericordiam intercessorem habere mereamur quem filii tui domini nostri martyrem læti suscepimus.* — Fol. 3-5 (autres additions de la même main que précédemment) : *Oratio interim dum Sanctus canitur* avec des recommandations *pro elimosinariis nostris et pro his quoque qui mihi consanguinitate vel familiaritate iuncti habentur et pro cunctis sanctæ Dei Ecclesiæ fidelibus seu etiam pro fidelibus defunctis qui in libello mei scripti memorantur;* suit un texte du canon, où

[1] *Journal of theological studies*, t. iv, p. 418 sq. — [2] *Ibid.*, p. 419. — [3] Je ne puis certifier l'intégrité de ma liste, qui repose principalement sur les indications comparatives de Netzer, *op. cit.*, p. 131 sq. — [4] Sur cette messe, cf. E. Bishop, *loc. cit.*, p. 417, n. 1; p. 419, n. 2. — [5] Voir le texte anglais, *Journal of theological studies*, t. iv, p. 416 sq. — [6] Cf. Delisle, *Mémoire*, p. 178, au sujet de la date proposée par Ménard, *P. L.*, t. lxxviii, col. 15 sq. — [7] Sur ce missel, voir avant tout Ménard, *Ibid.*, col. 25-240; Delisle, *op. cit.*, p. 175-178 (n. 14) et Netzer, *op. cit.*, p. 106 sq. — [8] *P. L.*, *Ibid.*, col. 15 sq. — [9] Cf. Delisle, *op. cit.*, p. 175 sq. — [10] *Histoire de la ville... de Corbie*, t. i, p. 160. — [11] Cf. *P. L.*, t. lxxviii, col. 13 sq. (Dédicace à Richelieu), et 15 sq. (Préface). — [12] *Ibid.*, col. 9 sq. — [13] Cf. E. Bishop, *loc. cit.*, t. iv, p. 423. — [14] Par exemple, Netzer qui le prend pour type, *op. cit.*, p. 131 sq. — [15] Cf. *Rev. bénédictine*, 1913, t. xxx, p. 63 sq.

l'on remarquera : la rédaction du *Memento* des vivants (*Memento Domine famulorum famularumque tuarum omnis congregationis sancti Petri apostoli omniumque propinquorum meorum et quorum elemosinas suscepimus seu qui mihi confessi sunt necnon et quorum nomina super sanctum altare tuum scripta habentur et omnium circumastantium*, etc.); les noms des saints du *Communicantes* (*Cosme et Damiani, Hilarii, Martini, Benedicti, Gregorii, Amandi*); enfin la formule *Memento mei* [1] intercalée entre le *Supplices* et le *Memento* des défunts [2]. — Le sacramentaire remplit aujourd'hui tout le reste du volume (fol. 6-273); il y avait à la fin, précédemment, des additions dont on ne trouve que le début, à savoir la première messe : *de sancta Trinitate die dominico* (fol. 273 v°). « L'exécution matérielle du volume est très soignée,... cependant un peu grossière [3] » : les premiers feuillets sont écrits en minuscule d'argent (fol. 6 v°-7) ou d'or (fol. 8-11) sur pourpre, et ornés de grandes initiales (fol. 6 v°, 7 v°, 8 v°); la suite offre des initiales en rouge ou en vert le plus souvent, en or aux passages les plus importants, plus rarement en argent. Le titre, qui nous est devenu familier, avait beaucoup frappé Ménard : *In nomine Domini. Hic liber sacramentorum de circulo anni expositus a sancto Gregorio papa romano editus ex autentico libro bibliothecæ cubiculi scriptus.* L'ordonnance des prières est fort simple; cette simplicité voulue est précisément un des traits de l'*Eligianus*, un de ses modernismes : la pure tradition carolingienne a été abandonnée parce que trop compliquée, trop respectueuse du passé, au gré du compilateur. 1° *L'ordo missæ* est cependant maintenu en tête (fol. 6-11). On notera les saints du *Communicantes* : *Cosmæ et Damiani, Hilarii, Martini, Augustini, Gregorii, Hieronimi, Benedicti*, et ceux du *Libera nos : Andrea necnon et beato Stephano protomartyre tuo;* en outre, l'omission du *Memento* des défunts [4]. — 2° Le cycle annuel qui vient ensuite (fol. 12-162) s'étend de la vigile de Noël à la fête de saint Thomas, incluant les dimanches après l'Épiphanie (III-VI), placés après la fête de sainte Agathe (5 février), et les dimanches après l'octave de Pâques (I-IV), placés entre la fête de saint Urbain (25 mai) et les féries des Rogations. On voit dès ici que le Supplément grégorien est fondu pour une part avec le corps de l'ancien sacramentaire. Mais cette fusion va beaucoup plus loin : chaque messe est pourvue immédiatement de sa « préface » et de sa « bénédiction », et pour autant la seconde et la troisième partie du Supplément disparaissent, assimilées au cycle. D'autre part, de nombreux emprunts ont été faits au missel gélasien : soit de simples oraisons, à savoir pour les messes communes aux deux recueils gélasien et grégorien, soit des messes entières propres au gélasien. J'indiquerai parmi ces dernières celles du *sanctorale : Conversio S. Pauli* (25 janvier), « *S. Proiecti* » (eodem die), *Cathedra S. Petri* (22 février), *Inventio S. Crucis* (3 mai), *Primi et Feliciani* (9 juin), *Basilidis Cyrini Naboris et Nazarii* (12 juin), *Iacobi* (25 juillet), *Bartholomæi* (24 août), *Augustini* (28 août), *Decollatio S. Ioannis Baptistæ* (29 août), *Adriani* (8 septembre), *Matthiæ* (20-21 septembre), *Lucæ* (18 octobre), *Simonis et Iudæ* (27-28 octobre), *Thomæ* (21 décembre). Ce sont là, avec les quatre messes de saint Mathias (24 février), de saint Marc (25 avril) et de la Toussaint (21 octobre et 1er novembre), toutes les messes propres pour les fêtes des saints qui sont en surcharge du calendrier grégorien de la fin du VIIIe siècle. Le rédacteur a fait preuve, dans l'espèce, d'une certaine retenue, que la richesse des missels d'Amiens et de Saint-Amand, par exemple, qui sont contemporains, rend assez sensible. — Le reste équivaut, mais non sans additions, à la matière du Supplément non encore employée : 3° *Ordo* de la dédicace des églises avec les messes afférentes (fol. 162 v°); 4° commun des saints (fol. 176), suivi de la bénédiction des vierges; 5° messes pour les dimanches après la Pentecôte [II-XXVII] et avant Noël [V-I] (fol. 192) ; 6° oraisons et messes pour des circonstances variées, et messes des défunts (fol. 217 v°); 7° formules des ordinations et *apologiæ* (fol. 246); 8° *ad visitandum infirmum;* 9° quelques messes votives supplémentaires. Pris pour ce qu'il est réellement, c'est-à-dire un exemplaire modernisé et interpolé de la recension carolingienne, ce missel du xe siècle, probablement du commencement du xe siècle, ne manque pas d'intérêt : il manifeste particulièrement ce besoin du changement, cette instabilité que l'histoire de la liturgie permet de constater si souvent comme un mal endémique; sur nombre de points, il annonce les réformes plus récentes. Il n'était pas indigne d'être imprimé; au lecteur averti la savante édition de Ménard rend les meilleurs services.

3. Paris, Bibl. nat., *12052* (Saint-Germain, *587-287*), 284 feuillets (cotés A-G et 1-277), 324 × 262, de la seconde moitié du xe siècle : sacramentaire dit de Ratold, ou de Saint-Vast et Corbie [5]. L'abbé Ratold (972-986) est commémoré dans le calendrier (voir plus haut III, 1°, n. 4) au 15 mars, au moyen de ce distique (fol. 36) :

Abbatis domni stat mentio sancta Ratoldi,
Istum qui fecit scribere quippe librum.

Mais il ressort aussi de la composition du même calendrier, comme nous avons déjà vu, que le volume était destiné tout d'abord à l'abbaye de Saint-Vast. Ratold aura donc pu l'acquérir pour Corbie et l'adapter aux besoins de sa communauté. La décoration est des plus modestes, comportant seulement des initiales vertes et rouges. Les feuillets préliminaires *A-E* offrent une table qui comprend trois cent trente-quatre chapitres : *In nomine Domini nostri Iesu Christi incipiunt capitula libri sacramentorum anni circuli.* Le commencement (fol. *F* v°-31 : cap. I-XXXIX) est formé principalement par un *ordo* de la dédicace de églises (fol. *F* v°), un *ordo* pour la consécration d'un

[1] Voir le texte de cette prière dans Netzer, *op. cit.*, p. 238. — [2] Cf. L. Canet, *Revue des bibliothèques*, 1911, t. XXI, p. 391 sq., sur la place de ce *Memento* personnel. — [3] Cf. Delisle, *op. cit.*, p. 178, 176; j'emprunte encore à Delisle ce qui suit. — [4] Cf. Ménard, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 280 (note 70), et Canet, recueil cité, p. 391. — [5] Cf. Ménard, *ibid.*, col. 19, et maintes fois dans les notes col. 263 sq.; Mabillon, *De re diplomatica*, l. V, tab. 12, n. 2; Grenier, *op. cit.*, p. 216 sq.; Delisle, *Le Cabinet des manuscrits*, t. III, p. 274 sq., et pl. XXXI, 5 (= fol. 92), et *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, p. 188-190 (n. LVI); Ebner, *Quellen und Forschungen*, 1896, p. 397; Cagin, *Te Deum ou Illatio*, 1907, p. 226 sq. (sur l'oraison de fraction de l'*ordo* pascal); Netzer, *op. cit.*, p. 110 sq. et 206 sq.; Canet recueil cité, p. 386 (sur le canon). J'indique tout de suite la série des pièces imprimées intégralement par Ménard : la messe pascale (*Appendix* : *P. L.*, t. LXXVIII, col. 239-243, et cf. *Notæ* 929-996, col. 542 sq.; de même Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. I, c. IV, ordo XI, éd. 1788, p. 202-204); l'*ordo* pour le couronnement des rois (*Appendix* : *ibid.*, col. 255-261, et cf. *Notæ*, 1077-1133, col. 568 sq.; de nouveau Netzer, *op. cit.*, p. 266-278); la cérémonie du *Mandatum* (*Notæ*, n. 282, col. 325 sq.; cf. d'autre part Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti*, 1707, t. IV, p. 689); les oraisons *in agenda mortuorum* (*Notæ*, n. 680 : col. 468 sq.); la litanie pour l'ordination (*Notæ*, n. 74 : col. 485; d'autre part Netzer, *op. cit.*, p. 117 sq.); une partie des prières pour la bénédiction de l'évêque (*Notæ*, n. 758 : col. 499 sq., et 782 : col. 507 sq.); le rituel de l'extrême-onction (*Notæ*, n. 923 : col. 524 sq.). Netzer a aussi publié l'*ordo* pour la semaine sainte, et diverses autres pièces, *L'introduction de la messe*, p. 114 sq., 252-258.

évêque (fol. 13 v°) un *ordo*, pour le sacre d'un roi (fol. 23) et diverses bénédictions, entre autres une *benedictio ferri* (31 v°); d'autres bénédictions : *seminis, ad cervisam vel vini*, etc. (fol. 32-33) paraissent avoir été ajoutées au recueil primitif, l'index ne les mentionnant pas. Suit le calendrier dont nous avons parlé (fol. 35-40) : *Martyriologium sive compotum* (cap. XL); puis la *missa sancti Præcordii confessoris* (fol. 41) qui témoigne de l'adaptation du missel de Saint-Vast au monastère de Corbie et la *benedictio candelarum in Purificatione sanctæ Mariæ* (fol. 42 v°). Fol. 44 : *In nomine Domini incipit liber sacramentorum de circulo anni a sancto Gregorio papa romano editus;* c'est en effet le début traditionnel du sacramentaire grégorien avec l'*ordo missæ* (fol. 44-48 : cap. XLI). M. Canet a fait remarquer récemment que le texte du canon semblait n'être pas homogène : la première partie (*Te igitur, Memento, Communicantes*) a été écrite sur trois feuillets qui doivent avoir remplacé la rédaction primitive. Cette substitution est sans doute possible, mais probablement elle n'importe guère, puisqu'on lit encore le nom de saint Amand au *Communicantes : Hilarii, Martini, Benedicti, Gregorii, Amandi*. Deux autres noms sont notés en marge : *Remigii, Nicasii*. Les noms *Eupropia, Agna, Cæcilia* ont été pareillement ajoutés au *Nobis quoque*, et, paraît-il, par la main qui a transcrit les prières des feuillets adventices. M. Canet a relevé aussi l'addition *venerandæ nativitatis* dans l'anamnèse, la prière *Memento mei* en marge du *Memento* des défunts, et dans le texte de ce dernier le grattage sur lequel ont été écrits les mots *et eorum nomina*, remplaçant peut-être ceux-ci : *fratrum congregationis nostræ*. Les cap. XLII-CCCXXXIV (fol. 49 sq.) répondent aux messes du cycle annuel, parmi lesquelles celles des dimanches sont intercalées, et à la série des différentes messes votives et des messes pour les défunts, qui représentent le reliquat de l'ancien supplément, pour le reste augmenté de bien des manières. On peut noter l'*ordo ad dandam pænitentiam* au début du carême, les cérémonies d'ordination au samedi de la première semaine, la bénédiction des palmes au dimanche du même nom, l'*ordo* pour les jours saints, enfin la curieuse messe pascale que Ménard a le premier fait connaître. Le sanctoral est remarquablement développé. Voici les fêtes qui ont été admises dans le calendrier grégorien [1] : *Genovefæ* (3 janvier), *Mariæ et Marthæ* (19 janvier), *Conversio S. Pauli, Præiecti* (25 janvier), *Vedasti* (6 février), *Cathedra S. Petri* (22 février), *Benedicti* (21 mars), *Eulberti* (21 mars), *Inventio S. Crucis* (3 mai), *vigilia SS. Gervasii et Protasii* (18 juin), *translatio S. Martini* (4 juillet), *S. Benedicti* (10-11 juillet), *in octabas S. Benedicti* (18 juillet), *Praxedis* (21 juillet), *Apollonaris* (23 juillet), *Iacobi* (25 juillet), *Cucuphatis martyris* (25 juillet), *Samsonis* [*et Paterni*] (28 juillet) [2], *Germani* (31 juillet), *Machabæorum* (1er août), *oct. S. Laurentii* (17 août), *Magni* (19 août), *Symphoriani* (22 août), *Bartholomæi* (24 août), *Augustini* (28 août), *Passio S. Iohannis* (29 août), *Mathæi* (20-21 septembre), *Mauricii* (22 septembre), *Hieronimi* (30 septembre), *Vedasti* (1er octobre), *Dionysii* (8-9 octobre), *oct. S. Dionysii* (15 octobre), *Lucæ* (18 octobre), *Simonis et Iudæ* (27-28 octobre), *Omnium sanctorum* (31 octobre et 1er novembre), *vig. S. Cæciliæ* (21 novembre), *oct. S. Andreæ* (7 décembre), *Damasi* (11 décembre), *Thomæ* (21 décembre). La plupart de ces messes, comme on le voit, sont gélasiennes; celles de l'ancien fonds cependant restent fidèles à la tradition grégorien, ne plus du moins que dans le cas du missel de Saint-Éloi. Le missel de Ratold nous offre donc une nouvelle image du progrès liturgique, toujours sous la même influence plus ou moins active; et l'on conclura que les trois missels romains de Corbie font voir assez exactement chacun à sa date — au milieu du IXe siècle, au début du Xe, vers la fin du Xe — la fortune de l'ancien missel gélasien concurremment avec l'implantation définitive du missel grégorien.

D. Grenier mentionne deux autres missels de Corbie qu'il dit être peu différents du missel de Ratold : l'un à Saint-Germain sous le n. *288*, l'autre demeuré à Corbie sous le n. *53* [3]. Ce dernier est aujourd'hui le manuscrit *155* d'Amiens, dont la notice suit immédiatement (n. 4). L'autre s'identifie avec le manuscrit *11589* de la Bibliothèque nationale, un sacramentaire du Xe-XIe siècle que distinguent plusieurs messes en l'honneur de saints bretons, saint Gudwal (4 juin), saint Samson (28 juillet), saint Malo (15 et 16 décembre). Mais il reste à établir que ce volume vient réellement de Corbie. Delisle se contente de marquer qu'il a été composé pour une église du nord de la France où les saints bretons étaient particulièrement honorés, et conjecture, à partir de la messe pour la translation de saint Corneille (15 mars), qu'il servait au XIIe siècle à l'église de Saint-Corneille de Compiègne [4].

Les missels du fonds de Corbie que nous avons encore à indiquer se trouvent tous à Amiens, sauf le missel-bréviaire et le recueil de Flixécourt (n. 9 et 10) :

4. Amiens, *155*, 158 feuillets, XIe siècle : missel à l'usage de Corbie. Le début (fol. 1-23) est étranger au volume primitif, au jugement d'E. Coyecque [5]; ce serait, d'après Grenier, un *ordo* pour le service divin [6]. Fol. 127-128, *benedictiones candelarum, cinerum, palmarum; orationes pro iter agentibus seu pro peregrinis*, etc. Fol. 138-158, psautier abrégé.

5. Amiens, *154*, 255 feuillets, XIIe siècle : missel à l'usage d'Amiens (?) [7]. Fol. 1-6, calendrier, où l'on relève ces articles : *B. Adalardi abbatis* (2 janvier), *translatio S. Firmini* (10 janvier), *inventio S. Firmini* (13 janvier), *Vedasti et Amandi* (6 février), *transitus S. Firmini* (1er septembre), *Bertini abbatis* (5 septembre), *Geremari abbatis et confessoris* (24 septembre). Fol. 67 v°-68, litanies. Fol. 138 v° et 139 v°, miniatures du canon : le Christ en gloire encadré par les symboles des évangélistes dans des médaillons circulaires; le Christ en croix, encadré de même par les figures de quatre personnages tenant des phylactères (peut-être les prophètes).

6. Amiens, *156*, 395 feuillets, XIIIe siècle (1289) : missel de Jean du Candas, prévôt de Corbie. Fol. 1-6, calendrier. Fol. 272, cette souscription : *Frater Johannes de Candas, tunc prepositus ecclesie Corbeiensis, fecit fieri hoc missale anno Domini M° CC° octuagesimo nono per manum Girardi de Ambianis, scriptoris : orate pro eo*. Le cérémonial (obituaire) d'Étienne de Conty relate en effet que *dompnus Johannes du Candas, monachus huius loci, pro obitu suo dedit nobis duo missalia de magno altari et missalia de cappella Sancti Luciani, cum pluribus aliis libris* (Bibl. nat., *12892*, fol. 277 v°) [8]. Le ms. *156* d'Amiens sera l'un des deux missels destinés à l'autel majeur.

7. Amiens, *157*, 242 feuillets, XIIIe siècle : missel à l'usage de Corbie. Fol. 25, *in depositione beati Adalardi;* fol. 28 v°, *in die Balthildis reginæ*. Fol. 109 v°-110, miniatures du canon : Christ en croix, couronnement de la Vierge [9]. Fol. 185, *ordo ad visitandum infirmum*.

[1] Avec la même réserve que pour la liste des fêtes propres à Rodrade. — [2] Les bollandistes ont publié la *propria missa sancti Samsonis*. Cf. *Acta sanctorum*, édit. 1868, jul. t. VI, p. 591; voir aussi Netzer, *op. cit.*, p. 121. — [3] *Op. cit.*, p. 218. — [4] *Mémoire*, p. 246 sq. (n. XCVII). — [5] Toutes ces notices sur les manuscrits d'Amiens sont empruntées à son catalogue, p. 69 sq. Elles devraient sans doute être complétées. — [6] *Loc. cit.* — [7] C'est l'attribution de Coyecque; mais la notice n'exclut pas l'appartenance immédiate à Corbie. — [8] Cf. Delisle, *Le Cabinet des manuscrits*, t. II, p. 126. — [9] Cf. Higollot, *op. cit.*, p. 383, et pl. XXII (couronnement de la Vierge).

8. Amiens, *162*, fol. 55-112, XIVe siècle : missel incomplet de la fin; les miniatures du canon sont du XVIIe siècle, et on y lit (fol. 33-34) des additions du même temps : *pro subsidio christianorum contra turcos, pro subsidio regis catholici contra turcos.*

9. Paris, Bibl. nat., *11522*, XIe ou XIIe siècle : missel-bréviaire analogue au type signalé par Ebner [1], la messe prenant sa place au milieu de l'office; au début, l'*ordo missæ*; fol. 90, les litanies avec saint Gentien, saint Adalard, sainte Bathilde; fol. 200, l'office des saints Fuscien, Victoric et Gentien. Ces données permettent l'attribution au monastère de Corbie [2].

10. Paris, Bibl. nat., *13222*, XIIIe siècle (1275) : bréviaire et missel de Jean de Flixécourt, qui a souscrit en ces termes : *Ad honorem locius Trinitatis et perpetue ac gloriose virginis Marie et beatorum apostolorum Petri et Pauli et omnium sanctorum quorum corpora et reliquie in hac Corbeiensi ecclesia continentur, compositus est liber iste a fratre Iohanne de Flissicuria anno ab incarnatione Domini MCCLXXV. Quem qui furatus fuerit seu maliciose abstulerit anathema sit, et cum Iuda traditore Domini et cum Iuliano apostata, cum hiis etiam qui dixerunt Domino Deo : Recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus, in districti iudicii die recipiat porcionem. Fiat, fiat. Amen* [3]. Voir plus loin pour l'histoire de la relique *Prima sancti Petri*, histoire racontée par ce même Flixécourt et dont on a ici le texte (fol. 122).

Le manuscrit de Paris, Bibl. nat., *12314*, XVe siècle, renferme une messe du Nom de Jésus (fol. 69), à la suite de *Meditationes* tirées des œuvres de saint Augustin, saint Anselme et saint Bernard.

2° *Antiphonaires.* — Quelques mots d'abord sur le chant et sur les plus anciennes pièces notées qu'on a signalées dans des manuscrits de Corbie. On a fait récemment état d'un passage de la « chronique de Corbie » rapporté par Gerbert [4]; il est donné à l'année 986, date de la mort de Ratold : *Sub iis temporibus incœptus est novus modus canendi in monasterio nostro per flexuras et notas, per regulas et spacia distincta(s), meliusculum dinumerando quam antea agebatur : nam nullæ regulæ extabant in libris antiphonariorum et graduum ecclesiæ nostræ.* De là on devrait conclure que l'invention de la portée musicale est à placer vers la fin du Xe siècle [5]. Malheureusement, ce texte qu'on dit si précieux est fort suspect, ou plutôt sa valeur est nulle, si, comme on a tout lieu de supposer, il est emprunté à la chronique du XVIe siècle d'Antoine de Caulaincourt, official de Corbie [6]. Nous avons d'ailleurs quelques spécimens de la notation employée à Corbie vers le Xe siècle, et celle-ci n'est pas différente de la notation ordinaire de la même époque. Ménard et Mabillon ont fait connaître l'hymne neumée du sacramentaire de Ratold pour le *Mandatum : Tellus ac æthra iubilant* (Chevalier, *Repert. hymnol.* 20271) [7]. Grenier se réfère en outre à la bénédiction des fonts du missel de Saint-Éloi [8]. Ces deux livres présentent d'autres morceaux notés ou accentués, et rien de cela n'est remarquable. Il en faut dire autant des exemples relevés par le P. Thibaut dans quelques manuscrits de Saint-Pétersbourg [9]. L'un de ces manuscrits est l'épistolier du IXe siècle que je ferai connaître tout à l'heure et dont on nous garantit la provenance de Corbie; les leçons des fol. 15-16 pour les fêtes de saint Étienne, de saint Jean et des Innocents ont reçu des neumes-accents [10]; encore faudrait-il savoir à quelle époque remontent ces signes.

La table des anciennes de la messe ajoutée dans le sacramentaire de Rodrade équivaut, comme nous avons dit, à un antiphonaire du Xe siècle. On a ensuite à inscrire :

1. Paris, Bibl. nat., *18010*, XIIe siècle (peintures) : graduel, incomplet, comprenant le temporal et le sanctoral (jusqu'au répons-graduel pour la fête de sainte Agnès) [11].

2. Paris, Bibl. nat., *12275* (manuscrit du Xe siècle renfermant principalement l'Exposition de Bède *in Samuelem prophetam*) : les gardes sont des fragments d'un graduel du XIIe siècle.

3. Paris, Bibl. nat., *13373* (recueil du IXe siècle) : les gardes proviennent d'un graduel du XIIe siècle.

4. Amiens, *176*, 86 feuillets, XIVe siècle : *Liber mutilatus quem nos vulgo vocamus Graduale, cum lectionibus ad missam* (titre ajouté au XVIIe siècle).

5. Amiens, *177*, 95 feuillets, XVIIe siècle : *Graduale ecclesiæ Corbeiensis pro festis solemnioribus primæ classis et primi ordinis per totum annum concurrentibus. Scribebat Corbeiæ D. Jacobus Mahot, congregationis Sancti Mauri monachus, MDCLXXVIII.* Les messes *de tempore* remplissent la première partie : Noël, Épiphanie, jeudi saint, samedi saint, Pâques, Ascension, Pentecôte, *Corpus Christi;* les messes *de sanctis*, la seconde partie : *Adelhardi, Bathildis*, Purification, *S. Benedicti, in translatione S. Benedicti*, Pierre et Paul, *SS. Reliquiarum*, Assomption, Dédicace, Toussaint, *SS. Gentiani Fusciani et Victorici.* On voit ainsi ce qui subsistait au XVIIe siècle de l'ancien sanctoral propre au monastère de Corbie.

3° *Lectionnaires.* — Ce titre désigne seulement deux livres, l'un et l'autre du IXe siècle, un évangéliaire conservé à Amiens et un épistolier conservé à Saint-Pétersbourg. Mais on devra tenir compte aussi de plusieurs manuscrits déjà mentionnés : voir II, 4°, n. 6, et 5°, n. 4-6; III, 2°, n. 4-6.

1. L'évangéliaire d'Amiens *172* (*liber euvangeliorum*), 93 feuillets, IXe siècle (les 11 premiers feuillets ajoutés au XIe siècle), n'est pas plus explicitement décrit.

2. L'épistolier est mieux connu grâce au catalogue de D. Staerk, qui ne donne pas beaucoup moins qu'une édition [12]: Saint-Pétersbourg, *Q. I. 16* (Saint-Germain *842*), 168 feuillets, IXe siècle (et probablement, du commencement du IXe siècle) [13]. On peut le définir, abstraction faite des retouches postérieures, un épistolier romano-franc du VIIIe siècle adapté au missel du IXe [14]. Au commencement (fol. 1 v°-3), quelques leçons qui paraissent être des additions : *in nat. S. Agnetis, S. Benedicti, in Purificatione S. Mariæ, in Cathedra S. Petri;* puis le début régulier avec la fausse lettre de saint Jérôme (fol. 4-5 : *Incipit prologus libri comitis sancti Hieronimi presbiteri missus ad Contantium*) [15], et les *capitula* au nombre de CLXXV (fol. 6-9). Une main plus récente a ajouté deux mor-

[1] *Quellen und Forschungen*, 1896, p. 162 : Bibl. Casanatense, *cod. 1907*, s. XI in. — [2] Je dois l'indication de ce manuscrit à D. G. Beyssac qui l'a identifié; c'est lui qui date XIe siècle, Delisle marque XIIe. — [3] Cf. Delisle, *ibid.*, p. 117. — [4] *De cantu et musica sacra*, 1794, t. II, p. 61. Il est clair que Mabillon a eu le même passage sous les yeux en rédigeant ses *Annales*, 1707, t. IV, p. 36. — [5] Cf. P. Wagner, *Neumenkunde*, 1905, p. 142. — [6] Cette chronique est conservée à Amiens, manuscrit *524*. — [7] Voir les références à la note concernant le missel de Ratold. — [8] *Op. cit.*, p. 161, 218. Grenier a dû employer lui aussi la chronique de Caulaincourt; il fait chorus avec Mabillon et Gerbert, ad ann. 986. — [9] *Monuments de la notation ekphonétique et neumatique de l'Église latine. Exposé documentaire des anciens manuscrits de Corbie, de Saint-Germain-des-Prés*, etc., *conservés à la Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg*, 1911, XVI-120 p. Voir à ce sujet D. Beyssac, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1912, t. XIII, p. 703 sq. — [10] *Ibid.*, p. 35 sq.; cf. Staerk, *op. cit.*, t. I, pl. XXI; t. II, pl. LX. — [11] Je dois ce détail à une communication de D. G. Beyssac. — [12] *Op. cit.*, t. I, p. 135-151 (n. LIV), et pl. XXI; t. II, pl. LX. — [13] Cf. *Revue bénédictine*, 1913, t. XXX, p. 56, 58. — [14] *Ibid.*, p. 63 sq., 68. — [15] Staerk a imprimé de nouveau cette pièce; voir le texte de d'Achery, *P. L.*, t. XXX, col. 487 sq.

ceaux, fol. 10-11 r° : une prière contre les déprédateurs (*In spiritu humilitatis et animo contrito ante sanctum altare tuum... Visita nos in tua pace. Amen*), où l'on notera cette phrase qui vise Corbie : *Ecclesia tua hec, Domine, quam priscis temporibus fundasti et in honore beatissimi apostolorum principis Petri et aliorum sanctorum sublimasti, sedet in tristitia;* une formule de malédiction dont on a des répliques [1] (*Ex auctoritate Dei omnipotentis Patris et Filii et Spiritus Sancti, sancte Dei Genitricis Virginis Marie et beatorum apostolorum Petri et Pauli omniumque sanctorum, et sanctorum canonum ac nostri monasterii excommunicamus, anatematizamus et a consortio tocius christianitatis sequestramus malefactores istos quos pro suo reatu hic denotamus in publico... nisi ad emendationem et satisfactionem venerint. Amen, fiat, fiat*) [2]. Les leçons suivent (fol. 11 v°). Je relèverai d'une part la série des fêtes qui composent le *sanctorale*, et de l'autre la série des messes votives; le propre du temps, qui sert de cadre aux fêtes des saints d'un terme de l'année à l'autre, ne diffère pas du type connu. On a seulement les fêtes suivantes à partir de Noël : *Stephani, Iohannis, Innocentum, Sebastiani, Agnis et Agathæ, Iohannis Baptistæ* (*vig.*), *Petri* (*vig.*), *Pauli* (*vig.*), *oct. Apostolorum, Iacobi, Felicitatis, Laurentii* (*vig.*), *Adsumptio, Bartholomei, Passio S. Iohannis, Nativitas S. Mariæ, Exaltatio S. Crucis, Mathei* (*vig.*), *Michahelis, Simonis et Iudæ* (*vig.*), *Andree* (*vig.*); elles nous maintiennent dans l'*ordo* gélasien du VIIIe siècle. Au commun des saints succède cette série bien agencée (*capitula* CLV-CLXXV) : *in ordinatione diaconorum, presbiterorum, episcoporum; in iciunio de natale pape; in dedicatione ecclesiæ, oratorii; in adventu episcopi; ad sponsam benedicendum, in benedictione vidue que fuerit castitatem professa; in letania tempore belli, in die belli; in sterilitate pluviæ, pro ubertate pluviæ; in adventu iudicum, contra iudices male agentes, contra episcopos male agentes; ad proficiscendum in itinere; ad missam votivam, pro infirmo, in agenda mortuorum.* Le reste est supplémentaire, et pour une part plus récent : 1° *in Inventione S. Crucis, in natale S. Petri de cathedra, in vigiliis omnium apostolorum, in die passionis Sci Iohannis Bapt., item in Nativitate S. Mariæ, in nat. S. Mauricii, nat. S. Iacobi* [25 juillet] : les *capitula* ne mentionnent pas ces titres; 2° plusieurs leçons dont on nous dit qu'elles ont été ajoutées : *Dominica ante septuagesimam si necesse fuerit, sancte Crucis*, et pour les défunts (sans titre).

V. Liturgie de l'office. — Les quatre antiphonaires de Corbie rapportés de Rome vers 827 par l'abbé Wala ne sont plus qu'un souvenir : *tria volumina de nocturnali officio et quartum quod solummodo continebat diurnale*, comme nous apprend (en 832) Amalaire, qui les eut entre les mains et les compara avec les livres de Metz [3]. L'un des « nocturnaux » portait ce titre : *In nomine Domini nostri Iesu Christi incipit responsoriale de circulo anni temporibus ter beatissimi et apostolici domni Adriani papæ per indictionem septimam*, et cette souscription : *Hoc opus summus reparat pontifex dominus Adrianus sibi memoriale per sæcla* [4]; c'était par suite un des exemplaires représentant la revision de l'antiphonaire par le pape Hadrien en 783, peut-être le manuscrit typique; et l'on comprend la plainte de Grégoire IV, lorsque l'évêque de Metz lui demandait de la part de Louis le Pieux un antiphonaire (en 831) : *Antiphonarium non habeo quem possim mittere filio meo domino imperatori, quoniam hos quos habuimus Wala quando iunctus est huc legatione aliqua abduxit eos hinc secum in Franciam* [5]. Une étude serrée du *liber de ordine antiphonarii* permettrait sans doute de préciser la physionomie de l'antiphonaire d'Hadrien [6]. Quant au reste, nous donnerions volontiers pour un seul des volumes de Wala tous les livres d'office que Corbie nous a laissés.

1° *Bréviaires et livres d'heures :*

1. Paris, Bibl. nat., *13221*, XIIe siècle : bréviaire de Corbie.

2. Amiens, *115*, 370 feuillets, XIIe siècle : bréviaire noté à l'usage de l'église de Corbie. Fol. 1, propre du temps; fol. 167, *officium nove sollempnitatis corporis Iesu Christi, celebrande singulis annis feria quintâ post octabas Pentecostes;* fol. 173, calendrier, où figurent saint Adalard, sainte Bathilde, saint Nicolas, saint Fuscien, saint Vast, saint Amand, saint Ratbert, saint Riquier, saint Wandrille, saint Omer, saint Firmin, saint Léger; fol. 176, oraisons; fol. 179, psautier, suivi des cantiques et des litanies (fol. 204); fol. 205, commun des saints; fol. 243, propre des saints; la fin manque. Plusieurs feuillets ont été ajoutés aux XIIIe et XIVe siècles; d'autres ont disparu.

3. Amiens, *116*, 327 feuillets, XIVe siècle (1394) : bréviaire d'Étienne de Conty, selon cette note (fol. 278) : *Magister Stephanus de Contiaco, decretorum doctor, monachus et officialis Corbeye, fecit fieri istud breviarium de sanctis ad usum ecclesie Corbeye, tam in littera quam in nota, per manum Iohannis Galet de Ambianis clerici, anno ab incarnacione eiusdem Domini millesimo CCC^mo nonagesimo quarto, cum magnis laboribus et expensis; ideo supplicans humiliter omnibus de cetero cum devocione legentibus vel cantantibus horas suas canonicas in eo ut rogent Deum cordialiter pro eo. Amen.* Le psautier est en tête, mais incomplet du commencement (jusqu'au psaume LXVII, 17); suivent les litanies; au fol. 33, le titre : *Breviarium sanctorum secundum usum ecclesie Corbeiensis ordinatum per magistrum Stephanum de Contyaco...* (c'est-à-dire conformément à ses instructions); fol. 138-143, addition de la seconde moitié du XVe siècle : *in festo Visitationis beate Marie virginis.*

4. Amiens, *117*, 431 feuillets, XIVe siècle : bréviaire à l'usage de Corbie. Fol. 1, *responsoria de Trinitate;* fol. 1 v°, *dominica prima post octabas Pentecostes ad vesperas :* il paraît s'ensuivre qu'un premier volume (Amiens *118* ?) renfermait le propre du temps de Noël à la Pentecôte. Fol. 95, calendrier, qui mentionne : *Adalardi abbatis, XII lectiones* (2 janvier), *Balthildis regine principalis, XII lectiones* (30 janvier), *translatio Gentiani martyris* (8 mai), *elevatio Adalardi abbatis* (10 octobre); fol. 101, psautier; fol. 197-199, litanies. Suit, autant qu'on peut voir, le propre des saints. Fol. 427, addition du XVe siècle : *in Visitatione beate Marie virginis ad vesperas* (incomplet de la fin).

5. Amiens, *118*, 431 feuillets, XIVe siècle : bréviaire à l'usage de Corbie, peut-être la première partie du n° précédent; les dimensions sont en effet sensiblement les mêmes. Fol. 1-6, calendrier; fol. 279 v°-280, litanies.

On joindra à ces bréviaires les deux manuscrits qui complètent la classe des missels (voir IV, 1°, n. 9 et 10).

6. Amiens, *187* (du XVIe siècle) : les six feuillets de garde proviennent d'un antiphonaire du XIIIe siècle.

7. Amiens, *121*, 348 feuillets, XIVe siècle : diurnal à l'usage de Corbie. Fol. 7-15, calendrier : *Adalardi abbatis* (2 janvier), *Balthildis reginæ* (30 janvier), *Vedasti et Amandi* (6 février), *Geraldi abbatis* (5 avril), *Roberti abbatis* (26 avril), *Firmini episcopi* (25 sep-

[1] Cf. Gerbert, *Monumenta ecclesiæ Germaniæ*, t. II, p. 117. — [2] Ces deux morceaux dans Stuerk, *Les manuscrits latins du Ve au VIIIe siècle conservés à la Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg*, p. 137 sq. — [3] *Liber de ordine antiphonarii*, Prol., *P. L.*, t. CV, col. 1243 *a*. — [4] *Ibid.*, col. 1246 *c*. — [5] *Ibid.*, col. 1243 *b*; cf. t. LXVIII, col. 1303 *c-d*. — [6] Voir les intéressantes remarques de M. E. Bishop, dans S. Wanner, *Histoire du bréviaire*, 1905, t. I, p. 409 sq.

tembre). Les premiers et derniers feuillets (1-6, 346-348) portent des additions des xve et xvie siècles.

8. Amiens, *122*, 372 feuillets, xve siècle (1466) : diurnal de Florimond Coulon, selon cette note (fol. 208 v°) : *Anno Domini millesimo quadragesimo* (sic) *sexagesimo sexto frater Floremundus Coulon hunc librum fieri fecit propriis sumptibus et expensis per manum Iohannis Debin, supplicans omnibus ut que sunt Cezaris in eo Cezari reddentibus Deum devote orent pro eo dicendo Pater noster, Ave maria.* Fol. 110-121, calendrier; fol. 168 v°-172, litanies. Les derniers feuillets (369-372) portent des additions du xvie siècle.

9. Amiens, *198*, 175 feuillets, xive siècle : heures en latin, avec un calendrier en français (fol. 1-23); à la fin, « le quinze joies Notre-Dame » (fol. 168), et « les regards de Dieu » (fol. 172). Six feuillets présentent des miniatures; sept autres qui devaient être pareillement décorés ont disparu.

10. Amiens, *200*, 164 feuillets, xve siècle : heures en latin, avec un calendrier en français (fol. 1-12); au fol. 17, écus de Créquy et d'Albert. Le volume est orné de trente-cinq miniatures [1].

11. Paris, Bibl. nat., *18034*, xvie siècle (vers 1530) : heures d'Antoine de Caulaincourt, official et cellerier des eaux de l'abbaye de Corbie († 1536).

12. Amiens, *205*, 189 feuillets, xvie siècle : recueil de prières privées. Fol. 1, oraisons; fol. 13, *hore de passione Domini nostri Iesu Christi, composite a devoto doctore S. Bonaventura;* fol. 63, *oratio devotissima ad Christum : Pulcherrime et misericordissime Domine*, etc.; fol. 65, *hore de compassione B. Marie virginis, ab eodem S. Bonaventura edite;* fol. 108, *hore de sancta Cruce;* fol. 131, *psalterium religiosorum;* fol. 167 v°, *Salve regina, ordinatum per S. Bonaventuram doctorem seraphicum;* fol. 176 v°, *oratio devotissima ad Christum : O constantissime et fortissime athleta*, etc.; fol. 178, *oratio B. Petri de Luxemburgo cardinalis : Deus pater qui creasti mundum et illuminasti*, etc.

13. Amiens, *139*, 226 feuillets, xviie siècle : *liber seu potius collectio omnium orationum necnon etiam capitulorum tam de sanctis quam de tempore, suis temporibus suoque ordine dicendorum, ad insignem celeberrimi nobilissimique Corbeye cenobii usum;* fol. 3-8, calendrier [2].

14. Amiens, *192*, iii feuillets et 354 pages, xviie siècle (1689) : *Proprium ordinis sanctissimi patris Benedicti ad usum domini Petri Flament, presbyteri et cœnobitæ benedictini, in quo continentur præcipuæ festivitates ordinis cum officiis propriis ex sacra Scriptura desumptis;* fol. 1-22, calendrier.

2° *Lectionnaires.* — Ces manuscrits sont insuffisamment décrits, de même les homéliaires; il n'est donc pas impossible que tel manuscrit attribué à l'une de ces deux classes appartienne réellement à l'autre.

1. Paris, Bibl. nat., *12046*, xiie siècle : lectionnaire (d'après l'inventaire de Delisle).

2. Amiens, *143* et *142*, 189 et 236 feuillets, xiie siècle : parties d'un lectionnaire; le premier volume (143) s'étend de l'Avent à la fête de la Purification, d'après Coyecque; l'autre, de la fête de saint Jean devant la Porte Latine à l'Avent; si ces indications sont exactes, il faudrait supposer une partie intermédiaire pour le Carême. Coyecque fait remarquer que le recueil est postérieur à 1173, puisqu'il contient la légende de S. Thomas de Cantorbéry (143, fol. 117 v°) [3].

3. Amiens, *146*, 159 feuillets, xiie siècle : lectionnaire (d'après Coyecque), du mardi de la troisième semaine de l'Avent au vingt-troisième dimanche après la Pentecôte (par suite de lacunes au commencement et à la fin).

4. Amiens, *147*, 173 feuillets, xiie siècle : lectionnaire (d'après Coyecque), de l'Avent à l'office de la dédicace d'une église.

5. Amiens, *195*, fol. 214-232, xive siècle : lectionnaire complétant le pontifical de Corbie (voir plus loin).

6. Amiens, *153*, 287 feuillets, xve siècle (1405) : lectionnaire d'Étienne de Conty, selon cette note, (fol. 271 v°) : *Magister Stephanus de Conty, de Ambianis natus, decretorum doctor, monachus et officialis Corbeye, fecit scribere istum lectionarium per manum Amioti Aubri, nati Anthisiodorensis diocesis, in anno incarnacionis Domini millesimo quadringentesimo quinto; ideo rogat quatinus omnes studentes vel legentes cum devotione pro temporibus presentibus vel futuris in eo, ut rogent Deum cordialiter pro eo. Amen.*

7. Paris, Bibl. nat., *12273* (exposition de *titulis psalmorum* attribuée à Bède, du ixe siècle, = n. 104 du catalogue du xiiie siècle) : les feuillets de garde contiennent des leçons pour la Toussaint.

8. Paris, Bibl. nat., *13768* : manuscrit du xiie siècle dont Névelon a copié plusieurs cahiers, entre autres le récit de la translation et l'office de saint Nicolas (fol. 5) : *Hanc gloriosam translationem amici Dei Nicholai archiepiscopi frater Nevelo, misericordia Dei indigens, prout potuit, ad commodum legentium scripsit, unde pleno et magno corde exorat ut quisquis hanc legerit dicat : Anima fratris Nevelonis omniumque legentium et omnium fidelium defunctorum requiescant in pace* [4]; suivent des homélies (fol. 25) [5].

9. Paris, Bibl. nat., *12082*, fol. 41-58, xiie siècle : leçons pour la fête de la Nativité de Notre-Dame, complétant le rituel de Corbie du xiiie siècle : *quædam lectiones matutinorum infra octavas festi Nativitatis sanctæ Mariæ.*

3° *Homélies et sermons.* — Le catalogue du xiiie siècle indique plusieurs titres qu'on ne peut identifier :

Quædam lectiones de evangeliis (27).
Sermones de ecclesiasticis officiis et alia (129).
Expositiones evangeliorum (130).
Expositiones evangeliorum (132).
Expositio super quedam evangelia (206).
Omelie (251 [2]).

Nous avons, d'autre part, les manuscrits suivants (mais voir la remarque concernant les lectionnaires) :

1. Paris, Bibl. nat., *11699*, xe siècle : homélies.

2. Paris, Bibl. nat., *11700*, xiie siècle (1179), avec peintures : recueil d'homélies copié par Jean le Borgne, selon cette note (fol. 169 v°) : *Scriptus est liber iste a Iohanne scriptore et monoculo, in illo anno quo rex Philippus, filius Ludovici regis, inunctus est* [6].

3-6. Paris, Bibl. nat., *12406*, *12407*, *12408*, *12409*, tous du xiie siècle : homélies. — Voir aussi ci-dessus, n. 8.

7. Amiens, *69*, fol. 129-184, xiie siècle : partie d'homéliaire, de l'Avent à l'Épiphanie; le commencement du manuscrit est rempli par une copie des homélies de saint Grégoire sur les évangiles; au fol. 1, fragment d'*ordo* sur les lectures liturgiques, du xie siècle : *In septuagesima cantatur et legitur In principio, id est Eptaticum Moysi*, etc.

8. Amiens, *144*, 250 feuillets, xiie siècle : partie d'homéliaire, de l'Avent à Pâques, et d'ailleurs incomplète.

9. Amiens, *151*, 167 feuillets, xive siècle : partie d'homéliaire de Pâques à la fête de la dédicace; on lit sur le feuillet de garde antérieur cette note (de dom Le Michel ?) datée de 1638 : *in hoc codice homiliarum,*

[1] Cf. Coyecque, *Catalogue*, p. 91, qui donne le détail. — [2] Le volume renferme vingt et une miniatures « de très mauvaise exécution, » dont Coyecque indique la suite : *ibid.*, p. 64. — [3] *Catalogue*, p. 65. — [4] Cf. Delisle, *Le Cabinet*, t. ii, p. 119, n. 1; et voir dom Grenier, *op. cit.*, p. 297. — [5] Ce manuscrit répond apparemment au début de l'article 259 (265) du catalogue du xiiie siècle : *Translatio S. Nicholai cum expositionibus evangeliorum.* — [6] Cf. Delisle, *Le Cabinet des manuscrits*, t. ii, p. 117 (notice sur Jean Monoculus).

quæ divisæ sunt in lectiones pro canonico officio, post notatam 12am lectionem, additur in minio seu rubrica PRO REFECTORIO, *per quod denotatur usus antiquorum qui, cum pro brevitate lectionum non possent integram absolvere homiliam in evangelium diei, quod supererat in mensa refectorii complere solebant...*

10. Paris, Bibl. nat., *12414*, 199 feuillets, XIIIe siècle : recueil de sermons; à la fin, les Vies de saint Léger (fol. 183), et de saint Christine (fol. 192 vo).

11. Paris, Bibl. nat., *12410*, 3e partie, XIIIe siècle : recueil de sermons sur Notre-Dame par saint Odilon, saint Bernard, saint Anselme, etc.

12. Paris, Bibl. nat., *13359* (manuscrit du *De doctrina christiana* de saint Augustin, du IXe siècle) : en tête, sermons sur saint Pierre, XIIe siècle; ce volume est ainsi désigné dans le catalogue du XIIIe siècle : *De gloria et festivitatibus. Augustinus de doctrina christiana* (n. 21).

On peut ajouter à cette liste quelques recueils patristiques : sermons de saint Augustin *De verbis Domini et Apostoli* (catalogue du XIIIe siècle, n. 7 = Paris, Bibl. nat., *12199*, XIIe siècle); homélies de saint Grégoire sur les évangiles (Paris, Bibl. nat., *12254*, VIIIe siècle, et *13392*, XIIe siècle : n. 72 et 84 du catalogue; et voir ci-dessus 7); homélies d'Haimon sur les Évangiles (Paris, Bibl. nat., *12306*, XIe siècle : probablement le n. 185 [190] du catalogue alphabétique, inscrit postérieurement [1] : *Haimonis omeliæ de evangeliis dominicis diebus*).

Les recueils de sermons pour les dimanches ou pour les fêtes, Amiens, *268* (3e partie) et *285* (XIIIe siècle), *283* (XIVe siècle : sermons de Guy d'Évreux), étaient destinés sans doute à la prédication.

4° *Vies de saints.* — Treize recueils nous ont été conservés [2]; cependant la plupart de ceux que décrit le catalogue se sont perdus [3] :

n. 259 (265) [*Translatio S. Nicholai cum expositionibus evangeliorum* = Paris, Bibl. nat., *13768*] [4]. *Vita S. Fulgentii, Marcellini episcopi et confessoris. Passio S. Appollinaris, Dionisii, S. Germani Parisiensis episcopi, Audomarii* (= Saint-Pétersbourg, *F. I. 12*).

n. 260-261 (266). *Passio S. Ignatii, Policarpi, Marcellini et Petri, Christine, Cipriani, Theodosie, S. Balhildis, Adalardi, Eusebii Vercellensis.* (261) *Passio S. Mauricii et sociorum. Memoria S. Michaelis. Passio S. Georgii, Stephani pape, Theodote cum tribus filiis. Inventio S. Stephani prothomartiris. S. Affre. Vita S. Gaugerici episcopi. Passio S. Ysaac et Maximiani. Mammes, Thimothei et Appollinaris, trium fratrum, Iusti et Pastoris. Vita Victoris, Iusti episcopi. Passio Marcellini* (corr. *Marcelli* ?). *Vita Lamberti, Tecle, Cosme et Damiani. Vita Fronti. Passio Reparate, Domini* (sic). *Vita Pelagie. Vita Philippi episcopi. Inventio capitis S. Iohannis Baptiste. Benedicti* (corr. *Benigni* ?) *presbyteri. Passio Romani, Mauri, Benedicti. Vita Maximiani. Passio S. Marie, Rufini et Valerii. Vita Germani Autisiodorensis, S. Gregorii, Egidii, Anscharii. Vita Iheronimi, Adalardi et aliorum. Augustini. Passio S. Vincencii, Laurentii, Agapiti, Sixti, Ypoliti, Andree, Tebeorum, Albani. Vita S. Marini. Vita et passio plurimorum. Karlerfi* (sic), *Gaugerici. Passio Processi et Martiniani. Vita Goaris. Passio Procopii, Cirilli, Felicitatis cum filiis. Translatio S. Benedicti et Scholastice. Vita Arnulfi. Passio Victoris, Apollinaris, Christine, Iacobi apostoli, Christofori, Cucufatis, Pantaleonis, Nazarii. Vita Lupi episcopi, Abdon et Sennes, Vita Germani episcopi.*

n. 262 (267). *Karoli magni.* (268) *Nicolai et Mauri.*

n. 263 (269). *Petri, Pauli, Iacobi, Philippi. Virtutes Iohannis evangeliste. Bartholomei miracula et passio apostolorum Andree, Thome, Iacobi, Symonis et Iude* (à rapprocher les manuscrits *7*, *8* et *12* décrits plus loin).

n. 264 (270). *S. Cutberti et alia passio Sebastiani. Vita Alexis. Passio Blasii. Vita Thebaldi. Passio Viti, Modesti, Crescentie, Cirici et Iulite.*

n. 265 (271). *Translatio S. Gentiani* [*et*] *Precordii.*

n. 266 (272). *Vita Karoli.* (273) *Anscharii.*

n. 267 (274). *Wandregisili* (Paris, Bibl. nat., *18315*).

n. 268 (275). *Miracula S. Dionisii et passio eiusdem. Fusciani, Victorici, Gentiani.* (276) *Translatio S. Precordii. Passio Iustini. Vita b. Marie Egyptiace. Passio SS. virginum Sophie, Fidei, Caritatis. Vita Hunegundis. Translatio eiusdem. Miracula eiusdem. Vita Eufrosine, Iustine. Vita Margarete. Vita Marie virginis, Anastasie, Genovefe. Passio Agathe, Cecilie, Agnetis.*

Nos manuscrits sont les suivants :

1. Saint-Pétersbourg. *F. I. 12*, 116 feuillets, VIIIe et IXe siècles [5] : recueil factice, formé de sept fragments de manuscrits, comme l'indique bien D. Staerk; il est antérieur néanmoins au XIIIe siècle, puisque le catalogue le décrit très exactement sous le n. 259[2]. La vie et les *miracula* de S. Marcellin d'Embrun (*Bibl. hag. lat.*, 5227-5228) sont suivis d'une hymne que le *Repertorium hymnologicum* ne marque pas : *Si mihi linguæ centum sint.*

2. Paris, Bibl. nat., *12598* [6], 192 feuillets, VIII-IXe siècle : vies et passions sans ordre apparent, si ce n'est pour la série des vierges : *Martini, Remedii, Medardi* (9 juin), *Vedasti, Fusciani et Victurici, inventio ipsorum corporum* (27 juin), *Iusti m., Luciani, Crispini et Crispiniani, Matthæi ap.* (14 novembre), *Servatii ep., Landberti* (17 septempre), *Cæciliæ, Euphemiæ, Agnetis, Agathæ, Luciæ, Columbæ v. et m., Germani* (*Antissiod.*), *Iulianæ.*

3. Paris, Bibl. nat., *13760*, 198 feuillets, IXe siècle : récits et passions diverses : *Inventio S. Crucis, Qualiter sancta Crux Hierosolymam de Perside sit allata; Vincentii* (22 janvier); *Andreæ ap.; Petri Alexandrini* (25 novembre); *mm. Georgii, Aurelii atque Nathaliæ* (27 août); *pas. innumerabilium sanctorum quæ colitur tertio die mensis novembris; transl. SS. Cordubensium* (20 octobre), *transl. b. Vincentii* (27 octobre).

4. Paris, Bibl. nat., *13761*, 104 feuillets, Xe siècle : récits, vies et passions diverses : *Basilii, Iuliani et Basilissæ* (9 janvier), *inv. b. Stephani* (3 août), *Fructuosi, Augurii et Eulogii* (21 janvier), *Romani, Esychii et Bazulæ* [18 novembre], *Mucii pr.* (13 mai), *Timothei* (22 janvier), *Radegundis* (13 août), *Marci* (25 avril), *relatio quemadmodum caput S. Iohannis præcursoris ac bapt. Domini de civitate Herodis Emesa sit deletum, Longini, Basiliæ.*

5. Paris, Bibl. nat., *18296*, 91 feuillets, Xe siècle : vies de saints honorés à Corbie, précédant des *excerpta* d'Heiric et d'autres pièces (fol. 68-91) : *Baltechildis reginæ* (vie, et translation — *quæ fuit facta anno ab*

[1] C.L. Rose, *Die Meerman-Handschriften*, p. 435 sq. — [2] Un passionnaire de Turin, Bibliotheca nazionale, *D. V. 3*, VIII-IXe siècle, est écrit dans un style qui est bien celui de Corbie (cf. Lindsay, *The old script of Corbie*, p. 13, 25; voir la planche de l'*Atlante paleografico*, Turin, 1899, VIII, 2); le P. Poncelet en a donné la notice dans les *Analecta bollandiana*, 1909, t. XXVIII, p. 419 sq. — [3] Je garde les n°s de Delisle (*Le Cabinet*, t. II, p. 139), mais j'adopte le texte de Coyecque (*Catalogue*, p. XXVIII sq.), dont les nouveaux n°s sont marqués entre parenthèses. Les divisions restent d'ailleurs discutables. — [4] Voir plus haut 2°, n. 8. — [5] Cf. Staerk, *op. cit.*, t. II, pl. XXIX-XXXV; cf. t. I, p. 35 sq. — [6] Les notices des manuscrits de la Bibliothèque nationale sont empruntées à la fois à l'inventaire de Delisle et au répertoire des bollandistes : *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum qui asservantur in Bibliotheca nationali Parisiensi*, 1893, t. III. J'indique la date des fêtes lorsque les manuscrits la donnent. Sur le ms. *12598*, voir aussi Delisle, *Instructions pour la rédaction d'un catalogue de manuscrits*, Paris [1910], p. 27-31 (n. 32).

incarnatione Domini DCCCXXXIII et celebratur XVI *kal. apr.*), *Bertilæ abbatissæ Chelleusis, Adalardi abbatis.*

6. Paris, Bibl. nat., *11749*, 254 feuillets, XIe-XIIe siècle : recueil de vies et de passions dans lequel on peut distinguer plusieurs groupes : 1° *Iuliani Cenomannensis, Fursei;* 2° *Mederici abb.* (30 août), *Clodoaldi* (7 septembre), *Lucani* (30 octobre), *Clementis, Benigni* (1er novembre); 3° *Martialis* (30 juin), *septem Dormientium, Donati* (7 août), *Luciæ et Geminiani* (16 septembre), *Sergii et Bacchi* (7 octobre), *Maximi m., Gregorii* [*Spoletani*] (25 décembre), *Savini, Exuperantii et Marcelli* (30 décembre), *Euphrosynæ* (1 janvier), *Petri* [*Balsami*] (2 janvier); 4° *Lupi* [*Senonensis*] (1er septembre), *Afræ* (5 août), *Aureæ* (7 octobre), *B. ac gloriosissimæ Baltechildis reginæ;* 5° *Arnulphi* (16 août), *Simeonis monachi, Marcelli* (4 septembre), *Mammetis* (17 août), *Privati* (21 août), *Timothei et Apollinaris* (23 août); *eodem die... Claudii Asterii et Neonis, Dominæ et Theonillæ; Genesii* [*mimi*] (25 août), *S. et illustrissimæ Sabinæ v.* (29 août), *Felicis et Adaucti* (30 août); 6° *Prisci* (26 mai), *Evurtii* (7 septembre), *Cornelii p.* (14 septembre), *Cypriani;* 7° *Iohannis Chrysostomi* (27 janvier) [1]; 8° *Maioli abb.* (11 mai), *Euselii Vercellensis* (1er août), *Geraldi, Syri* (12 septembre), *Iusti Lugdunensis, Gregori Nazianzeni, Cæsarii Arelatensis* (27 août), *Demetrii m., Hieronymi pr.* (30 septembre), *Barnabæ ap.* (11 juin); 9° *Martinæ* (1er janvier), *Sulpicii* [*Bituricensis*] (17 janvier), *Columbæ* (31 décembre), *Polycarpi* (26 janvier), *Luciani* [*Bellovacensis*] (9 janvier), *Macræ* (8 janvier), *Concordii* (1er janvier), *S. ac beatissimi Boniti* (15 janvier), *Viventii* (13 janvier), *Pontii* (14 mai), *Pauli eremitæ* (10 janvier), *Reguli* [29 mars].

7. Paris, Bibl. nat., *12602*, 176 feuillets, XIIe siècle : passionnaire romain conforme au missel gélasien du VIIIe siècle, sauf quelques interpolations; en tête, les apôtres, comme dans la notice 263 du catalogue : 1° *Petri et Pauli, Andreæ, Iacobi, Ioannis, Thomæ, Iacobi fratris Domini, Philippi, Bartholomei, Matthæi, Simonis et Iudæ, Marci, Lucæ, Barnabæ, Timothei;* 2° *Felicis* (15 janvier), *Marcelli et Cyriaci* (16 janvier), *Marii et Marthæ, Audifax et Abbacuc* (20 janvier), *Sebastiani* (20 janvier), *Agnetis* (21 janvier), *Vincentii* (22 janvier), *Præiecti* (25 janvier); ici probablement une lacune; *Perpetuæ et Felicitatis* (7 mars), *Georgii* (23 avril), *Alexandri, Eventii et Theoduli* (3 mai), *Gordiani et Epimachi* (10 mai), *Pancratii* (12 mai), *Nerei et Achillei* (12 mai), *Urbani* (25 mai), *Marcellini et Petri* (2 juin), *Bonifacii* (5 juin ?), *Primi et Feliciani* (9 juin), *Nazarii et Celsi* (12 juin), *passio Rufini et Valerii edita a venerabili Ratberto Corbeiense abbate quæ celebratur* XVIII *kalendas iulii* (14 juin), *Viti* (15 juin), *Cyrici et Iulittæ* (16 juin), *Praxedis, vita vel transitus seu translatio corporis cum miraculis beatissimæ Mariæ Magdalenæ cuius sollemnitas colitur* XI *kalendas augusti, Apollinaris* (23 juillet), [*Christinæ*]. Les fêtes des saints ne couvrent donc que les six (sept) premiers mois de l'année.

8. Paris, Bibl. nat., *12604*, 132 feuillets, XIIe siècle : recueil composé principalement des passions des apôtres (Ps. Abdias) comme dans le manuscrit précédent; 1° [*vita S. Gregorii papæ*]; 2° *liber de miraculis apostolorum : Petri, Pauli, Iacobi fratris Domini, Philippi, Andreæ, Iacobi, Iohannis, Thomæ, Bartholomei, Matthæi, Simonis et Iudæ, Barnabæ, Marci;* 3° *Carilephi, Theoderici abbatis S. Remigii, Goaris, Procopii, septem Dormientium, Alexis, Leodegarii, Wingualoci.*

9. Paris, Bibl. nat., *12607*, 224 feuillets, fin du XIIe siècle : vies et récits dont la plupart concernent des saints honorés spécialement à Corbie : *vita Eligii Noviomensis, vita Nicholai, passio SS. m. Fusciani, Victorici et Gentiani, passio S. Thomæ archiepiscopi, vita B. Balthildis Francorum reginæ, translatio eiusdem gloriosissimæ Balthildis Francorum reginæ quæ facta est* [*tempore*] *Ludovici serenissimi imperatoris sexto kal. apr.* [2], *vita S. Bertilæ v. Kalensis cœnobii abbatissæ, vita sanctissimi Geraldi confessoris monachi huius loci et Sanctæ Mariæ Silvæ majoris abbatis, de sancto Ratberto Corbeiensi abbate*[3], *translatio sanctissimi Gentiani martyris*[4], *translatio gloriosissimi Nicolai, translatio Præcordii confessoris, inventio sanctorum martyrum Fusciani, Victorici et Gentiani, quæ celebratur v° kal. iulii, vita sanctissimi Hugonis Cluniacensis abbatis* [5].

10. Paris, Bibl. nat., *13772*, 156 feuillets, XIIe-XIIIe siècle : récits et passions diverses : *Laurentii, Augustini, Ægidii, inventio S. Crucis, in exaltatione S. Crucis, Anskarii, Eustachii* (2 novembre), *Sixti* (16 août), *Hippolyti* (13 août), *Cornelii, Cypriani, Nicholai, Mariæ Ægyptiacæ.*

11. Paris, Bibl. nat., *12612*, 250 feuillets, XIIIe siècle : recueil de vies et passions diverses; on distingue plusieurs séries : 1° *Gaugerici* [13 août], *Isaac et Maximiani* (21 août) [6], *Mammes* (17 août), *Timothei et Apollinaris* (23 août), *Claudii Asterii et Leonis* (23 août), *Iusti et Pastoris* (25 août), *S. ac beatissimi peculiaris patroni nostri Iuliani martyris* (28 août), *Victoris* [*Cenomanensis*] (1er septembre), *Iusti Lugdunensis* (2 septembre), *Marcelli* [*Cabilonensis*] (4 septembre), *Theclæ* (24 septembre), *Hamirammi* (23 septembre), *Sollemnis* (24 septembre), *Fronti* (1er octobre), *Reparatæ* (8 octobre), *Domnini* (8 octobre), *Pelagiæ* (12 novembre), *Philippi ep.* (21 novembre), *translatio capitis S. Iohannis Baptistæ* (1er octobre), *Benigni* (1er novembre), *Romani mon.* (18 novembre), *Mauri mart.* (21 novembre), *Marculi* (24 novembre), *Maximini* [*Miciacensis*] (20 décembre), *Mariæ* (1er novembre); 2° *Carilephi* (1er juillet), *Theoderici abb.* (1er juillet), *Goaris* (5 juillet), *Procopii* (8 juillet), *Cyrilli* (12 juillet), *Arnulfi* (21 juillet), *Victoris* [*Massiliensis*] (21 juillet), *Praxedis* (21 juillet), *Lupi* (29 juillet), *Germani* [*Autisiodorensis*], *Crothildis reginæ;* 3° *Martinæ, Columbæ, Marinæ, Luciani* [*Bellovacensis*], *inventio et translatio beatiss. Firmini, Felicis in Pincis, Speusippi, Eleusippi, Meleusippi, Babylæ, Polycarpi, Ignatii, Brigidæ, Blasii, Fileæ, Iulianæ, Quadraginta martyrum, Vulfranni* [*Senonensis*], *Augustini.* Il est notable que la première série (pour les mois d'août à novembre) coïncide avec une partie de l'article 261 du catalogue; le manuscrit de Paris doit donc être une copie légèrement modifiée du passionnaire perdu, qui renfermait aussi les récits pour le commencement du mois d'août : *Stephani papæ, Theodotæ, inventio S. Stephani protomartyris, Afræ.*

12. Paris, Bibl. nat., *12615*, 152 feuillets, XIVe siècle (1316) : livre des apôtres et des docteurs composé pour Thomas de Pissy, prieur de Corbie, selon cette note (fol. 152 r°) : *Hic liber fuit scriptus a Iohanne dicto d'Aboval clerico anno Domini M CCC° XVI° in die conceptionis beatæ Mariæ virginis mense decembris. Et fecit me fieri Thomas de Pisci prior istius ecclesiæ* [7]; d'autre part, le cérémonial d'Étienne de Conty mentionne expressément ce volume ainsi que le suivant (fol. 278 v°) pour l'obit de Thomas de Pissy : *Dompnus Thomas de Pissy prior huius loci... pro obitu suo annualim dedit nobis librum Catholicon et librum de*

[1] Les bollandistes ont publié cette Vie du manuscrit de Corbie, *ibid*, p. 17-45 (= *Bibl. hag. lat.*, n. 4376). — [2] Récit édité d'après ce manuscrit par Mabillon, *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti*, t. IV, part. 1, p. 450 sq. — [3] Édité de même par Mabillon, *ibid.*, part. 2, p. 567 sq. — [4] *Ibid.*, p. 486 sq. — [5] Vie par Gilon, éditée par dom L'Huillier, *Vie de S. Hugues*, 1888, p. 574 sq. — [6] Édité d'après ce manuscrit par Mabillon : *P. L.*, t. VIII, col. 767 sq. — [7] Cf. Léopold Delisle, *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. II, p. 126.

apostolis et quatuor doctoribus universalis ecclesiæ et librum novum de confessoribus [1]. 1° Les passions des apôtres, dans le même ordre que ci-dessus n. 7, saint Timothée exclu; 2° les vies des quatre docteurs latins : *Gregorii, Augustini, Ambrosii, Hieronymi.*

13. Paris, Bibl. nat., *12616*, 166 feuillets, XIVe siècle (de la même main que le n. 12) : livre des confesseurs complétant le précédent recueil; l'ordre de l'année ecclésiastique est observé : *Silvestri, Remigii, Hilarii, Fursei, Felicis* [*Nolani*], *Felicis* [*Romani*], *Sulpicii, Iuliani, Vedasti, Amandi, Albini, Benedicti, Richarii, Germani Parisiensis, Medardi, Paulini, Leonis, translatio beati Benedicti abbatis, Wandregisili, Philiberti, Audoeni, Ægidii, qualiter memoria beati archangeli Michaelis primitus mundo sit ostensa, Leonardi, Bavonis.*

5° *Hymnaires.* — Aux indications déjà données (II, 6°, n. 8 et 9; V, 2° et 4°, n. 1) on ajoutera :

1. Paris, Bibl. nat., *14088*, fol. 26-28, VIIIe-IXe siècle (d'une des mains principales du recueil, dont la provenance ne saurait faire doute) : petit hymnaire gallican [2] (à la suite d'une série de cantiques dont on n'a plus que la fin).

2. Amiens, *131*, 100 feuillets, XIe siècle : hymnes et cantiques avec glose. Fol. 1, *incipit præfacio in libro hymnorum : Continet hymnidicus divino iure libellus... Semper erit monachis memorabilis iste libellus* (30 hexamètres) [3]; fol. 2, *in nomine Domini nostri Iesu Christi incipiunt hymni per circulum anni canendi : Primo dierum omnium* (pour le dimanche *ad nocturnas*), avec cette glose : *In hoc hymno quem sanctus Ambrosius pulcra satis serie composuit*, etc.; la collection comprend quatre-vingt-dix pièces [4]; fol. 74 v°, addition du XIIIe siècle : hymne à S. Agathe (*Repert. hymnol.*, 11271-11272). Fol. 75 v°-97 v° : les cantiques à partir de celui d'Isaïe (XXXV, 3) *Confortate manus dissolutas* avec cette glose : *Cum sanctus propheta Isaias*, etc. Fol. 98, trois *orationes ad adorandam sanctam crucem : Domine Iesu Christe, adoro te in cruce ascendentem*, etc.

3. Amiens, *195*, fol. 1-8 et 233-263 : additions du XIVe siècle au pontifical de Corbie (voir plus loin) : 1° hymnes *de S. Maria Magdalena, de S. Ludovico, in sollempnitate sacramenti altaris, in deposicione S. Adalardi;* 2° collection d'hymnes, entre autres : *de sanctis hic quiescentibus* (fol. 234), *de S. Adalardo prosa* (fol. 215).

4. Amiens, *162*, fol. 1-54, XVe-XVIIe siècle : hymnes avec quelques parties du rituel; et fol. 113-124, XVIe-XVIIe siècle, même désignation. Ce manuscrit factice (voir ci-dessus IV, 1°, n. 8) fut donné à l'église de Corbie par Caulaincourt.

5. Paris, Bibl. nat., *12111*, fol. 7 *bis*, Xe siècle : *Ymnus de S. Cecilia.*

6. Berlin, *Phill. 1669*, fol. 238, addition du XIe siècle : hymne en l'honneur de saint Benoît : *Benedictus tam nomine quam gratiarum munere* (*Repert. hymnol.*, 2159).

VI. RITES ET LITTÉRATURE. — Je proposerai trois subdivisions — rites ou cérémonies, coutumes monastiques, littérature ou science liturgique — qui répondent à peu près à la diversité des manuscrits à classer; certains pourtant sont d'une nature assez complexe et pourraient être rangés indifféremment dans l'une ou l'autre des trois catégories.

1° *Rituels :*

1. Paris, Bibl. nat., *13373*, fol. 96 v°-102, IXe siècle : *benedictiones* d'après l'inventaire de Delisle (faisant suite aux *Quæstiones in Genesim* et à quatre lettres d'Alcuin); Pertz a relevé plusieurs titres qui permettent de reconnaître dans ces formules l'équivalent d'un *ordo baptismi* [5] : *Oratio ad catecuminum faciendum; benedictio salis ad dandum catecuminis; item super masculos; item super feminas; consecratio fontis : Deus qui invisibili potentia tua*, etc. Aux fol. 105 v°-107 du même manuscrit, on trouve des pièces de comput et des *tabulæ paschales* pour les années 816-911. Le manuscrit *13372* (*Montis S. Eligii*) est une copie du précédent faite au XIIe siècle, dans laquelle on a encore l'*epistola Iesse episcopi de ordine baptismi* (*P. L.*, t. CV, col. 781), disparue de l'original [6].

2. Paris, Bibl. nat., *14088* (fol. 99-116), IXe siècle (voir ci-dessus, V, 5°, n. 1) : fragments d'*ordines* [7], relatifs principalement à la fête de Pâques et au baptême, ceux peut-être auxquels dom Ménard se réfère, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 22; l'*ordo ad catecuminum faciendum* (fol. 106 v°-108 r°) est complet.

3. Saint-Pétersbourg, *Q. I. 34* et *Q. II. 5* [8], IXe-Xe siècle : parties détachées d'un manuscrit auquel appartient encore Saint-Pétersbourg, *Q. I. 56* (ci-dessus III, 1°, n. 3); remises en place, elles nous restituent le manuscrit désigné dans l'ancien catalogue par le titre : *ordo scrutinii* (n. 230), et coté *686* dans le fonds de Saint-Germain-des-Prés [9] : fol. 1-44 [45] (= *Q. I. 34*, première partie), 46-101 (= *Q. II. 5*), 102-146 (= *Q. I. 34*, deuxième partie), 146-156 (= *Q. I. 56*). Je décrirai dans cet ordre. 1° (fol. 1-8) *Ordo scrutinii qualiter debeat celebrari ebdom. III fer. II* [10] : *ordo* des cérémonies du baptême parallèle à l'*ordo romanus* d'Hittorp. 2° (fol. 8 v°-21) *libellus de ordine baptismi* de Théodulphe [11]. 3° (fol. 22-23) *Interrogationes de trinitate et unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti : Quomodo credis in Deum?* [12] sorte de catéchisme conservé dans nombre de manuscrits, par exemple le *Barberinus lat. 505* (XI, 148), IXe siècle, et le *Casinensis 276*, XIIe siècle. 4° (fol. 23 v°-33) *Tractatus super missam : Primum in ordine missæ antiphona ad introitum canitur*, etc.; cette *expositio*, que D. Staerk a imprimée, avait déjà été éditée par Gerbert d'après un manuscrit d'Einsiedeln [13]. 5° (fol. 33 v°-42) autre *expositio missæ* qu'on attribue à Théodulphe et dont les manuscrits paraissent être fort nombreux : *Dominus vobiscum. Salutat sacerdos populum*, etc. [14]. 6° (fol. 43-44) *Quota sit luna per singulas kal. per XVIIII annos* [15] : tableau des phases de la lune, suivi d'un développement sur les signes du zodiaque : *Duo sunt extremi vertices mundi*, etc. [16], dans lequel dom Grenier, si j'entends bien, propose de reconnaître le traité *pro ratione lunæ paschalis* composé par Adalard [17]. 7° (*Q. II. 5*, fol. 1-38) collection cano-

[1] Cf. Delisle, *Le Cabinet*, p. 127. — [2] Voir la notice de C. Blume, *Der Cursus S. Benedict Nursini und die liturgischen Hymnen des VIII Jahrhunderts*, 1908, p. 53 sq., et cf. *Revue bénédictine*, 1911, t. XXVIII, p. 362 sq. (la cote *14088* est le résultat d'une faute d'impression). — [3] Coyecque a publié cette pièce, *Catalogue*, p. 61 sq. — [4] Cf. C. Blume, *Die Hymnen des Thesaurus hymnologicus*, 1908, p. XIX, XXXVI, XLI. — [5] *Archiv der Gesellschaft fur ältere Deutsche Geschichtskunde*, 1839, t. VII, p. 153. — [6] Cf. Pertz, *ibid.* — [7] Il faut les lire dans cet ordre : 100-105, 111, 109-112, 99, 106-108, 113; 114-115, 116; soit le 1er cahier (= *Ordo I*°, n. 1-10), le 4e (= *Ordo I*°, n. 33-35), et deux débris du dernier cahier, concernant l'extrême-onction. — [8] Cf. A. Staerk, *op. cit.*, t. I, p. 173-193, 193-205, pl. XXIII-XXIV. — [9] Cf. Delisle, *Le Cabinet*, t. II, p. 55, et *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, p. 395. — [10] Staerk, *op. cit.*, p. 174-180; et *Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner Orden*, 1910, p. 473 sq. — [11] Texte édité par Ménard, d'après ce manuscrit (*P. L.*, t. LXXXVIII, col. 353-365; cf. col. 477), et employé d'autre part par Sirmond, *Theodulfi Aurelianensis ep. opera*, 1646, p. 28 sq. (*P. L.*, t. CV, col. 223 sq.). — [12] Staerk, *op. cit.*, p. 180 sq. — [13] *Ibid.*, p. 181-190; cf. Gerbert, *Monumenta vet. lit. Alemannicæ*, t. II, 282 sq., et *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 1173 sq. — [14] *P. L.*, t. LXXXIII, col. 1145 sq. (ps.-Isidore); t. LXXXVIII, col. 1163 sq. (édition de Gerbert); t. CXLVIII, col. 191 sq. (appendice de Jean d'Avranches); et Cuissard, *Théodulphe d'Orléans*, 1892, p. 382 sq. (d'après le manuscrit *94* d'Orléans). — [15] Staerk, *op. cit.*, p. 100. — [16] *Ibid.*, p. 100 sq. — [17] Dom Grenier, *Histoire du comté de Corbie*, p. 101.

nique systématique en cent onze chapitres; le premier est formé par la lettre du pape Innocent à Decentius sous le titre : *de eo quod secundum ordinem romanum facere debemus;* le dernier est intitulé : *ut omnes presbiteri chrisma petant* [1]. 8° (fol. 38-52) compléments littéraires et canoniques à la précédente collection, en particulier le poème acrostiche de Dungal à l'évêque de Cambrai Hildoard [2], une sorte de litanie : *Sanctis intercessionibus et meritis beate Marie in suo sancto servitio conservet nos Dominus*, etc. [3], et une suite de capitules ou leçons brèves (*de passione Domini, de resurrectione, de Pentecosten, cotidie ad nocturnis horis, ad matutinas dominicas*). 9° (fol. 53) *orologium* publié par Ménard [4]. 10° (fol. 53 v°-56) *ordo librorum catholicorum qui in Ecclesia romana ponitur in anni circulo legendus et de feriis IIII^a, V^ta, VI^ta et VII^ma ante Pascha ac de sabbato Pentecosten* [5] : très intéressante pièce qui n'indique pas seulement les lectures, mais détaille la suite des cérémonies des jeudi, vendredi et samedi saints. Ce passage suffit à en marquer la valeur : *Et interrogavimus nihilominus dominum apostolicum Adrianum secundum mandata vestra si in paschali sabbato debent flecti genua dum lectiones recitantur, et ipse respondit hoc debere omnimodis fieri. Cui cum diceremus : Et quomodo sacerdotes vel ministri seu clerus cum stolis et planetis possunt in terram prosterni? ille adiecit non debere sacerdotes vel ministros seu clerum stolis prius planetisque vestiri nisi tunc demum cum lumen novum introducitur ut cereus benedicatur. Percunctati sumus rursum qua hora in sabbato Pentecosten conveniens sit ad lectionum officium ingredi; qui nobis dixit hora I^a hoc fieri oportere.* 11° (*Q. 6. 34*, fol. 45-87) pénitentiel d'Halitgaire en six livres [6]; le sixième livre est formé par un pénitentiel différent de celui de l'édition de Canisius-Steuart et que Ménard a d'ailleurs publié [7]. 12° (fol. 88), table de comput [8], qui introduit le calendrier précédemment décrit.

4. Amiens, *195*, fol. 9-213, XIIIe siècle : pontifical de Corbie (voir V, 2°, n. 5, et 5°, n. 3 pour les additions du XIVe siècle). Fol. 9, *ordo ad faciendum clericum;* fol. 22, *ordinatio acolitarum;* fol. 24 v°, *in adventu domini Benedicti;* fol. 25 v°, *in die natalis eiusdem;* fol. 29 v°, *de S. Adalardo;* fol. 33, *de S. Baltilde;* fol. 36, *benedictio candelarum;* fol. 92 v°, *benedictio de sanctis quiescentibus in nostra ecclesia;* fol. 117, *S. Adalardi capitulum;* fol. 118 v°, *Balthildis reginæ;* fol. 163, *ad monachum faciendum;* fol. 163 v°, en addition du XIVe siècle, cette formule de profession monastique : *Ego frater N. promitto stabilitatem et conversionem morum meorum secundum regulam S. Benedicti in hoc monasterio quod est constructum in honore apostolorum Petri et Pauli in presencia domini mei N. abbatis et propria manu confirmo;* fol. 170, *ad monachum induendum;* fol. 181-213, addition de la fin du XIIIe siècle : *ordo ad visitandum infirmum*, et rituel des funérailles. A la fin du volume, fol. 264, en addition du XIVe siècle : *Quid abbas debeat agere. — Post offertorium dum manus lavet. — Quando ponitur thus in thurribulo*, etc. [9].

5. Amiens, *196*, fol. 1-96, XIIIe siècle : pontifical à l'usage du diocèse d'Amiens conservé dans le fonds de Corbie.

6. Paris, Bibl. nat., *12082*, fol. 1-40, XIIIe siècle [10] : rituel de Corbie (voir aussi V, 2°, n. 9) : *in libello isto continentur consuetudines istius ecclesie de servitio Dei et beate Marie sanctorumque eius abbreviate.*

7. Paris, Bibl. nat., *12083*, 125 feuillets, XIIIe siècle : autre rituel de Corbie.

8. Paris, Bibl. nat., *12892*, 312 feuillets, XVe siècle (1411) [11] : cérémonial d'Étienne de Conty, selon cette note (fol. 289) : *Magister Stephanus de Conty natus de Ambianis, decretorum doctor, monachus et officialis Corbeye, fecit scribere et fieri istum librum ordinatum de consuetudinibus sanctissimi servitii divini per totum annum ad usum predicte ecclesie per manum Petri de Ravine presbiteri, curati de Villaribus-le-Bretonneux, anno ab incarnatione millesimo quadringentesimo undecimo cum magnis laboribus et expensis; ideo supplicans humiliter omnibus de cetero cum devocione legentibus in eo quatinus rogent Deum cordialiter pro eo. Amen.* Fol. 273 v°-289, obituaire : *Sequuntur nomina religiosorum et laycorum qui dederunt dona ecclesie Corbeye ut in predicta ecclesia haberent in quolibet anno suum obitum solempniter perpetualiter;* maints détails concernant la bibliothèque de Corbie nous ont été conservés dans les notices de cet obituaire; au nom d'Étienne de Conty (fol. 285 v°), on lit ceci : *Dedit conventui per partes et in tota summa libros pro servicio divino faciendo in dicta ecclesia tam de die quam de nocte novemdecim libros totaliter novos.* Sur les additions des fol. 309 v° sq., voir I, 4°.

9. Paris, Bibl. nat., *12084*, 132 feuillets, XVe siècle : autre exemplaire du cérémonial d'Étienne de Conty : *Stephani de Contyaco liber de consuetudinibus servicii divini in ecclesia Corbeyensi*; au fol. 119, obituaire sous le même titre qu'au n. 8.

10. Paris, Bibl. nat., *18039*, 116 feuillets, XVIIe siècle : *Ceremoniale locale monasterii sancti Petri Corbeiensis ordinis sancti Benedicti, congregationis sancti Mauri*, en cinq chapitres : I. *de diebus et festis mobilibus;* II. *de diebus et festis immobilibus;* III. *de aliis ceremoniis quæ per annum solent occurrere;* IV. *de ceremoniis quæ contingenter veniunt, quibus certa dies vel tempus assignari non potest;* V. *de luminaribus ecclesie.*

11. Paris, Bibl. nat., *18040* : autre cérémonial de Corbie du XVIIe siècle.

12. Amiens, *187*, 37 feuillets, XVIe siècle (1546), voir ci-dessus V, 1°, n. 6 : *Ordo ad visitandum infirmos* : fol. 5 *ad visitandum infirmum*; fol. 20 *ad visitandam infirmam;* fol. 30, bénédiction du sel, du pain et des cendres.

A cette section appartiennent encore les morceaux suivants : des litanies transcrites sur les gardes d'un manuscrit des Morales de saint Grégoire (Paris, Bibl. nat., *12247*, IXe siècle), un fragment de pénitentiel du XIIe siècle (Paris, Bibl. nat., *12270*, fol. 1-3°), un *iudicium ad aqua facienda* (Paris, Bibl. nat., *12235*, fol. 84, Xe siècle), enfin la *confessio sancti Fulgentii ad pænitentiam dandam* et la *litania* publiées par Ménard [12] d'après un manuscrit de Corbie du IXe siècle que je n'ai pas pu identifier.

2° *Coutumes monastiques :*

1. Mabillon a fait connaître, d'après un manuscrit des statuts d'Adalard qui n'a pas été retrouvé (voir

[1] Voir la description de Staerk, *op. cit.*, p. 193-199. Je n'ai réussi à identifier cette collection avec aucune de celles qu'a présentées Maassen. — [2] Cf. E. Duemmler, *Poetæ latini ævi carolini*, 1881, t. I, p. 411 sq.; et voir Mabillon, *Annales*, t. II, p. 509. — [3] Cf. Staerk, *op. cit.*, p. 200. — [4] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 477, et de nouveau Staerk, *ibid.*, p. 201. — [5] Staerk, *ibid.*, p. 201-205, et *Studien und Mittheilungen*, 1910, p. 495 sq. Voir un *ordo* semblable, mais non identique, dans Gerbert, *op. cit.*, t. II, p. 199 sq. — [6] *P. L.*, t. CV, col. 651 sq. — [7] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 450 sq. — [8] Staerk, *op. cit.*, p. 192. — [9] Martène paraît avoir employé ce recueil ainsi que plusieurs autres rituels de Corbie; voir la préface du *De antiquis monachorum ritibus*. — [10] J'emprunte la matière des notices 6-10 à H. Cocheris, *op. cit.*, p. 655 sq. — [11] Outre Cocheris, voir sur ce volume Molinier, *op. cit.*, p. 202 sq., et Delisle, *Le Cabinet des manuscrits*, t. II, p. 128. La description de la profession monastique que rapporte Martène, *De ant. monachorum ritibus*, l. V, c. IV, n. 34-58, doit être tirée du cérémonial d'Étienne de Conty (voir la préface de Martène) : *tractatus de professione expressa religionis sancti Benedicti in Ecclesia Corbeiensi.* — [12] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 440 sq.; cf. 386 sq.

plus haut III, 1°, n. 2). des *capitula domni Adalhardi abbatis de admonitionibus in congregatione* [1], dans lesquels on peut voir soit les sommaires des conférences monastiques dudit abbé (ainsi pense Mabillon), soit les titres de *consuetudines* proprement dites rédigées par lui. Plusieurs de ces *capitula*, qui sont au total au nombre de cinquante-deux et peu connus, intéressent directement la liturgie :

I. Inprimis de ecclesia ut conveniamus, et qui sunt qui hoc providere debent.

II. De humilitate intrandi et exeundi, et cum reverentia ibidem standi et cantandi.

III. De silentio in secretario seu in ecclesiis, et quando cum processione pergi debet, ut decanus vel qui in vice illius est hoc provideat ut cum silentio et honestate fiat.

IV. De eo dum missa cantatur, huc illucque a pueris vel ab officialibus inreverenter sine causa non discurratur.

V. Ut die dominica omnes qui ullo modo possunt ad missam publicam conveniant, et ut officiales ibidem ordinatim stent et alii iuxta quod possunt.

VI. Ut in ipsa dominica vel in aliis diebus, dum foris officium celebratur, in secretario non resideat nisi qui hoc providere debet, vel cui præcipitur, et specialiter nec hebdomadarius lector.

VII. De cruce decantare et legere qui non potest dimittat, et qui potest se non subtrahat et qui negligenter facit corrigatur.

IX. De responsoriis parvis, antiphonis, versibus et lectionibus dimissis.

XI. De his qui quando orare debent loquuntur et si non loquuntur aut nihil aut supresse respondent.

XII. De Kyrie eleison.

XV. De foris exeundo ad nocturnos et de his qui tarde veniunt ad nocturnos maxime dominicis diebus quid agi debeat.

XVI. In quo loco legi debeat.

XIX. De diaconibus qui accepto libro ante altare evangelium perlegunt et lecto evangelio ab altari se subtrahunt.

XX. De eo quod ipsa die ad sextam paucissimi remanent.

XXI. Ut quando communicare debent, si seniores volunt, signum pergendi ad horam dent iunioribus.

XXII. Ut quando festa apostolorum vel huiusmodi evenerint idem de communione agendum sit.

XXIII. Ut presbyteri missa sua expleta ad sextam vel nonam si convenienter possunt occurrant.

XLVIII. De tepide cantando, et qui die dominico debet cantare ante prævideat.

2. On a encore un exemplaire des coutumes de Cluny qui furent introduites à Corbie par l'abbé Robert (1123-1142) : Paris, Bibl. nat., *13874*. Voir l'art. CLUNY, col. 2089. La première partie comprend cent cinquante-trois chapitres. Dom Grenier a noté que la messe conventuelle aux jours ordinaires était précédée d'une litanie qui énumérait les patrons de Corbie : Gentien, Sébastien, Adalard, Radbert, Précord, Marie-Madeleine, Félicité, Bathilde. La deuxième partie est une sorte d'ordinaire de Corbie dans lequel les patrons du monastère ont également leurs fêtes au lieu des saints à trois leçons de l'usage clunisien [2]. — Voir aussi ci-dessus 1°, n. 4, 6, 7, 8.

3. Divers documents relatifs aux reliques qu'a possédées l'abbaye de Corbie nous sont parvenus : 1° l'inventaire du XIe siècle déjà mentionné (I, 5°, n. 2); — 2° le curieux récit de Jean de Flixécourt (1275) sur une invention de la relique *Prima sancti Petri*, « la vieille Prime », comme dit Dom Grenier [3], invention faite vers la fin du XIIe siècle; cette relique avait été donnée par Charlemagne lui-même à l'abbé Adalard; Flixécourt explique son nom traditionnel : *vas illud « Prima sancti Petri » scilicet... primo advectum ad sanctum Petrum sive continens primas reliquias ad sanctum Petrum advectas cum antea paucæ aut nullæ fuissent, non irrationabiliter appellatur;* l'écrit de Flixécourt conservé en deux exemplaires (Bibl. nat., *13222*, fol. 122, voir plus haut IV, 1°, n. 10, et Bibl. nat., *13780*, fol. 128) a été publié par Mabillon [4]; — 3° le procès-verbal de la translation de la *Prima Petri* en avril 1283; c'est un rouleau de parchemin en deux morceaux dont Mabillon a publié aussi le texte [5] et qui est aujourd'hui à Amiens (manuscrit *5272*); — 4° un inventaire établi en 1648 : *catalogus sanctarum reliquiarum, reliquiariorum, capsularum et sacculorum quæ inventa sunt in thesauro monasterii sancti Petri de Corbeia* (Paris, Bibl. nat., *17142*, fol. 25-37; cf. français *24158*).

4. L. Delisle a réuni divers fragments de rouleaux mortuaires se rapportant à des moines de Corbie [6] : 1° des fragments du rouleau du moine Hugues, vers 1070 (manuscrit perdu, connu seulement par des copies de Du Cange et de B. Bouillart : Delisle, n. XXII); 2° des fragments du rouleau de l'abbé Foulques, † 1095 (Paris, Bibl. nat., *11636*, 2e partie : Delisle, n. XXV); 3° un fragment du rouleau de l'abbé Robert, † 1142 (Paris, Bibl. nat., *12016* : Delisle, n. XLII); 4° trois fragments d'un rouleau du commencement du XIVe siècle (Paris, Bibl. nat., *11617* et *13395* : Delisle, n. LXIX); 5° un fragment du rouleau des moines Gérard et Adam, XIVe siècle (Paris, Bibl. nat., *12297* : Delisle, n. LXX); 6° des fragments d'un rouleau attribué à l'abbé Garnier de Boran, † 1314 (Paris, Bibl. nat., *13365* : Delisle, n. LXXI); 7° des fragments du rouleau de l'abbé Henri de Villers, † 1324 (manuscrit perdu, connu par Dom Grenier : Delisle, n. LXXII); 8° des fragments d'un rouleau de 1343 (Paris, Bibl. nat., *13700* : Delisle, n. LXXIV).

3° *Littérature liturgique.* — Les ouvrages concernant le comput et la musique seront groupés ensemble à la fin de la liste (n. 13 et 14). Pour le reste, je suis, autant qu'il est possible, l'ordre chronologique.

1. Les articles *65* et *66* du catalogue du XIIIe siècle se réfèrent à une collection des œuvres de saint Ambroise qui comprenait le *De mysteriis* et le *De sacramentis;* peut-être faut-il l'identifier avec le *Vaticanus 266*, du IXe siècle (voir I, 3°). — La plupart des autres ouvrages indiqués au catalogue sont conservés.

2. Saint-Pétersbourg, *Q. I. 19*, 34 feuillets (= fol. 102-135 du manuscrit de Saint-Germain *1276*), IXe siècle : l'*expositio symboli* de Rufin, qui complète le manuscrit de Paris, Bibl. nat., *13354;* les deux parties en effet correspondent à l'article *48* du catalogue : *Contra Iovinianum. Expositio symboli.* On lit à la fin du manuscrit de Saint-Pétersbourg la souscription du moine Adalard (l'abbé Adalard le Vieux ?) en lettres grecques [7] : ΑΔΑΛΧΑΡΔΟΙC MONAXOIC IOCCHT ΦΗΕΡΗ ΥΟΛΟΙΜΕΝ ΗCΤΟΙΤ. ΤΩ ΘΩ ΗΚΑΡΗCΤΗΑC · ΑΜΗΝ

3. Paris, Bibl. nat., *13397*, IXe siècle : saint Isidore, *Liber officiorum* (suivi du *De summo bono*).

4. Saint-Pétersbourg, *Q. I. 15*, VIIIe-IXe siècle.

[1] *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti*, 1677, t. IV, part. 1, p. 757 sq.; cf. p. 308. — [2] Cf. Grenier, *op. cit.*, p. 289-294. — [3] *Ibid.*, p. 64; cf. p. 418 sq., sur Flixécourt. — [4] *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti*, t. IV, part. 1, p. 372 sq. Voir la notice de B. Hauréau sur Flixécourt, *Histoire littéraire de la France*, 1873 t. XXVI, p. 468 sq. — [5] *Acta, ibid.*, p. 376 sq.; cf. Coyecque, *Catalogue*, p. 276. — [6] *Rouleaux des morts du IXe au XVe siècle*, 1866. — [7] Cf. Delisle, *Le Cabinet des manuscrits*, t. II, p. 112; Staerk, *op. cit.*, t. I, p. 49.

79 feuillets [1] : recueil en écriture insulaire, envoyé peut-être de Péronne à Corbie, où l'on remarque une autre copie du *De ecclesiasticis officiis* de saint Isidore (fol. 21-51) et la *Fides sancti Athanassi episcopi Alexandriæ* (fol. 63).

5. Saint-Pétersbourg, *F. XIV, 1*, IXe siècle, 143 feuillets [2] : recueil poétique en écriture de Corbie qui paraît avoir été formé à Saint-Riquier et porté de là (avant 831) à Corbie; l'ancien catalogue le présente sous le n. 170; il nous a conservé au milieu des écrits d'Aldhelme (fol. 122-133) le recueil épigraphique connu sous le nom de *Sylloge Centulensis* [3].

6. Paris, Bibl. nat., *12315*, XIIe siècle : recueil renfermant (fol. 68 sq.) le *libellus de ordine baptismi* de Théodulphe (en dépendance du manuscrit de Saint-Pétersbourg ? voir 1°, n. 3, 2°) et le pénitentiel d'Halitgaire.

7. Paris, Bibl. nat., *12033*, XIIe siècle : Amalaire, *De ecclesiastico officio*.

8. Paris, Bibl. nat., *11580*, XIIe siècle : recueil de traités liturgiques composé par le moine Herbert [4], ainsi annoncé dans l'ancien catalogue : *Amalarius, Robertus de divinis officiis* (n. *147*), et comprenant en outre une partie du *De sacramento altaris* de Guillaume de Saint-Thierry, et un développement *De lectionibus officii ecclesiastici* (d'après l'inventaire de Delisle). — Le catalogue mentionne un autre *Robertus de officiis* (n. *251* [1]).

9. Paris, Bibl. nat., *11579*, XIIe siècle : vaste collection de traités et d'expositions liturgiques (n. *148* du catalogue). Fol. 1, saint Isidore, *liber De officiis ecclesiasticis;* fol. 17 [*De duabus hebdomadis passionis*]; fol. 20 v°, *Ordo misse a sancto Petro cum expositione sua;* fol. 23 [*Hugo, De sacramentis ecclesiasticis*]; fol. 35 v°, *Quare, sive interrogationes in ecclesiasticis officiis;* fol. 52 v° [*Ysaac de officiis divinis*]; fol. 53 v°, *Liber magistri Roberti Paululi de ecclesiasticis officiis;* fol. 73 v°, *ex libro Augeri De sacramentis altaris;* fol. 74 [*De missa seu de septem ordinibus*]; fol. 78, *Gemma animæ;* fol. 125 [*septem status Ecclesie*]; fol. 125, *liber Ivonis Carnotensis episcopi De sacramentis dedicationis ecclesie vel altaris;* fol. 128, *eiusdem sermones De sacramentis neophitorum ;* fol. 130 v°, *De ordinibus clericorum;* fol. 132 v°, *De vestibus sacris ministrorum altaris;* fol. 135 v° *D[e dedicatione ecclesie]*; fol. 136 v°, *Tractatus Odonis Cameracensis episcopi super canonem altaris;* fol. 142, *versus Hildeberti Cenomanensis episcopi de officio altaris;* fol. 145 v°, *versus magistri Petri Pictoris canonici S. Audomari de sacramentis altaris;* fol. 150, *alii versus de ordine misse;* fol. 150 v° [*Ivonis epistola ad Pontium Cluniacensem abbatem*]; fol. 151, *liber Ernaldi De quinque verbis Domini in cruce;* fol. 164, *tractatus Remigii De celebratione misse.*

10. Paris, Bibl. nat., *13218*, XIIe siècle : Honorius d'Autun, *liber de divinis officiis.*

11. Paris, Bibl. nat., *13187*, fol. 62-64, IXe siècle : explication dialoguée de l'oraison dominicale (ps.-Alcuin ?).

12. Paris, Bibl. nat., *12020*, XIIe siècle : commentaire sur le symbole dit de saint Athanase (fol. 139 v°), probablement un des commentaires récents [5]. — On notera d'autre part les n. *173* et *226* du catalogue du XIIIe siècle : *De fide catholica; — Athanasius de fide catholica;* et voir n. 4 ci-dessus.

13. Le catalogue mentionne au milieu d'ouvrages de Bède : un *De compoto* (n. 105) et un *De temporibus* (n. 107). Nous avons encore des manuscrits qui pourraient répondre à ces notices : Amiens, *222*, 28 feuillets, IXe siècle : fol. 1, Bède, *De temporum ratione*, incomplet du commencement et de la fin; fol. 18, sur les constellations avec vingt-deux dessins; fol. 19, Bède, *De natura rerum;* fol. 28 v°, *Computatio Grecorum* (sur les mois); — Paris, Bibl. nat., *13403*, IXe siècle : Bède, *De ratione temporum.* D'autre part, plusieurs morceaux de comput sont compris dans des manuscrits de Corbie : Bibl. nat., *13373*, fol. 105 v°-107, IXe siècle : *De computo;* — Paris, Bibl. nat., *14088*, fol. 59-61, IXe siècle : *Liber de temporibus et horis et momentis* (à la suite du *De natura rerum* de Bède); — Bibl. nat., *12235*, fol. 42 v°, Xe siècle : notes de comput; — Bibl. nat., *12410*, fol. 87, XIe siècle : tableaux de comput.

14. Enfin l'on a à signaler quelques manuscrits *de musica :* 1° quatre de Boèce : Paris, Bibl. nat., *130220*, IXe siècle : *Musica et geometria*; — Bibl. nat., *13908*, fol. 54, IXe siècle : *Ars musica* (formant un seul manuscrit avec les statuts d'Adalard, n. *256* de l'ancien catalogue); — Bibl. nat., *13955*, fol. 60, Xe siècle, recueil comprenant en outre la *Regula Enchiriadis* (fol. 3 v°) et une *Musica Fortunatiani* (fol. 158 v°); — Bibl. nat., *14080*, Xe siècle : *Musica* de Boèce, suivie de fragments de l'Arithmétique et de la Géométrie; ce dernier manuscrit devrait être identifié, ainsi que le premier, avec l'un ou l'autre des quatre volumes du catalogue renfermant la Musique et la Géométrie de Boèce (n. *272*, *274*, *275*, *281*). — 2° Martianus Capella : Saint-Pétersbourg, *F. Class. 10*, 62 feuillets, Xe siècle (= n. *294* de l'ancien catalogue); fol. 51, *De musica*, dont le texte a été collationné par le P. Thibaut [6]. — 3° *Augustini liber De arte musica :* Paris, Bibl. nat., *13375*, IXe siècle (= n. *293* de l'ancien catalogue).

A. Wilmart.

CORBONA. Voir Trésor d'Église.

CORDONNIER. Le cordonnier, *sutor*, recevait le cuir tout préparé des mains des tanneurs, corroyeurs, mégissiers (*coriarii*). Tailler et coudre n'était pas toute la besogne du cordonnier, il lui fallait savoir prendre mesure et mouler le pied, afin de ne rien lui enlever de sa grâce. Malgré cela, l'artisan n'était guère estimé, bien que la profession fût exercée par des hommes libres, des *ingenui* [7]. Les documents chrétiens ne s'occupent guère de cet humble personnage, heureusement quelques inscriptions suppléent à leur silence. Parmi les épitaphes recueillies sur le pilier du musée de Latran consacré aux emblèmes de métier, nous trouvons deux cordonniers : Marcianus qui, au cimetière de la via Salaria Nova, a enterré sa femme âgée de 36 ans, 6 mois, 11 jours, 8 heures, et qui a fait graver deux semelles (fig. 3308); puis Regino, à qui Constantius a fait faire une épitaphe avec une forme et un morceau de cuir (fig. 3309); celui-ci se trouvait au cimetière de Cyriaque. Enfin une troisième épitaphe porte simplement un morceau de cuir découpé, une alène, un chrisme et le profil du défunt (fig. 3310) [8].

[1] Cf. Staerk, *ibid.*, p. 225 sq.; t. II, pl. LXXIII. Sur ce volume, dont Mabillon a reproduit deux passages (cf. *De re diplomatica*, tab. IV, 1, et p. 350 sq. : *scriptura saxonica*), voir Burn, *Facsimiles of the Creeds*, 1909, pl. XVIII, XIX, p. 20 sq. — [2] Cf. Staerk, *op. cit.*, t. I, p. 30 sq.; t. II, pl. XXVII, et voir Traube, *O Roma nobilis*, p. 29.— [3] De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, 1888, t. II, p. 78-94, cf. p. 72 sq., et fasc. 2 et 3.—[4] Sur la peinture qui décore ce manuscrit, cf. Delisle, *Le Cabinet*, t. II, p. 114. —[5] Burn en effet ne se réfère pas au manuscrit de Corbie. Cf. *The Athanasian creed and its early commentaries*, 1890. — [6] *Monuments de la notation ekphonétique...*, 1912, p. 95 sq.; cf. Staerk, *op. cit.*, t. I, p. 220 sq.; t. II, pl. LXIX. — [7] On trouvera tout ce qu'on peut dire d'indispensable sur le métier de cordonnier dans un travail de V. Chapot, *Sutor, Sutrina*, dans Saglio et Pottier, *Dictionn. des antiq. grecques et romaines*, t. IV, part. 2, p. 1570-1572; voir beaucoup d'utiles renseignements dans Ch. de Linas, *Anciens vêtements sacerdotaux et anciens tissus conservés en France*, 3e série, *La chaussure*, in-8°, Paris, 1863, p. 35, 54 etc. — [8] O. Marucchi, *I monumenti del museo cristiano Lateranense*, in-fol., Roma, 1911, pl. LIX, n. 34, 35, 36.

En Dalmatie, nous trouvons deux *calegarii*, un à Salone, dont le sarcophage est conservé au musée de cette ville et dont l'épitaphe date du VIe siècle [1] :

+ ARCA PASCASI CALEGA
RIOQVEM VINDEDITE ABBI
+ ARCACIVS VSTEARI

Arca Pascasi calegario quem vindedit (= *vendidit*) *ei... Arcacius ustcari* (= *ostiarius*). L'autre épitaphe, sur la face antérieure d'un sarcophage de Pituntium [2] :

ARCA HONORATO
CALE SARIO

Quant à saint Crépin et à son patronage sur la corporation des cordonniers, le sujet appartient plus à l'hagiographie qu'à l'archéologie.

H. Leclercq.

3308 3309 3310

3308-3310. — Inscriptions au Musée du Latran.

D'après O. Marucchi, *I monumenti del Museo cristiano Lateranense*, 1911, p. LIX, n. 34, 35, 36.

CORINTHE. Corinthe était à certains points de vue la cité la plus importante de la Grèce, capitale de ce pays, devenu, depuis la conquête romaine, province d'Achaïe (voir ce mot), capitale administrative et commerciale, bien placée sur la route qui allait de l'Orient à Rome, bien reliée par un système de routes à de nombreuses villes, en communication fréquente et presque journalière avec Éphèse. Athènes s'ankylosait peu à peu comme font la plupart des cités universitaires situées dans le voisinage des villes industrielles ou commerciales [3]; fière de ses traditions, de son passé, de ses étudiants, Athènes s'estimait la pierre de touche des idées et des opinions nouvelles, Corinthe n'y mettait pas tant de façons, accueillait les idées de passage, leur faisait — selon sa libre fantaisie — bon ou mauvais accueil, les discutait, mais les déformait. Saint Paul en sut quelque chose.

Malgré l'autorité, le prestige, la fermeté de l'apôtre, l'Église fondée à Corinthe fut une de celles qui se montrèrent le plus pétulantes, qui s'attirèrent les plus sévères admonestations. Paul disparu, le mal empira. Nous avons déjà esquissé l'histoire de cette Église de Corinthe [4], nous nous bornerons donc ici à l'étude des monuments.

En 1898, les fouilles exécutées par l'École américaine d'Athènes amenèrent à Corinthe la découverte d'un linteau de marbre engagé parmi les ruines d'une maison de l'époque romaine. Ce linteau avait servi évidemment à désigner la synagogue des Hébreux, puisqu'on y lisait (fig. 3311) [5] :

συν]ΑΓΩΓΗ ΕΒΡ[αίων

Mais était-ce la synagogue dans laquelle, à Corinthe, chaque sabbat, discourait saint Paul [6] ? L'épigraphie semble inviter, autant qu'on peut en juger, à une date plutôt postérieure au Ier siècle de notre ère. Les dimensions de la pierre sont : en longueur 0m93, largeur 0m42, épaisseur 0m22; les lettres sont inégales, le Γ mesure 0m065, le B mesure 0m095 dans le sens de la hauteur. Malgré les brisures, les compléments sont certains; le bloc paraît avoir fait partie d'une corniche, il a été retaillé pour entrer dans une autre construction, mais sa destination primitive semble avoir été de servir de linteau à la porte d'entrée de la synagogue. La grossièreté de la gravure donne piètre idée des ressources de la communauté juive qui, à en juger par le lieu de la trouvaille, aurait eu son centre dans la région est par rapport à la route vers Lechæum et à une petite distance au nord de la grande fontaine de Pirène. Près de la synagogue, se trouvait la

3311. — Linteau de porte de la synagogue de Corinthe.

D'après *American journal of archæology*, 1903, t. VII, p. 60, n. 40.

maison d'un certain Justus [7] où se réfugia saint Paul. Il n'est guère probable que la synagogue se trouvait à l'ouest de la route, puisque ce côté était bordé d'une colonnade et d'une rangée de boutiques et d'échoppes. On pourrait supposer qu'elle s'élevait à une centaine de mètres environ des Propylées qui marquaient le commencement de la place du marché [8] où était probablement situé le tribunal, τὸ βῆμα, devant lequel comparut saint Paul traduit par les Juifs devant le proconsul Gallion.

En 1905, fut publié le texte d'une inscription relevée

[1] *Corp. inscr. lat.*, t. II, n. 14305. — [2] *Ibid.*, n. 14239. — [3] Situation analogue à Aix par rapport à Marseille, à Douai par rapport à Lille. — [4] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 327-328. Outre les *Introductions* qui accompagnent d'ordinaire les éditions des deux épîtres de saint Paul et de l'épître de saint Clément aux Corinthiens, nous mentionnerons : G. Hollmann, *Urchristentum in Corinth*, in-12, Leipzig, 1903; Ig. Rohr, *Paulus und die Gemeinde von Korinth auf Grund der beiden Korintherbriefe*, in-8°, München, 1899; W. M. Ramsay, *Saint Paul the Traveller and the Roman citizen*, in-8°, London, 1895; E. von Dobschütz, *Christian life in the primitive Church*, in-8°, London, 1904; C. Munzinger, *Paulus in Korinth. Neue Wege um Verständnis des Urchristentums*, in-8°, Heidelberg, 1908. — [5] B. Powell, dans *American journal of archæology*, 1903, IIe série, t. VII, p. 60, n. 40; E. Willsh, *Zehn Jahre amerikanischer Ausgrabung in Korinth*, dans *Neue Jahrbücher für klassisches Altertum*, 1908, t. XXI, p. 427; A. Deissmann, *Licht vom Osten*, in-8°, Tübingen, 1909, p. 8, n. 11, avec un dessin de ce qui subsiste de l'inscription. — [6] Act., XVIII, 4 : διελέγετο δὲ ἐν τῇ συναγωγῇ κατὰ πᾶν σάββατον, ἔπειθέν τε Ἰουδαίους καὶ Ἕλληνας. — [7] Act., XVIII, 7 : ἡ οἰκία ἦν συνομοροῦσα τῇ συναγωγῇ. — [8] Cf. Pausanias, II, III, 2 : ἐκ δὲ τῆς ἀγορᾶς ἐξιόντων τὴν ἐπὶ Λεχαίου προπύλαιά ἐστι.

dans les fouilles de Delphes plusieurs années auparavant et qui passa alors complètement inaperçue [1]. Voici de quoi il y était question.

Au cours du séjour de Paul à Corinthe, un revirement s'opéra dans les esprits de ceux qui composaient la colonie juive de cette ville et saint Luc introduit en ces termes l'épisode : Γαλλίωνος δὲ ἀνθυπάτου ὄντος τῆς Ἀχαΐας κατεπέστησαν ὁμοθυμαδὸν οἱ Ἰουδαῖοι τῷ Παύλῳ. Le séjour de saint Paul à Corinthe fut de un an et demi, période qui coïncide avec le proconsulat de Gallion, frère de Sénèque. Cette mention d'un proconsul serait inexacte pour la période comprise entre les années 15 et 44 de notre ère, car pendant ce laps de temps, l'Achaïe, d'abord dévolue au sénat, fut gouvernée par des légats impériaux. Mais l'empereur Claude ayant décidé que la dite province ferait retour au sénat, Gallion y fut envoyé avec rang et titre de proconsul. C'est alors, d'après le récit de saint Luc, que les juifs se soulevèrent contre Paul, l'amenèrent au tribunal et dirent : « Cet homme entraîne les hommes vers une fausse religion [2]. » Gallion refuse d'entendre la cause, simple dispute de communauté, selon lui, et fait éloigner les juifs. Ceux-ci exaspérés bousculent le chef de la synagogue, Sosthénès, devant le proconsul qui refuse d'intervenir [3]. Le point capital de la question est de savoir la date du proconsulat de Gallion. Jusqu'ici, on ne s'entendait guère à ce sujet [4]; grâce à l'inscription de Delphes, nous pouvons dater à une année près le récit des Actes et la comparution de saint Paul devant le proconsul Gallion.

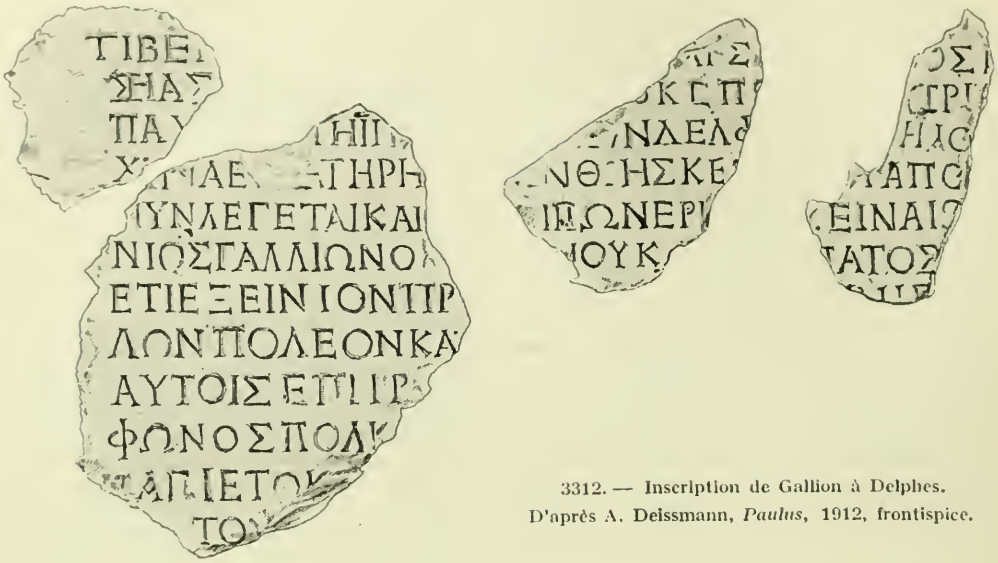
Cette inscription se compose de divers fragments, dont quatre principaux [5] actuellement conservés au musée de Delphes. Ces débris conservent quelques passages d'une lettre de l'empereur Claude adressée à la ville de Delphes. Lorsque cette lettre fut écrite, Claude avait reçu la XXVIe salutation impériale [6] et Gallion était procureur d'Achaïe; ceci ne peut être mis en doute, reste toutefois à préciser les dates. L'inscription dédicatoire de l'*Aqua Claudia*, qui est de l'année 52, et du 1er août de cette année [7], mentionne la XXVIIe salutation impériale; la lettre aux Delphiens est donc antérieure au 1er août 52. Les textes épigraphiques sont moins clairs pour la date des salutations XXVe et XXVIe entre les années 51 et 52; mais nous savons par Tacite qu'en cette année 52 des succès furent remportés en Cilicie sur les Clites, en Bretagne sur les Silures [8]. Il est donc très probable que Claude, en l'an 52, fut acclamé au moins deux fois. Comme les opérations militaires ne commençaient guère avant le printemps, il n'a pas dû s'intituler IMP. XXVI avant mai ou avril de l'an 52; la restitution δημαρχικῆς ἐξουσίας τό ΙΒ est ainsi confirmée.

Le titre de proconsul décerné à Gallion par Claude ne serait-il pas un titre rétrospectif ? La mutilation de la phrase initiale de la lettre permettrait d'en douter si on n'avait pour lui servir de commentaire la ligne 6e dont le texte, en pareil cas, eût porté quelque chose comme ceci : καὶ τότε ἀνθύπατος. Or, l'intervalle entre les deux fragments de droite est presque exactement le même à la ligne 6e qu'à la ligne 2e, où l'intervalle mesuré par une restitution certaine, est de six lettres. Gallion était donc bien proconsul en exercice au printemps de l'an 52. On doit tenir pour très probable qu'au moment où notre lettre sortit des bureaux impériaux, il était entré en charge depuis peu, car le délai accordé aux proconsuls pour quitter Rome afin de rejoindre leur poste expirait au 1er avril [9]. Gallion aura pu arriver à Corinthe vers le milieu de 51, afin d'entrer en charge au commencement de juillet, date régulière, et exercer son mandat pendant la durée d'un an [10]. Ainsi Gallion aura gouverné la province sénatoriale d'Achaïe, récemment rétablie par Claude, de l'été 51 à l'été 52. Appliquant cette donnée à la chronologie de saint Paul, il est arbitraire, pensons-nous, de conclure que l'apôtre résidait à Corinthe depuis dix-huit mois quand Gallion entra en charge [11], ce qui entraîne à fixer l'arrivée de saint Paul à Corinthe au début de l'an 50. Sans doute, cette chronologie présente l'avantage d'offrir une étroite jointure avec le fait du voyage à Corinthe au lendemain de l'expulsion des juifs de Rome [12], laquelle, d'après un texte attribué par Orose à Josèphe, aurait eu lieu entre le 25 janvier 49 et le 25 janvier 50; cependant, malgré cette convenance, il faut reconnaître que le verset 12 du chapitre XVIII des Actes n'indique pas nécessairement que Gallion serait arrivé à Corinthe *après* que les *dix-huit mois* du séjour de Paul étaient écoulés. Le δέ de Γαλλίωνος δὲ ἀνθυπάτου ὄντος τῆς Ἀχαΐας peut signifier, au lieu d'une succession ou d'un passage à des événements ultérieurs, l'opposition entre la longueur du séjour de l'apôtre, qui pourrait laisser supposer une tranquillité relative, et la réalité des faits qui comporta des troubles graves. La date pour le proconsulat de

[1] E. Bourguet, *De rebus delphicis imperatoriæ ætatis*, in-8°, Montepessulano, 1905, p. 63-64; A. J. Reinach, dans *Revue des études grecques*, 1907, t. XX, p. 49 : « Ce texte fixe définitivement à 52 le séjour de saint Paul à Corinthe; » J. Offord, *Palestine Exploration Fund. Quarterly statement*, 1908, p. 163 sq.; L. Jalabert, *Epigraphie*, dans A. d'Alès, *Dictionn. apologét. de la foi catholique*, 1910, t. I, col. 1428; C. Clemen, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1910, t. XXV, col. 656; A. Deissmann, dans même revue, 1910, t. XXV, col. 796; W. Armstrong, *Epigraphical note*, dans *The Princeton theological review*, 1911, p. 293-297; P. Batiffol, *Le proconsul d'Achaïe, Gallion*, dans *Bulletin d'anc. litt. et d'archéol. chrét.*, 1911, t. I, p. 214-215; E. Babut et A. Loisy, *Le proconsul Gallion et saint Paul*, dans *Revue d'hist. et de littér. religieuses*, 1911, t. II, p. 138-144; H. Lietzmann, *Ein neuer Fund zur Chronologie des Paulus*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1911, t. LIII, p. 345-354; A. Deissmann, *Paulus, eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, in-8°, Tübingen, 159-177; *Der Prokonsulat des L. Junius Gallio. Eine epigraphische Studie zur absoluten Chronologie des Paulus*; B. Allo, dans *Bull. d'anc. litt. et d'archéol. chrét.*, 1912, t. II, p. 145-146; G. Wohlemberg, *Eine Claudius Inschrift von Delphi inihrer Bedeutung für Paulinische Chronologie*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1912, t. XXIII, p. 380-396; E. Dubowy, *Paulus und Gallio*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1912, t. VII, p. 143-154. L. Coccolo, *L'anno del proconsolato di Gallione e data della prima missione di S. Paolo a Corinto*, dans *Didaskaleion*, 1912, t. I, p. 285-294; F. Prat, *Chronologie de l'âge apostolique*, dans *Recherches de science religieuse*, 1912, p. 372 sq., place la rencontre de Paul et Gallion dans les premiers mois de 52.—[2] Act., XVIII, 14.—[3] Act., XVIII, 17.—[4] A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*. II, I. *Die chronologie bis Eusebius*, 1897, p. 237 (en 48-50); Blass, *Acta apostolorum*, 1895, p. 22 (en 50); Turner, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, 1900, t. I, col. 417 (pas avant 44); Dessau, *Prosopographia imper. rom.*, 1897, t. II, p. 238 (en 52); C. Clemen, *Paulus*, 1904, t. I, p. 396 (en 52-53); W. M. Ramsay, *Pauline and other studies*, 1906, p. 361; *Pictures of the apostolic Church*, 1910, p. 237 (en 52-53); Cowan, dans Hastings, *Dict. of the Bible*, 1900, t. II, col. 105 (en 52-53); Woodhouse, dans *Encyclopedia biblica*, 1901, t. II, col. 1637 (vers 53); O. Holtzmann, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1906, 2e édit., p. 144 (en 53); Hönnicke, *Die Chronologie des Lebens d. Apost. Paulus*, 1903, p. 80 (entre 50-51); Th. Zahn, *Einleitung in das Neue Testament*, 3e édit., 1907, t. II, p. 654 (en 53-54). — [5] Ils portent, dans l'inventaire manuscrit des fouilles, les n. 3883, 2271 (anc. 59), 4001, 2178; trois autres fragments ont été retrouvés depuis. — [6] Gaheis, *Claudius*, dans Pauly-Wissowa, *Real-Encyklopädie der classischen Altertumswissenschajt*, Stuttgart, 1894-1897, t. III, et E. Babut. *Le proconsul Gallion et saint Paul*, p. 140-141. — [7] Frontin, *De Aqued.*, I, 13; *Corpus inscriptionum latinarum*, t. VI, n. 1256. — [8] Tacite, *Annales*, XII, 38-40, 55. — [9] Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, in-8°, Leipzig, 1887, t. II, p. 255. — [10] La durée du mandat des proconsuls n'était régulièrement que d'une seule année. — [11] Act., XVIII, 11-12. — [12] Act., XVIII, 2.

Gallion est fixée, mais il reste une fluctuation d'un an toujours possible dans la chronologie de saint Paul [1].

Voici le texte de l'inscription (fig. 3312) :



3312. — Inscription de Gallion à Delphes.
D'après A. Deissmann, *Paulus*, 1912, frontispice.

ΤΙΒΕΡιος κλαυδιος ΚΑΙΣαρ σεβασΤΟΣΓερμανικος αρχιερευς μεγιστος δημαρχικης εξου
ΣΙΑΣτο ιβ αυτοκρατωρ τΟ·ΚΣΙΠατηρ πΑΤΡΙδος υπατος το ε τιμητης δελφων τηι πολει χαιρειν
ΠΑΛαι μεν ΤΗΙΠολει ΤΩΝΔΕΛΦων προθΥΜΟΣ γενομενος . . . . . ευτυ
ΧΗΣΑΕΠΕΤΗΡΗσα δε τηΝΘΡΗΣΚΕΙαν τΟΑΠΟλλωνος του πυθιου . . . . . .
5 ΝΥΝΛΕΓΕΤΑΙΚΑΙ πολΕΙΤΩΝΕΡΙ . εΚΕΙΝΑΙΩ. . . . . λουκιος ιου
ΝΙΟΣΓΑΛΛΙΩΝΟΦιλοςΜΟΥΚΑιανθυΠΑΤΟΣ της αχαιας . . . . . .
ΕΤΙΕΞΕΙΝΤΟΝΠΡΟτερΟν . . . . . ΙΙΕ . . . . . .
ΛΩΝΠΟΛΕΩΝΚΑ
ΑΥΤΟΙΣΕΠΙΤΡΕπω
10 ΦΩΝΩΣΠΟΛΕ
ΤΑΙΜΕΤΩΚΙ σα
το ΥΤΟΥ

Voici la transcription :

Τιβέρ[ιος Κλαύδιος Κ]αῖσ[αρ Σεβασ]τὸς Γ[ερμανικός, ἀρχιερεὺς μέγιστος, δημαρχικῆς ἐξου-]
σίας[τὸ ιβ', αὐτοκράτωρ τ]ὸ κς', π[ατὴρ π]ατρί[δος, ὕπατος τὸ ε', τιμητής, Δελφῶν τῆι πόλει χαιρειν].
Πάλ[αι μὲν] τῆι π[όλει] τῶν Δελφ[ῶν πρόθ]υμο[ς γενόμενος . . . . . εὐτύ-]
χησα. Ἐπετήρη[σα δὲ τὴ]ν θρησκεί[αν τ]οῦ Ἀπό[λλωνος τοῦ Πυθίου . . . . . .
5 νῦν λέγεται καὶ [πολ]ειτῶν ἐρι. . . [ἐ]κεῖναι ω . . . . . [καθὼς Λούκιος Ἰού-]
νιος Γαλλίων ὁ φ[ίλος] μου κα[ὶ ἀνθύ]πατος [τῆς Ἀχαΐας ἔγραψεν . . διὰ τοῦτο συγχωρῶ ὑμᾶς]
ἔτι ἔξειν τὸν πρό τερ]ο[ν . . .]ε[. . . . . τῶν ἄλ-]
λων πέλεων κα . . . . . .
αὐτοῖς ἐπιτρέ[πω. . . . . .
10 φῶν ὡς πόλε. . . . . .
ται μετώκι [σα . . . . . .
το]ύτου . . . . . .
. . . . . .

On peut traduire :

Tibère Claude César Auguste Germanique, grand pontife, la douzième année de sa puissance tribunicienne, empereur pour la vingt-sixième fois, père de la patrie,... à nouveau adresse à la ville de Delphes son salut le plus cordial... J'observai le culte... est dit maintenant... des... être... L. Junius Gallion, mon ami et proconsul d'Achaïe.

Ce qui est définitivement écarté, c'est la combinaison chronologique présentée par A. Harnack, *Chronologie*, t. I, p. 233-239, 717; il faut désormais renoncer au début du séjour à Corinthe en 49, à l'arrivée à Éphèse en 50; impossible que tous les événements du troisième voyage apostolique de l'apôtre et sa captivité à Césarée se soient passés entre 52 et 55. — [2] *Revue archéologique*, 1909, p. 442. — [3] *Dictionn.*, t. I, au mot ATHLÈTE.

En 1908, on trouva à Corinthe un anneau entré dans les collections du musée d'Athènes; il représente un athlète vainqueur, demi-nu, tenant une couronne dans la main droite; de chaque côté de l'athlète, on lit [2] :

· ΠΑΥ ΛΟΥ

Est-ce une allusion à l'apôtre, fondateur de l'Église de Corinthe ? Si on se reporte au symbolisme de l'athlète (voir ce mot) [3], il est assez possible que le

sujet et le nom évoquent le souvenir de Paul, ou du moins d'un chrétien qui portait son nom.

Les autres inscriptions de Corinthe sont loin d'offrir un intérêt comparable à celles que nous venons de transcrire, elles sont d'époque byzantine et rappellent le type que nous avons rencontré dans les inscriptions de l'Attique; voici la plus complète [1] :

ΚΟΙΜΗΤΗΡ[ιω ε
ΝΟΑΚΑΤΑΚΙΤ[ε
ΑΡΤΗΗΤΗΝΜ[ακαρ
ΙΑΝΜΝΗΜΗΝ[ανα
ΠΑΥCΑΤΟ ΔΕ[μη(νι) Ἰο
ΥΝΙΩ ς ΙΝ[δ(κτιωνος)
h A +

Quelques fragments sur lesquels on lit les noms de :

+ ΔΗΜΗΤΡΙΟC + ‖ ΔΟΥΛΟ(ς)Χ(ριστο)Υ [2].
ΖΗΝΩΝΙ [3]...
ΕΠΑΦΡΟΔ(ιτου Ἀθα) ‖ ΝΟΔΩΡΟΥ (κοιμητή) ‖ ΡΙΟΝ ‖ Ρ [4].

Si l'épigraphie funéraire est d'une pauvreté insigne à Corinthe, nous y trouvons heureusement une compensation dans les deux inscriptions dédicatoires suivantes.

En 1883, des fouilles et recherches archéologiques furent dirigées dans la région des Jeux isthmiques, l'exploration systématique des régions voisines de l'enceinte sacrée amena à s'engager dans une ville considérable taillée dans le roc au-dessus du stade et qui parut être la Corinthe primitive.

Dans l'enceinte sacrée des Jeux isthmiques, on dégagea trois portes et l'on constata que la porte du sud située au-dessus du stade avait été d'assez bonne heure fermée par un mur épais de 1m85. Le long de ce mur fut trouvée l'inscription suivante :

ΦΩCΕΚΦΩΤΟCΘΕΟC
ΑΛΗΘΙΝΟCΕΚΘΕΟΥΑΛΗΘΙΝΟΥ
ΦΥΛΑΞΗΤΟΝΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΑ
ΙΟΥCΤΙΝΙΑΝΟΝΚΑΙΤΟΝ
5 ΠΙCΤΟΝΑΥΤΟΥΔΟΥΛΟΝ
ΒΙΚΤΩΡΙΝΟΝΑΜΑΤΟΙC
ΟΙΚΟΥCΕΙΝΕΝΕΛΑΔΙΤΟCΚΘΕΩΝ
ΖΩΝΤΑC †

Φῶς ἐκ φῶτος, Θεὸς ἀληθινὸς ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, φυλάξῃ τὸν αὐτοκράτορα Ἰουστινιανὸν καὶ τὸν πιστὸν αὐτοῦ δοῦλον Βικτωρῖνον ἅμα τοῖς οἰκούσειν ἐν Ἑλ(λ)άδι τοὺς κ(ατὰ) Θεῶν ζῶντας +.

Gravée sur la face supérieure d'un morceau de corniche romaine en marbre, cette dédicace fut consacrée au temps de Justinien, probablement dans une des chapelles dont on voit encore les soubassements dans l'enceinte des Jeux isthmiques. En 1413, l'empereur Manuel entreprit de réparer la muraille de défense de l'isthme. On dégagea au milieu des décombres une inscription en l'honneur de Justinien et de Victorinus, inscription que copia l'historien Phrantra et d'autres après lui [5].

Sigismond Alberghetti rapporta de Corinthe à Vérone, où elle a pris place au musée Maffei, une inscription du même genre, relative aux mêmes personnages [6] :

+ ΑΓ · ΜΑΡΙΑ ΘΕΟΤΟΚΕ ΦΥΛΑΞΟΝ
ΤΗΝ ΒΑΣΙΛΕΙΑΝ ΤΟΥ
ΦΙΛΟΧΙCΤΟΥ ΙΟΥCΤΙΝΙΑΝΟΥ
ΚΑΙ ΤΟΝ ΓΝΗCΙΩC
5 ΔΟΥΛΕΥΟΝΤΑ ΑΥΤΩ
ΒΙΚΤΩΡΗΝΟΝ + CΥΝ ΤΟΙC
ΟΙΚΟΥCΙΝ ΕΝ ΚΟΡΙΝΘΩΚ· ΘΕΩΝ +
ΖΩΝΤΑC +

Ἁγ(ία) Μαρία Θεοτόκε, φύλαξον τὴν βασιλείαν τοῦ φιλοχ[ρ]ίστου Ἰουστινιανοῦ καὶ τὸν γνησίως δουλεύοντα αὐτῷ Βικτωρῆνον σὺν τοῖς οἰκοῦσιν ἐν Κορίνθῳ κ(ατὰ) Θεῶν ζῶντας.

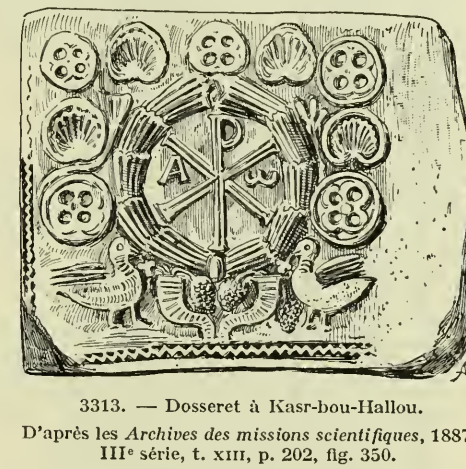
Albert Dumont a publié cette inscription sur amphore; la forme du timbre et celle des lettres rappellent les estampilles de l'âge classique. Le timbre remonte évidemment aux premiers siècles du christianisme. Le morceau de poterie qui le porte est très épais et appartient à une anse de forme indéfinie; on lit :

+ ΕΠΙΓΕΡΑCΙΜΟΥ

Peut-être un évêque de Corinthe qui, comme éponyme, appliquait son sceau sur les amphores [7].

H. Leclercq.

CORNE D'ABONDANCE. Quelques monuments chrétiens offrent des exemples de la corne d'abondance, qui y remplit simplement le rôle d'utilité. Dans aucun cas, à notre connaissance, il n'est possible d'attribuer une signification symbolique à cet objet que sa forme permet de loger pour remplir un angle, combler un vide, équilibrer un médaillon. Il suffira, croyons-nous, de quelques exemples, d'autant qu'il est aisé d'en rencontrer d'autres en feuilletant le *Dictionnaire*.



3313. — Dosseret à Kasr-bou-Hallou.
D'après les *Archives des missions scientifiques*, 1887, IIIe série, t. XIII, p. 202, fig. 350.

Premier exemple tiré d'une sculpture ornant une console ou dosseret provenant de Kasr-bou-Hallou, sur le chemin qui mène d'Aïn-Djezza au Bordj du Caïd. Le dessin fut tracé sur la pierre à l'aide d'un poncis, car on remarque que le chrisme est alternativement dessiné à l'endroit et à l'envers; colombes, couronnes de laurier, coquilles, rosaces, cornes d'abondance d'où débordent des grappes de raisin [8] (fig. 3313).

Autre exemple sur sarcophage conservé au musée de Latran et des moins ornés. Entre deux colonnes doriques, aux angles, le champ est occupé par des strigilles, sauf au centre un médaillon et au-dessus deux cornes [9]. Voir aussi *Dictionn.*, t. II, col. 147, fig. 2443.

[1] B. Powell, *Greek inscriptions from Corinth*, dans *American journal of archæology*, 1903, t. VII, 2e série, p. 64, n. 44. — [2] *Ibid.*, p. 63, n. 43. — [3] *Ibid.*, p. 66, n. 47. — [4] *Ibid.*, p. 66, n. 48. — [5] P. Monceaux, *Fouilles et recherches archéologiques au sanctuaire des Jeux isthmiques*, dans *Gazette archéologique*, 1884, p. 277-278; cf. Phrantra, *Chronicon*, édit. Bonn, p. 108; largeur 0m95, hauteur 0m62, épaisseur 0m30, hauteur des lettres 0m05. — [6] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 8640; P. Monceaux, *op. cit.*, p. 277. — [7] A. Dumont, *Inscriptions céramiques de Grèce*, dans *Archives des missions scientifiques*, 1869, 2e série, t. VI, p. 53, 423. — [8] H. Saladin, *Rapport sur la mission faite en Tunisie de novembre 1882 à avril 1883*, dans *Archives des missions scientifiques*, 1887, IIIe série, t. XIII, p. 202, fig. 350. — [9] O. Marucchi, *I monumenti del museo cristiano Lateranense*, in-fol., Roma, 1911, pl. X, n. 4.

Enfin un diptyque du consul Aréobinde, en 506, sur lequel les cornes ont pris des dimensions énormes et où des paniers remplis de fruits veulent compléter le symbolisme d'une prospérité dont les contemporains ne s'apercevaient guère [1]. Ce diptyque est conservé à la cathédrale de Lucques (fig. 3314). Ici, il est assez

3314. — Diptyque du consul Aréobinde.
D'après Venturi, *Storia dell' arte italiana*, t. I, p. 265, fig. 337.

clair que la corne d'abondance fait allusion à la prospérité promise par l'administration consulaire d'Aréobinde.

H. Leclercq.

[1] A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, 1901, t. I, p. 365, fig. 337. — [2] *Liber pontificalis*, édit. Mommsen, t. I, p. 28; sur Corneille, De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 296; t. III, p. 465. — [3] *Fabius... fuit temporibus Maximi et Gordiani et Filippi, a cons. Maximiani et Africani (236) usque Decio II et Grato (250). Passus VII Id. feb.* Catalogue libérien, dans *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 4. — [4] *Epist.*, XXXI, *inter Cyprianeas* : mentionne la présence à Rome d'un certain nombre d'évêques réfugiés et plus ou moins cachés. — [5] Il se rendait en Mésie pour repousser une invasion de Goths, mais la date de son départ est douteuse, elle se place probablement au printemps. Cf. Tillemont, *Histoire des empereurs*, t. III, p. 320. — [6] La date de l'élection varie suivant les auteurs : avril 251, Seefelder, *Zur Chronologie der Päpste Kornelius und Lucius*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1891, p. 68 sq.; mars 251, Doulcet, *Essai sur les rapports de l'Église chrétienne et de l'État romain*, in-8°, Paris, 1883; juin, Tillemont, *Mémoires pour servir à l'hist. eccliés.*, t. III, note 1 sur saint Corneille; mars, P. Allard, *Hist. des persécutions*, t. III, p. 332, note 1. — [7] S. Cyprien, *Epist.*, LII. — [8] S. Cyprien, *Epist.*, LVII.

CORNEILLE. — I. Le pape. II. La crypte. III. L'épitaphe. IV. La sépulture. V. L'épigraphie. VI. La peinture.

I. Le pape. — *Cornelius, natione Romanus, ex patre Castino, sedit ann. II. m. III. d. X. Martyrio coronatur*[2]. Corneille succédait, après une vacance de près d'une année, au pape Fabien, martyrisé le 20 janvier 250 [3]. Vers la fin de 250, la persécution se fit moins rigoureuse et l'Église de Rome retrouva une sécurité relative [4], mais suffisante pour permettre au clergé et au peuple de songer à remplir la vacance du siège épiscopal. Probablement le départ imminent de Dèce pour la frontière [5] contribua à rendre courage et espoir aux fidèles, qui firent choix d'un prêtre d'une vertu exemplaire, d'un tempérament pacifique, appartenant à une illustre famille romaine [6]. Cette élection fut contrariée par l'opposition du parti rigoriste, auquel était suspecte la condescendance du prêtre Corneille pour les chrétiens qui, dans la persécution dont on sortait à peine, avaient eu le malheur d'apostasier. Ce parti, associé au groupe nombreux des confesseurs, exaltés par les souvenirs récents de la persécution, nomma un antipape, Novatien. Ce schisme était condamné à un échec; Corneille, reconnu par la majorité des fidèles, élu par la presque unanimité du clergé, consacré par seize évêques, ramena bientôt à lui les confesseurs dissidents. La situation restait suffisamment alarmante en ce temps où, comme l'écrivait saint Cyprien, « un tyran acharné contre les prêtres de Dieu s'emportait aux menaces les plus violentes, et eût préféré apprendre la révolte d'un compétiteur plutôt que l'élection d'un pontife romain [7]. »

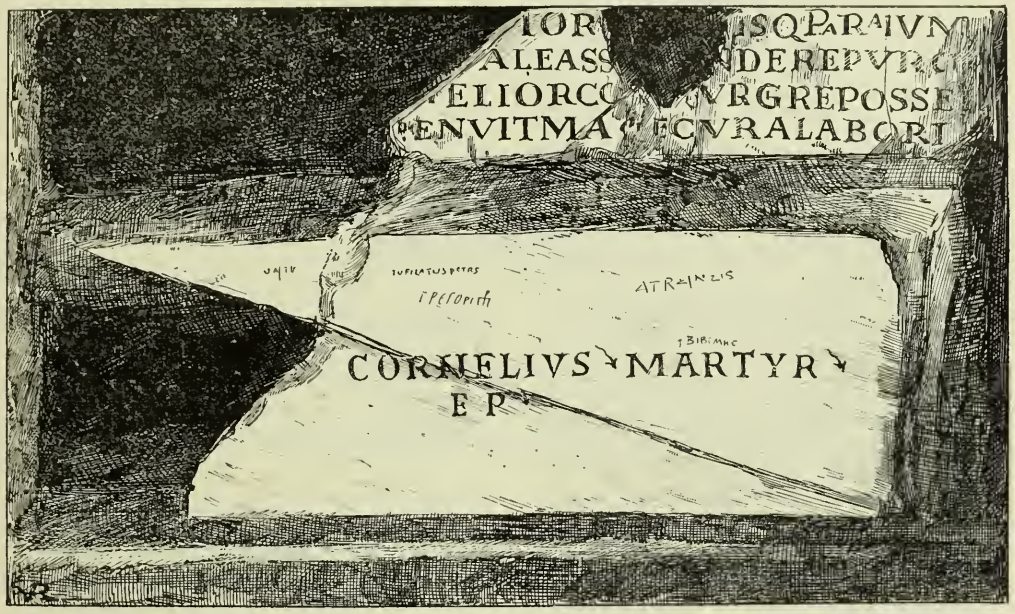
Après la mort de Dèce, Gallus reprit la persécution. « Il commença, dit saint Cyprien, par attaquer une personne seule, pour en venir plus aisément à bout [8]. » Comme Fabien avait été le premier atteint par l'édit de Dèce, Corneille fut le premier frappé par l'édit de Gallus; une sentence d'exil fut prononcée contre lui, en vertu de laquelle il fut relégué à Civita-Vecchia. (Voir ce mot.) Les fidèles, disciplinés, enhardis, encouragés par lui, allaient offrir l'exemple d'une glorieuse résistance, tandis que le pape mourait à Centumcelles. *Ibi cum gloria dormitionem accepit*, lit-on dans le *Catalogue libérien*, et si cette expression semble incompatible avec l'idée d'un martyre sanglant, nous verrons que Corneille ne fut pas privé de ce titre. Comme son prédécesseur Pontien, dix-huit ans plus tôt, le pape mourait en exil, d'où son corps fut rapporté à Rome le 18 des calendes d'octobre (14 septembre), mais l'année de cette translation est inconnue. On l'enterra dans une crypte adjacente au cimetière de Calliste; c'est ce tombeau que nous avons à étudier.

II. La crypte. — Le cimetière de Calliste (voir ce mot), situé à un mille de Rome, sur la voie Appienne, se compose de plusieurs groupes d'excavations distinctes ayant chacune son histoire particulière et dont il est facile de retrouver les limites primitives, bien que des travaux subséquents aient relié ces groupes entre eux. C'étaient autant d'hypogées ou *area*, dont l'un, donné à l'Église par la famille des Cæcilii, reçut la tombe de sainte Cécile (voir ce mot) et, dans une chambre voisine, les papes du IIIe siècle. Une autre

area, située à quelque distance [1] et tout au bord de la voie Appienne, porte dans les documents anciens le nom de crypte de Lucine [2]. Bosio a, le premier, soupçonné que ce vocable devait remonter à une Lucine contemporaine de l'époque apostolique et on a depuis proposé avec une extrême vraisemblance de l'identifier avec Pomponia Græcina. L'opinion de Bosio, adoptée par Severano et par Marangoni, contestée par Tamburini, a été définitivement mise en pleine lumière par J.-B. De Rossi qui a scruté les moindres angles, transcrit les plus chétifs débris, repéré les indices en apparence insignifiants et qui considérait la tombe de Corneille comme *la chiave storica dell'ipogeo e la sua più famosa memoria.*

Considéré dans son ensemble, le cimetière de Calliste englobe l'hypogée de Lucine, c'est pourquoi les actes de Corneille disent que Lucine, probablement descendante ou héritière de la fondatrice, l'enterra *in agrum suum in crypta in cœmeterio Callisti* [3], ce que d'anciens manuscrits corrigent afin de rectifier ce que ces derniers mots ont de contradictoire et mettent à la place : *juxta cœmeterium Callisti* [4]. Le *Liber pontificalis* adopte cette version quand il relate en ces termes la sépulture de Calliste : *Caius (Cornelii) corpus noctu collegit B. Lucina et sepelivit in crypta juxta cœmeterium Callisti via Appia in prædio suo* [5]. La crypte dans laquelle le pape fut enterré était non seulement la propriété privée de la matrone Lucine, mais formait un hypogée distinct et isolé du cimetière de Calliste. Quand des galeries relièrent la crypte de Lucine à l'immense nécropole callistienne, on cessa de désigner la tombe de Corneille comme située *juxta cœmeterium*, ce qui n'était plus exact, mais *in cœmeterio*; ce que n'a pas manqué de faire l'auteur du *De locis sanctis martyrum : in cœmeterio Callisti Cornelius et Cyprianus in ecclesia dormiunt* [6].

« La singularité de cette sépulture papale, placée loin de toutes les autres, a certainement un motif. Sur les marbres de l'hypogée de Lucine se lisent les noms d'illustres races romaines, des Annii, descendants des Antonins, alliés aux Attici, aux Pomponii, aux Bassi; des Maximi, des Cæcilii, des Emilii, des Salonini, alliés entre eux et avec les Cornelii [7]; soit dans la crypte même, soit dans les régions voisines, a été trouvée l'épitaphe d'une Cornelia Pudentiana [8]. La pensée d'une relation étroite entre ces familles et saint Corneille vient naturellement à l'esprit. Seul de tous les papes du IIIe siècle, il porte un nom patricien : ce nom est représenté dans l'hypogée où il repose. C'est peut-être à titre héréditaire, c'est au moins à titre de parent, d'allié ou de client qu'il y eut son tombeau. Et ici je croirai à un lien de parenté, plutôt que de clientèle; si Corneille n'avait été qu'un protégé ou un affranchi de la famille à laquelle appartenait l'hypogée fondé par la première Lucine, probablement cette famille n'eût pas songé à disputer ses restes au caveau épiscopal : il faut qu'elle ait reconnu dans le pape un des siens à tous points de vue, pour avoir tenu à l'inhumer, contrairement à l'usage de l'Église romaine, parmi les clarissimes dont les noms font de la crypte de Lucine un véritable cimetière aristocratique [9]. »

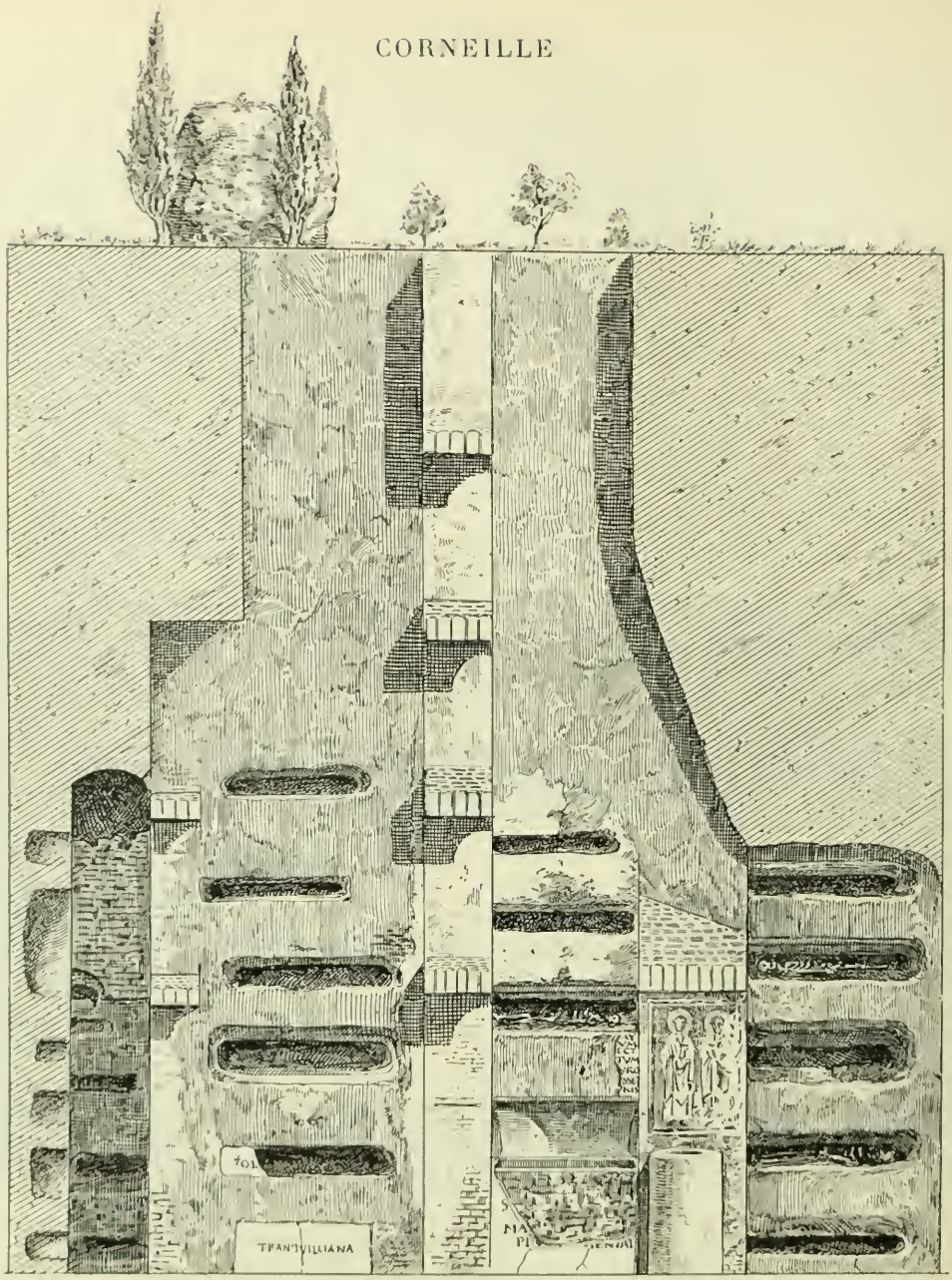


3315. — Inscription du pape Corneille.
D'après J. Wilpert, *La cripta dei papi e la cappella di santa Cecilia*, 1910, p. 26, fig. 16.

III. L'ÉPITAPHE. — C'est en 1849 que J.-B. De Rossi découvrit dans la *villa Molinari* [10] un fragment d'une plaque de marbre sur laquelle on pouvait lire :

PNELIVS· MARTYR

[1] Entre l'hypogée des *Cæcilii* et l'hypogée de Lucine, il n'existe qu'une soixantaine de mètres, mais la sinuosité des galeries de raccord rend cette distance bien plus considérable. — [2] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 314, 315. — [3] *Acta sanct.*, t. IV, p. 145; Schelstrate, *Antiquitas Ecclesiæ illustrata*, t. I, p. 190. — [4] Georgi, *Adonis martyrologium*, p. 472; De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 276. — [5] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 151. — [6] Dans les actes tardifs et de mince valeur du pape saint Étienne, on lit : *Stephanus pergit cum omnibus christianis ad cœmeterium S. Lucinæ*, et un peu plus loin on ajoute qu'Étienne fut inhumé dans ce même cimetière *in loco qui appellatur hodie cœmeterium Callisti*. De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 276-277. — [7] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 309-320. — [8] *Ibid.*, t. I, p. 312. — [9] P. Allard, *Histoire des persécutions*, 1907, t. III, p. 331-332. — [10] La *vigna Molinari* fut achetée par le pape Pie IX et désignée sous le nom de *vigna de sacri palazzi apostolici*.



3316-3318. — Coupes et plan de la crypte du pape Corneille. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 3, 5.

Le P. Marchi s'empressa d'acquérir ce fragment pour le musée Kircher et des fouilles commencèrent. Au mois de mars 1852, on découvrit, dans une galerie de la crypte de Lucine, au pied même de la tombe qu'il fermait jadis, l'autre fragment de la plaque trouvée trois années auparavant. Il concordait parfaitement et complétait le nom, en sorte qu'on put lire (fig. 3315):

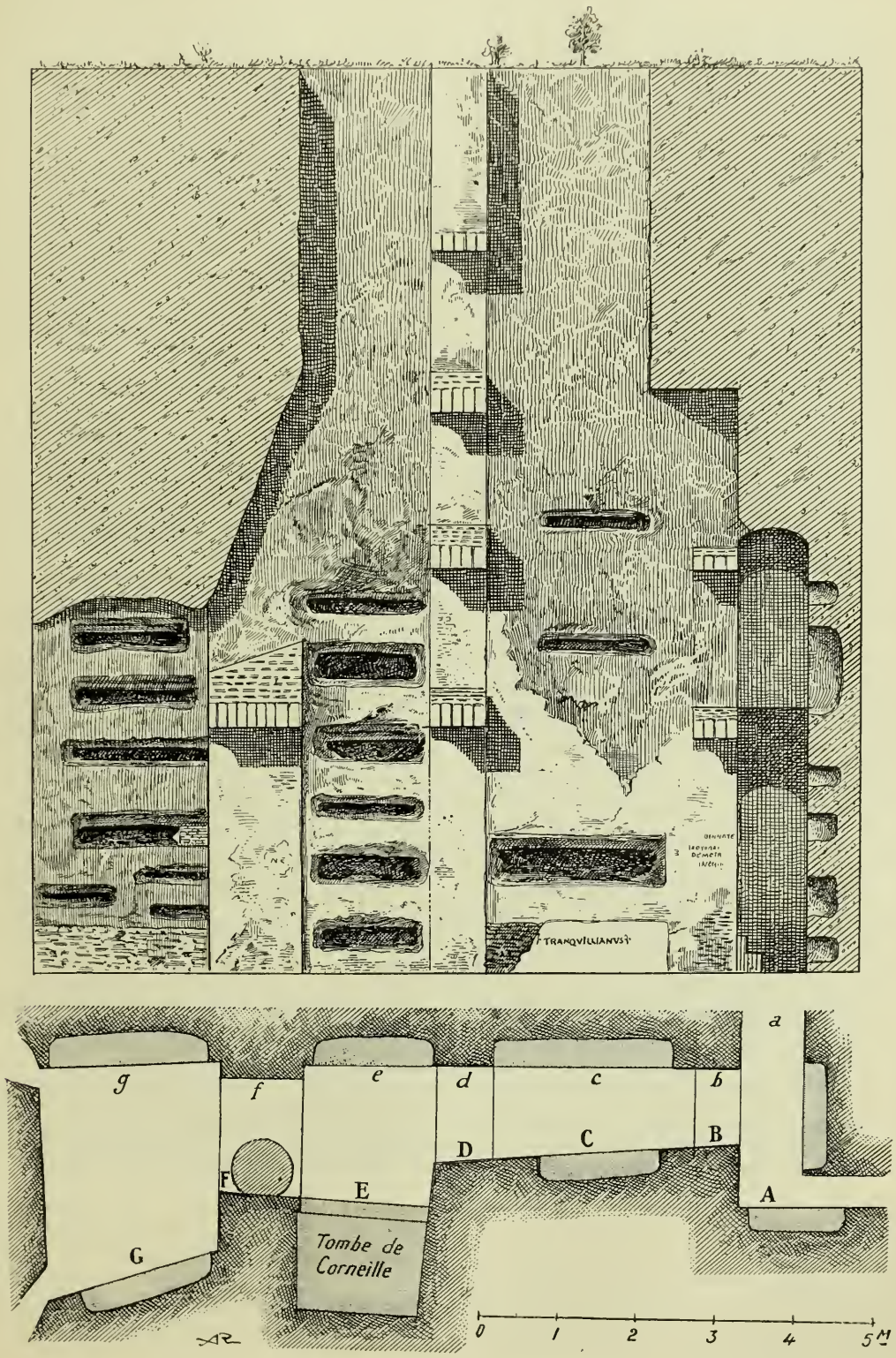
CORNELIVS · MARTYR·
EP·

La trouvaille était précieuse, non seulement en elle-même, mais par diverses particularités. C'est d'abord l'emploi du latin. Dans l'Église romaine, le grec était la langue officielle, celle de la liturgie, de la prédication, de l'enseignement écrit. Dans les plus anciennes régions des catacombes, le nombre des épitaphes grecques dépasse celui des épitaphes latines [1]; vers le milieu du IIIe siècle, c'est-à-dire à l'époque du pontificat de Corneille, on rencontre les deux langues en proportion à peu près égale [2]; jusqu'à la paix de l'Église, l'usage ancien continua d'être observé pour les inscriptions funéraires des papes, qui sont toutes en grec [3]. Celle de Corneille fait seule exception et on peut, non sans vraisemblance, y voir un indice de l'illustre origine du défunt, dont la famille aura voulu conserver la

[1] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, p. CX. — [2] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 250, 288, 308; t. III, p. 96, 102, 110, 123, 132, etc. — [3] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. I, II, III; t. III, p. 115; J. Wilpert, *La cripta dei papi e la cappella di santa Cecilia nel cimitero di Callisto*, in-fol., Roma, 1910, p. 13 sq., fig. 11 sq.

langue des vieilles races patriciennes sur l'épitaphe de celui qui les avait à nouveau honorées.

Le laconisme de l'inscription est tout à fait analogue à celui des autres épitaphes papales. Sauf celle de Gaius, elles ne portent d'autre mention que le nom et la dignité épiscopale. Celles de Pontien († 235)



et de Fabien († 250) ont reçu l'addition du sigle mentionnant le martyre[1] après que l'épitaphe fut mise en place. On enterra le défunt avec son titre; plus tard, un lapicide fut chargé de graver, sur la dalle placée de champ, le sigle du martyre; nous en avons maintenant deux exemples décisifs, mais à quelle époque eut lieu cette addition? les monogrammes MPT sont-ils antérieurs à l'époque de la paix de l'Église ou bien contemporains de cette période, ou bien encore de la revision des fastes martyrologiques dont l'œuvre du pape Damase a gardé des traces? C'est ce que nous ne saurions dire. Pour Corneille, le cas était différent. Mort à Civita-Vecchia, au mois de juin 253, son corps fut rapporté à Rome un 14 septembre[2], mais nous en ignorons l'année. Cette translation paraît avoir eu lieu vers la fin du IIIe siècle[3], on avait donc eu tout le temps nécessaire pour discuter et attribuer le titre de martyr; ce n'est donc plus un sigle légèrement gravé afin d'éviter le bris de la dalle qu'a tracé le lapicide, mais le mot MARTYR tout entier. Cependant, on a remarqué que le trait horizontal supérieur d'après lequel le lapicide s'est guidé pour tracer le nom *Cornelius* s'arrêtait à la lettre S, il est vrai qu'un autre trait a servi également de guide pour le mot *martyr* dont il ne semble guère possible d'attribuer la gravure à une date et à un lapicide différents. Le titre de martyr aura donc été tracé au moment où la dalle servit à fermer le *loculus* du pape? Non, paraît-il, car si les mots *Cornelius cp.* sont bien au milieu de la dalle, le mot martyr dérange la symétrie. Ceci est incontestable, à condition qu'on puisse montrer que le mot *Cornelius* n'était pas précédé d'une formule ou d'un symbole, ou bien que ce mot *martyr* n'a pas été ajouté par le lapicide après la gravure terminée des mots *Cornelius cp.* ou enfin plus simplement la symétrie manqua parce que le lapicide, comme tant de ses confrères, oublia un mot et l'ajouta ensuite.

IV. La sépulture. — A l'occasion de la translation des restes du pape, des travaux considérables furent entrepris dans la crypte pour le recevoir. La galerie déjà creusée, et en partie criblée de *loculi*, fut considérablement approfondie; on l'élargit à l'endroit choisi pour la sépulture et on tailla au niveau du sol la tombe du pape Corneille. Les fig. 3316 à 3319, nous montrent la disposition du cubicule avec son double lucernaire dont la lumière tombe sur le tombeau du saint. Un ambulacre B C D donne accès au cubicule qui s'agrandit brusquement en E *e*, F *f*, et se termine en G *g*. La tombe sainte, contrairement à ce qu'on remarque d'ordinaire, n'est pas située au fond du cubicule, mais à gauche en entrant. Ce n'est pas d'ailleurs un *loculus* sur le modèle et à la mesure de tant de milliers d'autres et des *loculi* de la crypte des papes; mais c'est une tombe de forme particulière, entièrement revêtue à l'intérieur de stuc blanc, plus large qu'il n'est besoin pour ensevelir un cadavre et capable de recevoir un sarcophage. La partie de front occupe l'espace que réclameraient trois *loculi* ordinaires et la tombe elle-même appartient à la catégorie des sépultures *a mensa*. Primitivement et bien avant les peintures d'époque byzantine dont nous parlerons, le cubicule était tout simplement revêtu d'un stuc blanc sur les parois B C D E F, *b c d e f*, un trait rouge courait et formait toute la décoration. Cette simplicité primitive se retrouve encore sous la décoration byzantine. Le cubicule G *g* n'avait pas reçu l'enduit de stuc qui est de bonne qualité et paraît devoir être contemporain de la sépulture du pape. Comme c'est la même qualité de stuc qui recouvre les pilastres soutenant les arcs, nous sommes amenés à constater que la disposition entière de la crypte telle qu'elle a subsisté jusqu'à nous est de la seconde moitié du IIIe siècle. La construction de ces pilastres est encore bonne, faisant usage de briques sans mélange de tuf. Entre les rangées de briques, on n'a pas épargné le mortier.

Divers graffites relevés sur le stuc sont fort différents de ceux que traçaient les pèlerins après la paix de l'Église et rappellent l'épigraphie primitive. Sur le pilastre B on lit : BENNATE et tout auprès, en caractère presque imperceptibles : VIVAS IN DEO. Les lettres du premier de ces graffites ont été passées à la couleur blanche, d'autres sont simplement tracées à la couleur noire; malgré l'état de dégradation on a pu lire : IXΘY évidemment pour Ἰχθύς, puis quelques caractères sans suite, dans lesquels on peut lire OΛΛIΦ... ou bien OMIΦ... ou ΘΑΛΙΦ... dont on peut faire, à tout hasard :

ΙΧΘΥCΑΛΙΦ[θόρων σώτηρ

« Le poisson sauveur des naufragés. »

Autre graffite sous ces lettres grecques : DEMETR... en lettres noires, une palme, un monogramme ☧.

Sur le pilastre *f* et la paroi *e*, quelques lettres d'une paléographie correcte, mais n'offrant aucun sens.

Sur le pilastre D ce graffite important en écriture cursive de bonne apparence, rappelant la cursive des plus anciens exemples chrétiens et celle des papyrus de Ravenne, on peut lire[4] :

S(an)c(tu)s Cerealis et Salustia cum XXI

et il faut sous-entendre *hic positi sunt*, puisque ce n'est pas une invocation. Comme l'abréviation *scs* est tardive, ce graffite ne peut guère être antérieur au Ve ou au VIe siècle ou même plus tard, cependant il faut remarquer que ces trois lettres sont plus grandes que les autres, d'une écriture différente et paraissent avoir été ajoutées plus tard; de plus le nom de *Salustia* n'en est pas pourvu, il semble donc que ces lettres sont très postérieures à la mention primitive dans sa forme vraiment archaïque :

Cerealis et Salustia cum XXI

Nous aurions ici un graffite contemporain de l'inhumation d'un groupe de martyrs ou de fidèles. Ce n'est là toutefois qu'une conjecture.

Sur la paroi E, les lettres AVRE..., une figure d'orant vêtu de la tunique et la penula et un symbole qui pourrait être une ancre; symboles plus employés sur les tombes que parmi les graffites de pèlerins.

Devant le pilastre F, une colonnette ayant dû servir de crédence ou de table[5]. De Rossi estime que ces sortes de piédestaux servaient de support à un vase contenant de l'huile bénite[6]. Voir Huiles saintes. « A une date difficile à déterminer, il devint nécessaire de fermer la cavité de la niche pour assurer la solidité des murailles : c'est sans doute alors que fut construit devant le sarcophage un parapet, primitivement revêtu de stuc, et que, dans le vide laissé au-dessus, fut dressée la plaque de marbre où se lit le nom de Corneille[7]. La célébration du saint sacrifice sur le tombeau même,

[1] On connaît à ce sujet l'explication de J.-B. De Rossi qui n'avait sous les yeux que la seule épitaphe de Fabien. Selon lui, ce titre de *martyr* ne pouvait être attribué qu'à la suite d'une discussion et d'une décision officielle, la *vindicatio*. Cette explication semble devoir être abandonnée. Cf. O. Marucchi, dans *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1909, p. 35; Marucchi, *La iscrizione sepolcrale di un papa del terzo secolo scoperta recentemente nelle catacombe romane*, dans *Scuola cattolica*, Milano, 1910, t. XXXVII, p. 416-427; H. Delehaye, dans *Analecta bollandiana*, 1910, t. XXIX, p. 185. — [2] Cette date est établie par tous les documents liturgiques romains (*XVIII kal. octobr.*) depuis la *Depositio martyrum* de Philoclaus qui a dû contenir dans son texte primitif à ce jour le nom de Cornelius. — [3] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 152, n. 14. — [4] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 279-280, 282, pl. IV, n. 4. — [5] Voir *Dictionn.*, au mot Colonnette. — [6] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 282-284. — [7] *Ibid.*, p. 284, 285, 287.

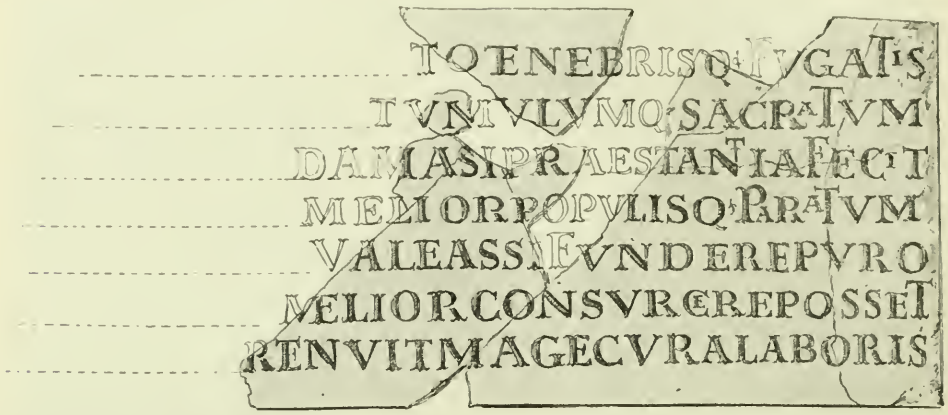
comme c'était l'usage dans les cryptes consacrées à la sépulture des martyrs [1], fut rendue impossible par la clôture de la niche : à ce moment peut être attribuée la construction de la colonnette s'élevant à peu près à hauteur d'appui. Elle n'est pas formée du roc lui-même, ménagée en avant de la muraille et taillée en forme circulaire comme d'autres piliers contemporains de tombes qu'ils ornent : c'est un bloc de maçonnerie que recouvre un ciment grossier. Peut-être a-t-il servi de support à une table d'autel, *mensa*, sur laquelle la messe était célébrée. Quarante personnes environ pouvaient y assister dans les galeries voisines. Quand le sacrifice divin n'était pas offert, le pilier rond servait probablement à un autre usage, auquel étaient destinées le plus souvent ces colonnes tronquées placées devant

3319. — Cubicule où se trouve le tombeau du pape Corneille. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, pl. 2.

[1] P. Allard, *Rome souterraine*, p. 554-557. — [2] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 284.

les sépultures illustres : on y posait des vases larges et bas, remplis d'huile et de parfums précieux, *liquidus odor*, dit Prudence [1], dans lesquels nageaient de petits morceaux de papier faisant l'office de nos *veilleuses;* l'huile parfumée qui brûlait ainsi devant les reliques des saints était recueillie pieusement par les pèlerins, et considérée comme étant elle-même une relique. Dans le catalogue des huiles ainsi recueillies par l'abbé Jean pour la reine lombarde Théodelinde, figure l' « huile de saint Corneille, » *ex oleo S. Cornelii* [2]: elle avait peut-être été puisée à cette place même dans un vase dont les débris, couverts encore d'une substance grasse, furent retrouvés au milieu des décombres quand on déblaya le caveau [3]

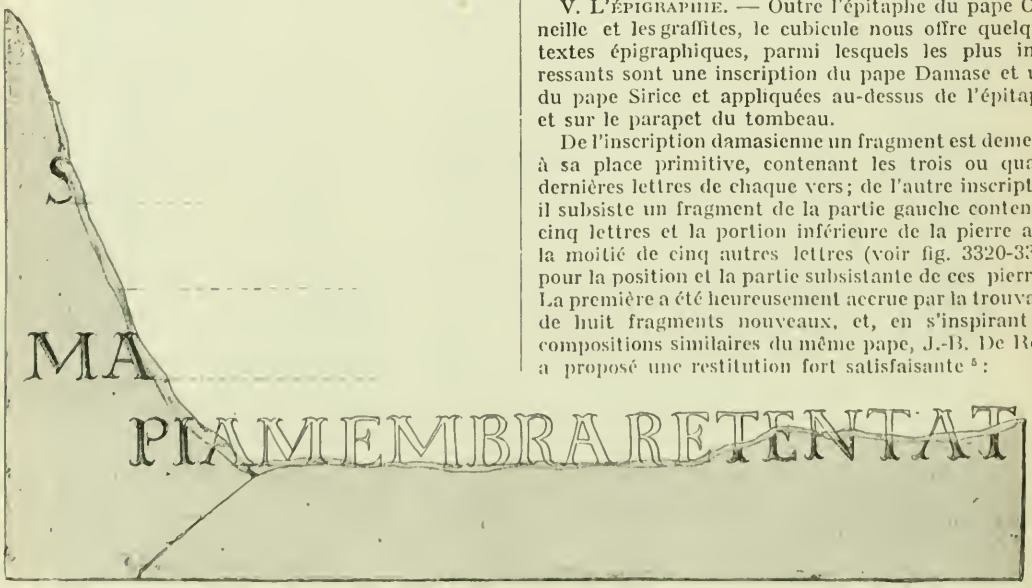
Un certain nombre de graffites relevés à cet endroit favorisent l'opinion qu'on y aurait célébré la messe. ce sont en effet des signatures de prêtres et de clercs ; SER PRB (*Sergius presbyter*); BENENEDICTVS PRB (*sic*); + ANCITALA PRB, KIPRIANVS DIACONVS, LEO PRB; un nom fort douteux, peut-être EVTICIANVS. Quelques lettres qui peuvent s'entendre FSE... GII PRB; ensuite deux fois : THEODORVS PRB; + IOANNES PRB, SIcFANVS (?) prB; LEO PRB; peTRVS PRB; enfin + LEO PRB [4].



3320. — Inscription du pape Damase. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, pl. IV, n. 1.

V. L'ÉPIGRAPHIE. — Outre l'épitaphe du pape Corneille et les graffites, le cubicule nous offre quelques textes épigraphiques, parmi lesquels les plus intéressants sont une inscription du pape Damase et une du pape Sirice et appliquées au-dessus de l'épitaphe et sur le parapet du tombeau.

De l'inscription damasienne un fragment est demeuré à sa place primitive, contenant les trois ou quatre dernières lettres de chaque vers; de l'autre inscription il subsiste un fragment de la partie gauche contenant cinq lettres et la portion inférieure de la pierre avec la moitié de cinq autres lettres (voir fig. 3320-3321, pour la position et la partie subsistante de ces pierres). La première a été heureusement accrue par la trouvaille de huit fragments nouveaux, et, en s'inspirant de compositions similaires du même pape, J.-B. De Rossi a proposé une restitution fort satisfaisante [5] :



3321. — Inscription du pape Sirice. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, pl. IV, n. 3.

Aspice, descensu exstruc]TO TENEBRISQVE FVGATIS
Cornelii monumenta vides]TVMVLVMQVE SACRATVM
Hoc opus ægroti]DAMASI PRAESTANTIA FECIT
Esset ut accessus]MELIOR, POPVLISQVE PARATVM

[1] Prudence, *Cathemerinon*, X, vs. 171, 172. — [2] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 180, col. II; cf. *Dictionn.*, t. I, au mot AMPOULES. — [3] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 283; P. Allard, *Histoire des persécutions*, t. III, p. 335-336. — [4] Pour ces graffites sur la fresque représentant Corneille et Cyprien, cf. Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, pl. VI. — [5] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 287-291, pl. IV, n. 1; F. X. Kraus, *Roma sotterr.*, 2e édit., p. 193; P. Allard, *Rome souterraine*, p. 263-265; M. Ihm, *Damasi epigrammata*, in-16, Lipsiæ, 1895, p. 26-27, n. 19.

5 *Auxilium sancti*]ET VALEAS SI FVNDERE PVRO
Corde preces,Damasus]MELIOR CONSVRGERE POS-
]SET
Quem non lucis amo]R TENVIT MAGE CVRA LABORIS

Lign. 3 : *munera quæ pietas Damasi* (Bücheler); lign. 6 : *corde preces, domus haud* (Bücheler); lign. 7 : *census enim brevior* (Bücheler).

Pour la seconde inscription, celle qui se trouvait au-dessous de la tombe, les éléments conservés sont réduits à si peu de chose que la conjecture garde une part nécessairement considérable; voici la restitution proposée par J.-B. De Rossi [1] :

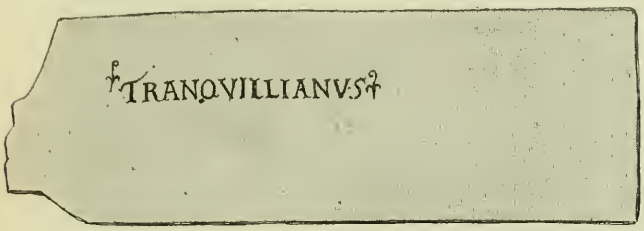
S[*iricius perfecit opus*]
[*conclusit et arcam*]
MA[*rmore Corneli quoniam*]
PIA[*membra re*]TENTAT

Sur la propre épitaphe de saint Corneille on lit quelques graffites : TVFILATVS (= *Theophylactus*); PETRS (= *Petrus*); ATRIANVS; LEO; ΓΡΕΓΟΡΙ ΠΠ (= πρεσβύτερος) ; + BIBIANOC ?

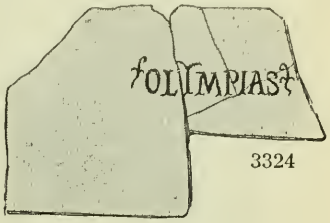
CINQVACINTA RECES
SIT A SECVLO INGRESSA
5 IN PACE

D'autres [5] semblent pouvoir appartenir au cubicule, mais ayant été trouvées parmi les décombres, elles peuvent provenir d'ailleurs; sur une d'elles on voit un Bon Pasteur; sur une autre, trouvée à peu de distance, une colombe [6]. Une de ces inscriptions offre une formule toute remplie de tendresse : *Mercurio conpari et Cornicule filiæ que vixit annis VII. et coion Ægilæ quæ vixit menses VIII. Crispina conpari et filiis suis ob amorem et affectionem erga se posuit* (fig. 3326) [7].

VI. Les peintures. — Après les inscriptions de Damase et de Sirice, nulle mention du cubicule et du tombeau de Corneille. Damase avait, sans doute, laissé peu de chose à faire. Ce fut lui qui construisit un escalier qui facilitait l'accès de la crypte et ouvrit un lucernaire d'où le jour tombait sur la tombe. Peut-être le successeur de Damase, le pape Sirice (384-398),

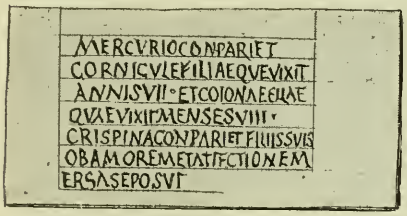


3322



3324

3323



3326

3325

3322-3326. — Inscriptions du cubicule du pape Corneille. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, pl. XIX.

Quelques autres pierres ont été trouvées dans le cubicule. Trois *loculi* gardaient en tout ou en partie les épitaphes de TRANQVILLIANVS (fig. 3322) [2], de TRANQVILLIANA (fig. 3323), et le premier morceau de celle d'OLYMPIAS. (fig. 3324). Celles de *Tranquillianus* et d'*Olympias* semblent, d'après la paléographie, antérieures à saint Corneille. Plusieurs autres débris ont été retrouvés; l'un d'eux mentionne [3] (fig. 3325) :

MAΞEIMOYC
ΠP

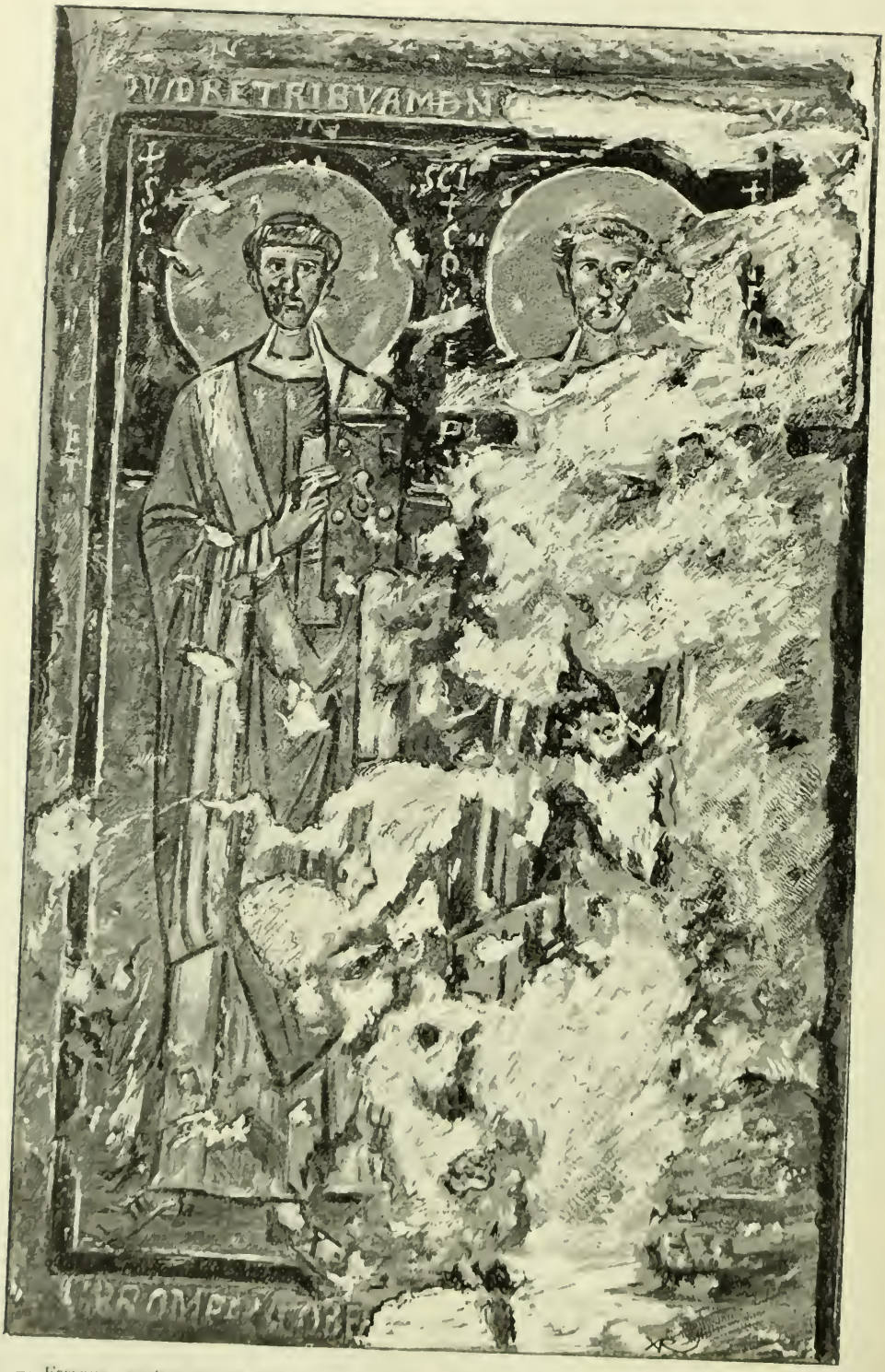
L'épitaphe suivante fermait une tombe au niveau du sol [4] :

IOBINA QVEXIT AN
NOS PLVS MINVS

acheva-t-il l'œuvre commencée [8]. Dès lors, le silence se fait, mais non l'abandon, puisque, au VIIIe siècle, même après que les reliques du pape Corneille ont été transportées à Rome, sa tombe n'est pas tout de suite délaissée. La notice du pape Léon III au *Liber pontificalis* nous apprend de lui *renovavit cœmeterium beati Xysti atque Cornelii via Appia.* A son pontificat peuvent être attribuées les peintures de style romano-byzantin, certainement pas antérieures au VIIe siècle et accompagnées d'inscriptions. L'une représente saint Corneille et saint Cyprien, l'autre saint Sixte et saint Optat [9].

Une description de ces peintures serait moins claire et surtout moins utile que leur représentation (fig. 2718 et 3327) L'encadrement de la peinture de saint Corneille

[1] De Rossi, *Roma sotterr.*,t. I, p. 293,pl. IV, n. 3; M. Ihm, *op. cit.*, p. 27. — [2] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 294, pl. IV, n. 2. — [3] *Ibid.*, p. 295, pl. XIX, n. 5; Wilpert, *La cripta dei papi*, 1900, p. 35. — [4] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, pl. XIX, n. 10, p. 295. — [5] *Ibid.*, p. 295, pl. XIX, n. 5, 6, 7, 9, 11; le n. 13 a été jeté par la bouche du lucernaire. — [6] *Ibid.*, pl. XXII, n. 12, p. 295. — [7] *Ibid*, pl. XIX, n. 9. — [8] La notice du pape Léon Ier, au *Liber pontificalis*, nous dit de lui : *fecit basilicam beato Cornelio episcopo et martyri juxta cœmeterium Callisti via Appia*, évidemment par-dessus la crypte cémétériale; sur ce point, cf. De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 296-297. De cette petite basilique, il ne subsiste ni vestige, ni tradition, ni souvenir de temps immémorial. — [9] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 298-304, pl. VI-VII; P. Allard, *Rome souterraine*, p. 267-270, pl. I.

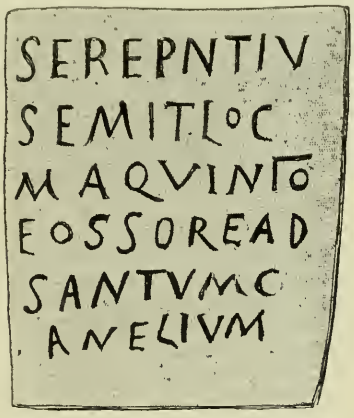


3327. — Fresque représentant le pape Corneille. D'après Wilpert, *Le pitture delle catacombe*, 1903, pl. 256.

présente quelques lettres dont il est impossible de tirer le moindre sens; l'encadrement de la peinture de saint Sixte offre le verset 17e du psaume LVIII : *Ego autem cantabo virtutem tuam et exultabo misericordiam tuam quia factus es et susceptor meus.* Dans le bas, les lettres n'offrent aucun sens satisfaisant.

Les quatre personnages représentés sont vêtus de la chasuble et du pallium, portent le livre des évangiles et, si leurs noms n'avaient été ajoutés, ils fussent demeurés parfaitement impersonnels [1].

Après Léon III, le silence et l'oubli se font complets jusqu'au milieu du XIXe siècle, la trace de la crypte se perd; cependant, au XVIIIe siècle, Marangoni s'était aventuré dans ces parages et avait même écrit son nom, mais sans pénétrer dans le cubicule de Corneille. Quand et comment le fragment portant les mots : *ruelius martyr* fut-il amené au lieu où J.-B. De Rossi le trouva ? On ne sait ! Ce qui n'est pas moins énigmatique, c'est que De Rossi trouva dans les papiers de Fea le calque d'une inscription mesurant 0m23 × 0m19 et ainsi conçue [2] (fig. 3328) :



3328. — Inscription de Serpentius.

D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, pl. XXVIII, n. 2.

SEREPNTIV
SEMITLOC
MAQVINTO
FOSSORE AD
5 SANTVM C (o)
RNELIVM

Serpentius emit locum a quinto fossore ad sanctum Cornelium

Le calque de Fea témoigne malheureusement de beaucoup d'inexpérience, mais le texte est certain et il a son prix. A l'époque de Fea, quelque fouilleur a donc pu pénétrer dans le cubicule, ou bien l'explication se trouve peut-être dans les bouleversements faits dans cette région où, en 1835, une excavation fut pratiquée pour se procurer de la pouzzolane au niveau même le plus profond du cimetière, non loin de la crypte de Corneille, et un vaste puits destiné à l'extraction de la pouzzolane traverse le cubicule F de la région *ad sanctum Cornelium*. Cette facilité donnée, on dévasta le mieux possible tous les ambulacres et cubicules avoisinants, c'est alors que l'inscription de Serpentius aura pu être rencontrée. Fea l'aura vue probablement à la *vigna Aimendola*, parmi les marbres recueillis par le propriétaire du sol et de l'arénaire, comme, en 1849, J.-B. De Rossi vit le fragment de l'épitaphe pontificale [3].

H. LECLERCQ.

CORNUTIANA (CHARTA). Voir col. 881-883.

CORONA. Voir TONSURE.

CORPORAL. Si l'on tient à remonter le plus haut possible, le premier corporal sera la nappe qui dut servir à Jésus-Christ au cénacle; en fait, tout ce que nous pouvons en dire, c'est qu'il célébra un repas dont les éléments reposaient, selon toute vraisemblance, sur le linge étendu sur la table. Les plus anciens autels étaient-ils couverts pendant le sacrifice eucharistique ? On peut à peine en douter, bien qu'il n'existe pas une description détaillée et une mention formelle pour la période primitive.

Le *Liber pontificalis*, dans la notice du pape Silvestre († 335), lui attribue ce décret : *Hic constituit, ut sacrificium altaris non in siricum neque in pannum tinctum celebrari, nisi tantum in lineum terrenum procreatum, sicut corpus Domini nostri Jesu Christi in sindonem lineam mundam sepultus est* [4]. Bien que les décrets rapportés à cette époque par le *Liber pontificalis* ne soient pas tous à l'abri du soupçon, celui-ci semble pouvoir être accueilli. Nous trouvons une mention du corporal et une allusion au suaire du Christ, dans une lettre de saint Isidore de Péluse au comte Dorothée : *Pura illa sindon, quæ sub divinorum donorum ministerio ex pausa est, Josephi Arimathensis est ministerium. Ut enim ille Domini corpus sindone involutum sepulturæ mandavit, per quod universum mortalium genus resurrectionem percepit : eodem modo nos propositionis panem in sindone sanctificantes, Christi corpus sine dubitatione reperimus* [5].

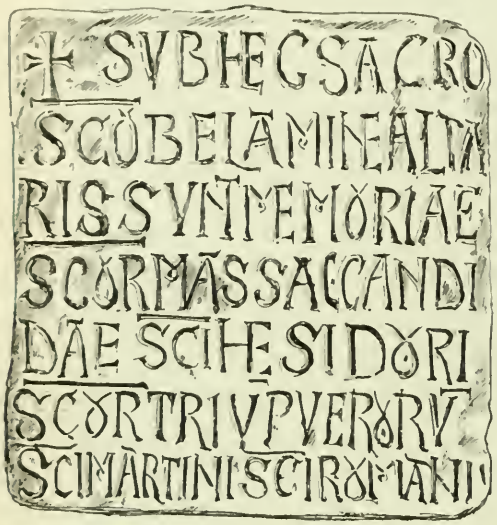
L'*Expositio brevis antiquæ liturgiæ Gallicanæ* de saint Germain de Paris s'exprime ainsi : *Corporalis vero palla ideo pura linia est super quam oblatio ponitur, quia corpus Domini puris linteaminibus cum aromatibus fuit obvolutum in tumulo* [6].

Cet ensemble de textes, à supposer qu'on garde des doutes sur celui du *Liber pontificalis*, permet maintenant de citer celui qui est le plus intéressant, parce qu'il nous est fourni par saint Optat de Milève, vers 375 : *Quis fidelium nescit in peragendis mysteriis ipsa ligna linteamine cooperiri* [7] ? Ce texte africain peut être rapproché d'un texte épigraphique de Calama (= Guelma) qui se lit sur une table d'autel carrée en marbre blanc et mesure 0m54 en hauteur et en largeur sur 0m15 d'épaisseur. Lettres de grandeur inégale, 0m06, 0m07, 0m04, 0m055. Époque byzantine [8] (fig. 3329) :

+ SVB HEC SACRO
S(*an*)C(*l*)O BELAMINE ALTA
RIS SVNT MEMORIAE
S(*an*)C(*l*)OR(*um*) MASSAE CANDI
5 DAE S(*an*)C(*l*)I HESIDORI
S(*an*)C(*l*)OR(*um*) TRIV(*m*) PVERORV(*m*)
S(*an*)C(*l*)I MARTINI S(*an*)C(*l*)I ROMANI +

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 302-303. — [2] *Ibid.*, t. I, p. 304, pl. XXVIII, 2. — [3] *Ibid.*, t. I, p. 305, — [4] *Liber pontificalis*, édit. Mommsen, t. I, p. 51. — [5] Isidore de Péluse, *Epist.*, l. I, n. CXXIII, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 264. — [6] S. Germain de Paris, *Expositio brevis*, *P. L.*, t. LXXII, col. 93. — [7] S Optat, *Contra donatistas*, l. VI, c. I, édit. Ziwsa, dans *Corp. script. lat. eccles.*, Vindobonæ, 1893, p. 145. — [8] Papier, dans *Comptes rendus de l'Académie d'Hippone*, 1893, p. XXXII; Duchesne, dans *Bulletin de la Société nationale des antiq. de France*, 1893, p. 238-241; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 17580; *Analecta bollandiana*, 1894, t. XIII, p. 406-407; P. Monceaux, *Enquêtes sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique*, dans *Mémoires présentés par divers savants*, 1908, t. XII, p. 223, n. 261 et pl. III.

Les reliques mentionnées sont celles placées dans le *loculus* de l'autel, sous la nappe qu'aujourd'hui nous distinguons du corporal, distinction qui probablement n'existait pas jadis, en sorte que le corporal n'avait pas sans doute les dimensions exiguës qu'on lui donne de nos jours. C'est ce que permettent d'induire les termes *velamen altaris, velamen dominicæ mensæ, opertorium dominici corporis*, il semble aussi que la matière était généralement de lin, quoiqu'on trouve mentionnés la soie [1] et la pourpre [2] et même le drap d'or [3]. Tout ceci



3329. — Inscription de Guelma.

D'après les *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions*, 1908, t. XII, part. 1, p. 223.

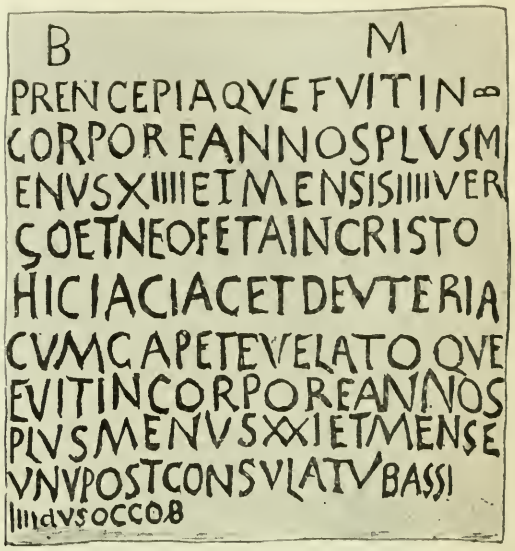
deviendrait peut-être plus clair si nous possédions quelques corporaux antiques, mais il faut maintenir ceux du trésor de Monza parmi les apocryphes, dénués qu'ils sont de toute attestation authentique qui permette de maintenir leur attribution à saint Grégoire le Grand.

A partir du Xe et surtout du XIIIe siècle, les attestations, les miniatures se multiplient et se précisent. Nous n'avons pas à nous engager dans cette période [4].

H. LECLERCQ.

CORPORATIONS. Voir OUVRIÈRES (*Classes*).

CORPORE (FUIT IN ; EXIIT DE ; REQUIESCIT IN). L'épigraphie chrétienne compte, parmi ses formules rares, celle-ci qui ne s'est rencontrée qu'en Italie et en Gaule : *qui* (ou *quæ*) *fuit in corpore*. Dès 1842, Calli a fait connaître cette inscription trouvée à San Simpliciano l'année précédente et aujourd'hui déposée au musée Brera à Milan [5] (fig. 3330) :



3330. — Inscription trouvée à San Simpliciano.

D'après J. Wilpert, *Die Gottgeweihten Jungfrauen*, 1892, pl. IV, n. 6.

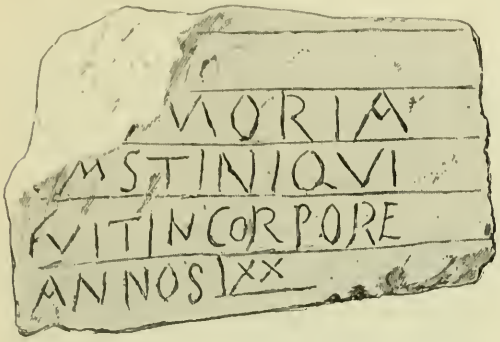
B M
PRENCEPIA QVE FVIT IN
CORPORE ANNOS PLVS M
ENVS XIIII ET MENSIS IIII VER
5 GO ET NEOFETA IN CRISTO
HIC IACIACET DEVTERIA
CVM CAPETE VELATO QVE
FVIT IN CORPORE ANNOS
PLVS MENVS XXI ET MENSE
10 VNV POST CONSVLATV BASSI
III IDVS OCCOB

Cette inscription est de l'année 409; le texte n'offre guère de difficultés : *Bonæ memoriæ. Principia* (*hic iacet*) *quæ fuit in corpore annos plus minus XIIII et menses IIII; virgo et neophyta in Christo. Hic iacet Deuteria cum capete velato, quæ fuit in corpore annos plus minus XXI et mensem unum ; (deposita est) III idus octobres post consulatum Bassi.* Nous reviendrons plus tard sur le voile des vierges. Voir ce mot [6].

De cette inscription, il faut rapprocher celle qui a été trouvée à Vieux (Calvados) [7]. Cette pierre, entrée dans la construction d'un mur, n'a été dégagée qu'en 1909, elle est de forme à peu près rectangulaire, une cassure a fortement endommagé le coin supérieur gauche et emporté quelques lettres [8]. Le texte est séparé

[1] Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. VII, c. XXII; l. X, c. XVI. — [2] Paul le Silentiaire, *Descriptio Sanctæ Sophiæ*, p. 758 — [3] S. Jean Chrysostome, *Homil.*, I, *in Matthæum*. — [4] Les *Ordines romani*; l'*Ordo* de Saint Amand, dans L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 1898, p. 443, 444; on trouvera tout le sujet exposé pour l'époque récente dans Thurston, *Corporal*, dans *The catholic encyclopedia*, t. IV, p. 387; N. F. Robinson, *Concerning three eucharistic veils of western use*, dans *Transaction of the St. Paul's ecclesiological Society*, 1908, t. VI, p. 129-160. — [5] Calli, dans *L'amico cattolico*, 1842, t. III, p. 136, avec fig.; J. Labus, *Monum. epigr. gentileschi cristiani scoperti nella basilica di S. Simpliciano*, dans *Giornale dell'Istituto lombardo*, 1842, t. II, p. 89; t. III, p. 7-10; L. Biraghi, *Datiana historia Ecclesiæ Mediolanensis ab ann. Chr. LII ad CCCIV*, in-4°, Mediolani, 1848, p. 86; *Inni sinceri e carmi di S. Ambroglio*, in-8°, Milano, 1862, p. 131, avec fig.; *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 6257. Pour la discussion de la date, cf. J.-B. De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, p. XXXVII, p. 295, n. 677; pour la formule *cum capete velato*, J. Wilpert, *Die Gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche*, in-4°, Freiburg, 1892, p. 421, pl. IV, n. 6. — [6] J. Wilpert, *op. cit.*, p. 17-20. — [7] M. Besnier, *Histoire des fouilles de Vieux*, dans *Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France*, 1909, t. LXIX, p. 225-335; *Bulletin des Sociétés savantes de Caen*, 1909-1910, t. I, p. 171; Besnier, *Note sur une inscription découverte à Vieux (Calvados)*, dans *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1910, p. 559-563, fig.; *Römische Quartalschrift*, 1911, p. 52. — [8] La pierre mesure 0m285 à la base, 0m23 au sommet en largeur ; 0m225 à gauche, 0m15 à droite en hauteur, enfin 0 012 d'épaisseur,

par des traits horizontaux, suivant un usage répandu en Gaule aux ve et vi^e siècles, et ces traits sont distants d'environ 0^m036 à 0^m038 les uns des autres (fig. 3331) :



3331. — Épitaphe de Castinus trouvée à Vieux.
D'après les *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1910, p. 560.

m	*e* M O R I A
c	A S T I N I Q V I
F V I T I N C O R P O R E	
A N N O S	LXX

Memoria Castini, qui fuit in corpore annos LXX

Cette restitution est absolument certaine [2]; la double formule de l'épitaphe de Milan montre que *fuit in corpore* n'avait rien d'insolite dès le début du ve siècle; on peut en rapprocher aussi en Afrique : FVIT IN REBVS HVMANIS, à Cuicul [2]; FVIT IN SAECVLO, à Cherchel [3].

De cette formule nous rapprocherons la pensée opposée exprimée sous une forme analogue. Une inscription de Salone est ainsi libellée : *exiit de corpore* [4] :

HIC QVIESCIT SANCTA BTIS SERMENSES OV	IN PACE SA IOHANNA IBIXIT ANN *os...?*
DIE VENERES EXIIT	DE CORPORE
5 IIII IDVS MAIAS INDICTA DECIMA	TIONE QV

L'abbesse Jeanne, de Sirmium, vécut après l'an 600, car, sauf en 327 — et il n'y a pas lieu de s'y arrêter — ce n'est qu'en 612, 657, 702 ou 747 que l'indiction xve peut convenir un vendredi 12 mai. Une inscription de Madaure conservée au musée de Sûk-Aghâs, nous offre une formule identique pour deux époux chrétiens morts le même jour [5] :

A ⁂ ω	
FL. VRBANVS VIX	
IN PACE ANNIS LXII	
IVL CRESCENTIA VI	
XIT ANNIS LII	
QVI VNA DIE DE C	*o*
RPORE EXERVN	*t*

Enfin nous rencontrons, sur une inscription de Medina Sidonia, la formule légèrement modifiée pour satisfaire aux exigences métriques et devenue [6] :

Ter denis fuit annis vegetans in corpore mundo

La diplomatique apporte son contingent de textes en regard de l'épigraphie. Le plus ancien diplôme original sur lequel se lise cette formule est une charte royale de Dagobert Ier, du 15 mars 632 ou 633, en faveur de Saint-Denis [7] :

..... *ad basele[ca dom]ni Diunensi m[arther]is p[eculiaris [pa]tr[oni n]ostri, ubi ipse [preciosus domnus] in corpore re[quiescere] vede[tur]*

Cette formule se répète dans une suite de diplômes du viie siècle et de la première moitié du viiie, adressés à Saint-Denis et à d'autres destinataires [8]. Le dernier exemple [9] fourni par un diplôme mérovingien original est de l'année 717, mais la même formule *in corpore requiescit* se retrouve dans des diplômes mérovingiens plus récents qui ne sont connus que par des copies [10]; et puisque ces copies concordent, on peut affirmer que la formule s'est perpétuée dans la chancellerie royale jusqu'à la fin de la dynastie mérovingienne [11]. En outre, les notaires des maires du palais usaient de la même locution [12].

« Cette locution fut modifiée par la chancellerie du roi Pépin : la préposition *in* fut supprimée. Ainsi, tandis que, dans trois chartes de Pépin, maire, des années 749 à 751, nous lisons : *monasterio peculiaris patroni nostri domni Dionisii ubi ipse preciosus domnus in corpore requiescit*[13], dans un diplôme du même Pépin, roi, du 8 juillet 753, nous lisons : *basilica peculiaris patronis nostri sancti Donisii, ubi ipse preciosus domnus cum sociis suis corpore requiescere videtur* [14]. Un diplôme de Pépin, 3 juin 760, pour Fulda, porte : *monasterio noncupante Fulda... quem sanctus Bonefatius a novo construxit opere, ubi ipse præciosus martyr corpore requiescit* [15]. A partir du règne de Pépin, la locution *corpore requiescit* remplace, dans le style de la chancellerie royale [16], la locution *in corpore requiescit*. Ce n'est que par exception qu'on trouve encore *in corpore* après le milieu du viiie siècle et le plus souvent dans des actes confirmatifs d'actes mérovingiens et qui en reproduisent la teneur. Si nous prenons les diplômes

[1] Pour les autres inscriptions de Vieux, cf. *Corp. inscr. lat.*, t. xiii, n. 3162, 3176. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. viii, n. 20162. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. viii, n. 21337. — [4] Bulic, *Bull. di stor. et arch. Dalm.*, t. vii, p. 50, n. 19; *Catal. inscript. musei Salonitani*, p. 265, n. 17; *Corp. inscr. lat.*, t. iii, n. 9551; J. Wilpert, *Die Gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche*, p. 86, note 5. — [5] Reboud, dans *Revue de Constantine*, t. xxii, p. 110; *Corp. inscr. lat.*, t. viii, n. 16907. — [6] E. Hübner, *Inscriptiones Hispaniæ christianæ*, in-4°, Berolini, 1871, n. 86; inscription de l'année 649 (= 687 de l'ère d'Espagne). — [7] Ph. Lauer et Ch. Samaran, *Les diplômes originaux des Mérovingiens*, in-4°, Paris, 1908, pl. iii, p. 5; voir *Dictionn.*, t. iii, col. 918 sq. — [8] Diplôme de Clotaire III, novembre 659 : *monasthirii peculiaris patroni nostri domni Dioniuse, ubi ipse preciosus in corpore requiisset.* Ph. Lauer et Ch. Samaran, *op. cit.*, pl. ix, p. 8; cf. pl. xii, p. 9; pl. xiii, p. 10; pl. xv, n. 11. — [9] Diplôme de Childéric II, *ad basilica peculiares patronis nostri sancti Dionisii, ubi ipse preciosus domnus in corpore requiescit. Op. cit.*, pl. xxxviii, p. 27. — [10] Diplôme de Chilpéric II, du 8 juin 717 : *ad basilicam sancti domni Arnulfi... ubi ipse pretiosus in corpore requiescet.* K. Pertz, *Diplomatum imperii*, t. i, n. 89, p. 79; diplôme du 3 mars 726, *op. cit.*, n. 94, p. 84. — [11] M. Prou, *La locution* in corpore *à l'époque mérovingienne*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscriptions*, 1910, p. 576-579. — [12] Charte de Charles Martel, du 17 septembre 741 (vue par Doublet) : *basilica sancti Dionysii, ubi ipse preciosus domnus in corpore requiescit.* K. Pertz, *op. cit.*, n. 14, p. 101; n. 21, p. 106; n. 22, p. 107; n. 23, p. 108. — [13] K. Pertz, *op. cit.*, n. 21, p. 106; n. 22, p. 107; n. 23, p. 108. — [14] *Diplomata Karolinorum*, édit. Mühlbacher, dans *Monum. Germ. hist.*, t. i, n. 6, p. 9; J. Tardif, *Monuments historiques, Cartons des rois*, n. 55, p. 46. — [15] *Diplomata Karolinorum*, t. i, n. 13, p. 19; cf. n. 21, p. 30. — [16] Diplômes de Charlemagne, dans *Diplomata Karolinorum*, t. i, n. 83, p. 119 et n. 107, p. 152.

accordés par le roi Pépin à l'abbaye de Saint-Denis, nous voyons que ceux qui sont des privilèges nouveaux portent simplement *corpore* [1], tandis que celui qui n'est qu'une reproduction d'un privilège de Chilpéric II porte *in corpore* [2]. Cependant on peut relever des exemples de la locution *in corpore* dans les chartes du VIIIe au XIe siècle qui n'apparaissent pas comme dressées d'après des prototypes mérovingiens [3]. D'ailleurs, depuis la fin du VIIIe siècle on dit aussi plus simplement : *ecclesia illa ubi corpus sancti* talis *requiescit* [4], ou bien : *ecclesia* illa *ubi sanctus* talis *requiescit* [5].

H. Leclercq.

CORPUS DOMINI. Voir Saint-Sacrement (*Fête du*).

CORRECTEURS. Voir Manuscrits.

CORROYEUR. Chez les Juifs, l'industrie du cuir comptait parmi les plus méprisées, elle rendait presque impur celui qui s'y livrait et, pour cette raison, tanneurs et corroyeurs se retiraient à la périphérie des agglomérations et, dans le voisinage des abattoirs, y exerçaient leur métier. C'était déjà un acte de courage que d'aller leur parler, à plus forte raison de se loger chez eux, et c'est ce que fit saint Pierre pendant son séjour à Joppé; il s'installa chez un tanneur nommé Simon qui demeurait près de la mer [6], préludant de la sorte à la réhabilitation des professions sordides et des métiers réputés infâmes que le christianisme allait accueillir au même titre que les professions libérales et honorées, réservant son mépris pour les industries que la morale condamne.

Nous n'avons qu'à rappeler le nom d'un chrétien qui exerça cette profession, Théodote de Byzance, connu aussi sous le nom de Théodote le Corroyeur, et qui paraît avoir été un hérétique antitrinitaire de nuance assez indécise. Voir *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. II, col. 1365.

A Rome, une inscription trouvée dans le pavement de l'église Saint-Martin est ainsi libellée [7]:

lOCVM PRAETECti
HIC REQVIESCIT Cu
cORARIORVM qu

A Lambrate [8], petite bourgade distante de deux kilomètres de Milan, sur une des faces latérales d'un sarcophage, nous voyons un homme assis devant une sorte de grande table ou d'établi sur laquelle il s'emploie à aplanir, à l'aide d'une sorte de bloc, un objet étendu (fig. 3332). Au-dessus, on voit suspendue ou posée sur une console la peau d'un quadrupède déjà taillée et peut-être préparée. C'est donc ici un corroyeur. Rien d'étonnant qu'un de ces industriels eût le moyen de se faire préparer un sarcophage, l'industrie du cuir était fort importante à l'époque romaine et servait non seulement aux chaussures, mais à l'équipement des hommes, au harnachement des chevaux, à la préparation des objets de luxe, coffrets, cassettes, etc.

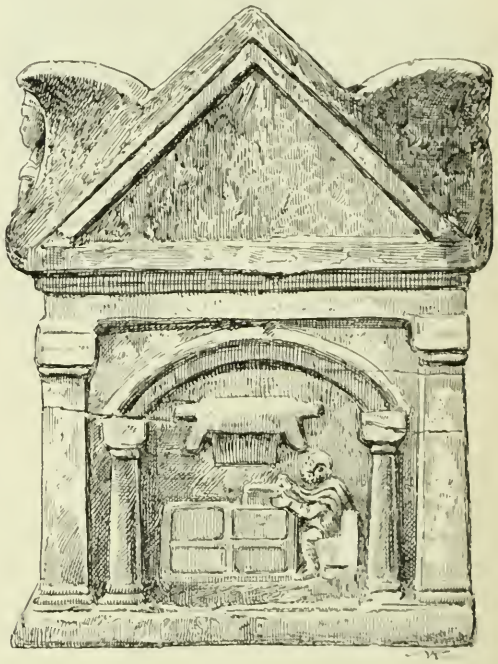
Rappelons une épitaphe gravée sur une plaque de marbre rencontrée dans le cimetière de Commodille. Voir ce mot [9]

LOCVS BISOMVS PROIECTI CORARI

H. Leclercq.

CORSE. Les origines du christianisme dans l'île de Corse ne sont représentées, à notre connaissance, par aucun monument relevant de nos études [10].

H. Leclercq.



3332. — Sarcophage d'un corroyeur.
D'après *L'Arte*, 1906, p. 223.

CORTONE. — I. Manuscrit liturgique. — **12.** *Missale et breviarium de tempore* [11], ms. de 375 feuillets (0m341 × 0m25), XIe siècle. Les rubriques sont en rouge, les initiales en rouge et blanc. Notation musicale d'après la méthode de Guy d'Arezzo, disposition entre une ligne rouge et une ligne jaune, celle-ci souvent devenue invisible. La clef de basse est marquée d'un *j* avec :, la clef de ténor d'un *c* avec.

II. Gemme.— Venuti a fait connaître, dans le Recueil de l'Académie de Cortone, une gemme, *intagliata in un diaspro elitropio*, faisant alors partie du cabinet du baron de Stosch; comme nous ignorons la collection

[1] *Monum. Germ. hist.*, t. I, n. 6, n. 28. — [2] *Ibid*, n. 26. — [3] Diplôme de Charlemagne, du 20 octobre 772 pour Saint-Germain-des-Prés, *Diplom. Karolin.*, t. I, n. 71, p. 103; diplôme du même, nov. 775, *ibid.*, n. 107, p. 152; diplôme de Lothaire, du 11 décembre 954, pour Saint-Bavon de Gand; Halphen et Lot, *Recueil des actes de Lothaire et de Louis V*, n. I, p. 3; et peut-être une charte d'Hugues, évêque de Troyes, de l'an 1075, en faveur de Saint-Benoît-sur-Loire. Prou et Vidier, *Recueil des chartes de l'abbaye de Saint-Benoît sur-Loire*, t. I, n. LXXXIV, p. 220. — [4] Diplôme de Charlemagne, du 7 janvier 777. *Diplom. Karolin.*, t. I, n. 116, p. 163. — [5] Diplôme de Charlemagne, du 6 décembre 777. *Diplom. Karolin.*, t. I, n. 118, p. 165. — [6] Act., X, 6, 32. — [7] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, part. 2, n. 9281. — [8] G. Carotti, *Del sarcofago romano-cristiano, scoperto a Lambrate*, dans *L'arte*, 1906, p. 223. — [9] O. Marucchi, *Il cimitero di Commodilla e la basilica cimiteriale del SS. Felice e Adautto ivi recentemente scoperta*, dans *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1904, t. X, p. 27, n. 110. — [10] Cf. Fr. Lanzoni, *Le origine del cristianesimo e dell' episcopato nella Corsica*, dans *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, 1900, t. V, p. 446-453; Letteron, *La Corse dans la correspondance de saint Grégoire le Grand*, dans *Bull. Soc. scien. Corse*, 1881-1882, p. 141 sq., 241 sq., 323 sq., 341, sq., 362 sq.; X. Poli, *La Corse dans l'antiquité et dans le haut moyen âge. Des origines à l'expulsion des Sarrasins*, in-8°, Paris, 1907, p. 134-155. — [11] G. Mancini, *I manoscritti della libreria del comune dell' Accademia etrusca di Cortona*, in-8°, Cortona, 1884.

qui la possède aujourd'hui, nous la maintenons à Cortone[1]:

ΕΠΙΚΑΛΟΥ
ΜΑΙΗCΟΥΝ
ΧΡΕΙCΤΟΝΝΑΖ
ΑΡΙΗΝΟΠΠΑΤΕ
ΡΑΑΔΟΥΝΑΩ
CAB

Ἐπικαλοῦμαι Ἰησοῦν Χριστόν, Ναζαρηνόν, Πατέρα, Ἀδωναΐ, Σαβαώθ. J'invoque Jésus-Christ, Nazaréen, Père, Dieu des armées.

H. Leclercq.

1. COSMAS DE MAIOUMA (Saint). — I. Sa vie. — Cosmas de Maïouma[2], appelé encore le Jeune, le Moine, le Poète, le Mélode, l'Hagiopolite, ne doit pas être confondu avec Cosmas l'Ancien, moine italien qui fut son précepteur. Nous ne connaissons pas dans le détail la vie de notre saint. Adopté par le père de saint Jean Damascène, il fut éduqué avec ce dernier par le religieux italien, son homonyme, qui avait été racheté des mains des Sarrasins. Sous la direction de ce savant caloyer occidental, il apprit en peu de temps non seulement la grammaire et la philosophie, mais aussi l'astronomie et la géométrie. Nous le retrouvons dans la suite au couvent de Saint-Sabas avec son frère adoptif, et ce fut dans cette laure qu'il composa probablement ses canons. Vers 743, Cosmas le Jeune fut choisi pour occuper, après un certain Pierre, le siège épiscopal de Maïouma, près de Gaza en Palestine.

II. Ses œuvres. — La plupart des poèmes qu'il a donnés à l'Église grecque sont signés de Cosmas le Moine, et ce titre a fait attribuer beaucoup de ses compositions à son maître resté simple moine toute sa vie. Seule, une critique textuelle de ces différents travaux aiderait à résoudre le problème. Nous nous contenterons de parler ici de quelques morceaux qui portent son nom dans la liturgie.

Ses hymnes se partagent en deux catégories : les stichères idiomèles et les canons.

1° *Idiomèles.* — Ce sont, au 6 janvier, fête de la Théophanie, les cinq premiers stichères de la λιτή, du IVe ton : ὁ ἀναβαλλόμενος φῶς ὡς ἱμάτιον; au 27 janvier, fête de la Translation des reliques de saint Jean Chrysostome, le 1er δόξα de vêpres, du IVe ton : οὐκ εἶδεν σε; au 2 février, fête de l'Ypapante, les trois aposticha de vêpres, du IIIe plagal : κατακόσμησον τὸν νυμφῶνά σου, Σιών[3]; au 25 mars, fête de l'Annonciation, le δόξα de la λιτή, du IIe ton : εὐαγγελίζεται ὁ Γαβριήλ; au 11 juin, fête des saints Barthélemy et Barnabé, le δόξα des aposticha de vêpres, du IVe plagal : ἣν διήλθετε κτίσιν; au 29 juin, fête des saints Pierre et Paul, le δόξα des Αἶνοι, du IIe plagal; au 1er août, le δόξα des aposticha de vêpres, du IVe plagal : ψυχαὶ δικαίων; au 6 août, fête de la Transfiguration, les quatre premiers idiomèles de vêpres, du IVe ton : πρὸ τοῦ σταυροῦ σου[4]; le dimanche des Myrophores, le 1er δόξα de vêpres, du IIe plagal : αἱ μυροφόροι. On attribue également à notre Cosmas huit tropaires des grandes complies[5], dont trois adressés à Notre-Seigneur : ὡς φοβερὰ ἡ κρίσις σου, du IVe plagal; ἐλέησον ἡμᾶς, Κύριε; et Κύριε ἐλέησον ἡμᾶς du IIe plagal; et cinq à la Vierge : τὴν ἀκαταίσχυντον, du IVe plagal; τῆς εὐσπλαγχνίας τὴν πύλην εἰ πολλὰ τὰ πλήθη; ὑπερένδοξε, ἀειπάρθενε et τὴν πᾶσαν ἐλπίδα μου, du IIe plagal.

2° *Canons.* — Nous avons de saint Cosmas quatorze canons que l'on retrouve, pour la plupart, aux grandes solennités ecclésiastiques. Les *hirmi* ont été créés par le poète lui-même; il n'a nullement en cela copié ses devanciers comme le firent beaucoup d'hymnographes contemporains ou postérieurs. En dehors des canons proprement dits, on a encore de lui des *diodia*, des *triodia* et des *tétraodia*, c'est-à-dire des canons de deux, trois ou quatre odes pour le propre du grand carême; car notre auteur a beaucoup écrit pour le carême[6]. Aussi est-ce à lui que les deux frères, saint Théodore Studite et saint Joseph de Thessalonique ont surtout emprunté, eux qui travaillèrent d'un commun accord à constituer le Triodion, livre d'offices quadragésimaux. L'office en l'honneur de saint Cosmas, au 14 octobre, fait allusion aux compositions du saint concernant la passion du Sauveur.

a) Canons du Ier ton. — Quatre hymnes de ce ton ont trouvé place dans les livres liturgiques; ce sont celle de Noël, celle du 25 janvier et celle du 15 août, et une de l'office dominical.

Le premier canon de la fête de Noël[7] se présente avec cet acrostiche : Χριστὸς βροτωθεὶς ἦν ὅπερ Θεὸς μένῃ.

Les odes comprennent chacune quatre tropaires, sauf la ve et la vie, ce qui nous en donne trente en tout. Voici les hirmi : α'. Χριστὸς γεννᾶται; γ'. τῷ πρὸ τῶν αἰώνων; δ'. ῥάβδον ἐκ τῆς ῥίζης; ε'. Θεὸς ὢν εἰρήνης; στ'. σπλάγχνων Ἰωνᾶν; ζ'. οἱ παῖδες εὐσεβείᾳ; η'. Θαύματος ὑπερφυοῦς; θ'. μυστήριον ξένον. Le premier tropaire de ce canon a été tiré d'un discours de saint Grégoire de Nazianze presque textuellement. Le second : ῥεύσαντα ἐκ παραβάσεως, semble se trouver aussi quant au fond dans un sermon du même saint sur la fête de Noël. Le premier tropaire de la IIIe ode a été pris également dans un discours de saint Jean Chrysostome sur l'Incarnation[8]. Sur les mêmes *hirmi*, nous avons aussi de lui le canon : χριστὸς θεοῖμε, au dimanche.

Le canon du 25 janvier[9], fête de saint Grégoire le Théologien, n'a pas d'acrostiche. Ses *hirmi* sont : α'. ἔπαινον ὁ Θεόπτης; γ'. ἡ τὸν πρὸ συλλήψεως; δ'. σὺν τῷ θαυμασίῳ; ε' ἄνθρακα πυρός : στ'. ὁ διαπόντιον; ζ'. ὑπῆλθον ὡς νυμφῶνα; η'. οἱ μὴ τῇ τροφῇ; θ'. ὁ τὸν ἄνω.

Le canon de la Dormition de la Vierge, au 15 août[10], auquel un προσόμοιον du 14 octobre fait allusion par ces mots : (κελαδῶν) τῆς Παναγίου τὴν κοίμησιν[11], s'offre à nous avec l'acrostiche : πανηγυριζέτωσαν οἱ θεόφρονες.

Les *hirmi* sont les suivants : α'. πεποικιλμένη τῇ θείᾳ δόξῃ; γ'. ἡ δημουργική; δ'. ῥήσεις προφητῶν; ε'. τὸ θεῖον καὶ ἄρρητον; στ'. ἅλιον ποντογενές; ζ'. ἱταμῷ θυμῷ; η'. φλόγα δροσίζουσαν; θ'. νενίκηνται τῆς φύσεως.

b) IIe ton. — Nous possédons de saint Cosmas sur le IIe ton un canon de 29 tropaires sur le baptême de Notre-Seigneur[12] et dont voici l'acrostiche : βάπτισμα δύψις γηγενῶν ἁμαρτάδος, et les *hirmi* : α'. βυθοῦ ἀνεκάλυψε; γ'. Ἀδὰμ τὸν φθαρέντα; δ'. ἀκήκοε, Κύριε; ε'. Ἰησοῦς ὁ Ζωῆς; στ'. ἡ φωνὴ τοῦ λόγου; ζ'. νέους εὐσεβεῖς; η'. μυστήριον παράδοξον; θ'. ἀπορεῖ πᾶσα γλῶσσα. Au discours de saint Grégoire de Nazianze sur le baptême au Jourdain, qui commence par ces mots :

[1] Ph. Venuti, *Dissertazione sopra alcune antiche gemme letterate particolarmente greche*, dans *Saggi di dissertazioni accademiche publicamente lette nella nobile Accademia Etrusca dell' antichissima città di Cortona*, 1758, t. vii, p. 44, pl. ii, n. 12. — [2] Sur sa vie abrégée et ses œuvres, voir *P. G.*, t. xcviii, col. 457; R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, Vivès, 1862, t. xi, p. 790; Philarète, *Aperçu historique des poètes et des poésies de l'Église grecque* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1902, p. 238; J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, *passim*. — [3] Comparez l'antienne latine de la Purification : *Adorna thalamum*. — [4] Voir les ménées, à ces différents jours. — [5] *Horologion* de Rome, p. 114, 118, 122. — [6] J. Pargoire, *op. cit.*, p. 333. — [7] *Ménées* de Venise, décembre, p. 198. — [8] G. Papadopoulos, Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς παρ' ἡμῶν ἐκκλ. μουσικῆς, Athènes, 1890, p. 232. — [9] *Ménées*, janvier, p. 189. — [10] *Op. cit.*, août, p. 75. — [11] *Op. cit.*, octobre, p. 73. — [12] *Ménées* de Venise, p. 72, janvier.

Πάλιν Ἰησοῦς ὁ ἐμός notre mélode a emprunté le 1er, le 2e et le 3e tropaire de la VIe ode, le 3e tropaire de la VIIe ode et d'autres encore.

Les autres hymnes du IIe ton occupent les trois premiers jours de la semaine sainte [1], et forment toutes ensemble l'acrostiche : τῇ δευτέρᾳ Τρίτῃ τε τετράδι ψάλω. Le lundi, c'est un *triodion* avec les *hirmi* : α'. τῷ τὴν ἄδατον ; η'. ἔρριξε παίδων; θ'. ἐμεγάλυνας Χριστέ. Pour le mardi, nous avons un *diodion*, avec les *hirmi* : η'. τῷ δόγματι; θ'. ἡ τὸν ἀχώρητον. Ceux du *triodion* du mercredi, qui compte onze tropaires, sont : γ'. τῆς πιστεως ἐν πέτρα; η'. ῥῆμα τυράννου; θ'. ψυχαῖς καθαραῖς.

c) IIIe ton. — Un canon unique pour le IIIe ton a pour thème la rencontre de Notre-Seigneur et de Siméon au temple, et il se chante à la fête de l'Ypapante ou Purification [2]. En voici l'acrostiche : Χριστόν γεγηθὼς πρέσβυς ἀγκαλίζεται. Les *hirmi* sont : α'. χέρσον ἀδυσσοτόκον; γ'. τὸ στερέωμα; δ'. ἐκάλυψεν οὐρανούς; ε'. ὡς εἶδεν Ἡσαΐας; στ'. ἐδόησέ σοι; ζ'. τὸν ἐν πυρί; η'. ἀστέκτω πυρί; θ'. ἐν νόμῳ.

d) IVe ton. — Nous avons sur ce ton trois canons de notre poète : l'un au 26 décembre, un autre au dimanche des Rameaux, et le troisième à la Transfiguration.

Le premier [3], en l'honneur des saints David et Jacques, porte, dans les manuscrits, le nom de Jean le Moine, mais les ménées actuels le donnent comme étant de Cosmas. Il est sans acrostiche et n'a pas d'*hirmi* propres, ce qui nous incite à croire que la propriété n'en revient point à Cosmas.

Le deuxième [4] a pour acrostiche : ὡσαννὰ Χριστός, εὐλογημένος Θεός. Les *hirmi* sont tous de l'auteur : α'. ὤρθησαν αἱ πηγαί; γ'. νάουσαν ἀκρότομον; δ'. Χριστὸς ὁ ἐρχόμενος; ε'. τὴν Σιὼν ἐπ' ὄρους; στ.' ἐδόησαν ἐν εὐφροσύνῃ; ζ'. ὁ διασώσας ἐν πυρί; η'. εὐφράνθητι, Ἱερουσαλήμ; θ'. Θεὸς Κύριος.

L'acrostiche du troisième [5] est : Χριστὸς ἐνὶ σκοπιᾷ σέλας ἄπλετον εἴδεος ἦκε, et les *hirmi* : α'. Χοροὶ Ἰσραήλ ; γ'. τόξον δυνατῶν; δ'. εἰσακήκοα; ε'. ὁ τοῦ φωτός; στ'. ἐν τῷ θλίβεσθαί με; ζ'. ἀβραμιαῖοι ποτε; η'. οἱ ἐν Βαβυλῶνι; θ'. ὁ τόκος σου.

e) IIe plagal. — A notre connaissance, Cosmas n'a rien laissé sur le Ier ton plagal. Par contre, nous possédons de lui, dans la grande semaine, deux magnifiques canons sur le IIe plagal, l'un au jeudi, l'autre au samedi, sans compter le *triodion* du vendredi. Le premier [6] a pour acrostiche : τῇ μακρᾷ πέμπτῃ μακρὸν ὕμνον ἐξάδω. Dans ce poème, nous avons une paraphrase touchante des paroles de l'eucharistie et de l'humilité du Maître s'abaissant jusqu'à laver les pieds à ses disciples. Voici les *hirmi* de ce canon : α'. τιμηθεῖσῃ τιμᾶται; γ'. Κύριος ὢν πάντων; δ'. προκατιδὼν ὁ προφήτης; ε'. τῷ συνδέσμῳ; στ'. ἄδυσσος ἐσγάτη; ζ'. οἱ παῖδες ἐν Βαβυλῶνι; η'. νόμων πατρώων; θ'. ξενίας δεσποτικῆς.

Le canon du samedi saint [7], qui a pour acrostiche : και σήμερον δε σάββατον μέλπω μέγα, possède le même nombre de tropaires que celui dont nous venons de parler. Mais la phrase est plus majestueuse, la marche générale plus lourde, et le style paraît plus travaillé que dans les autres canons du mélode. On y rencontre même parfois des oppositions de mots merveilleuses, et, comme le P. Edmond Bouvy le fait observer [8], a l'ode στ', les deux premières incises de chaque tropaire riment entre elles d'une manière fort remarquable : συνεσχέθη ἀλλ' οὐ κατεσχέθη — ἀνῃρέθης ἀλλ' οὐ διῃρέθης — βροτοκτόνον ἀλλ' οὐ Θεοκτόνον — βασιλεὺς ἀλλ' οὐκ αἰωνίζει. Donnons les *hirmi* de ce superbe canon sur l'ensevelissement du Christ : α'. κόμαι θαλάσσης; γ'. σὲ τὸν ἐπὶ ὑδάτων; δ'. τὴν ἐν σταυρῷ σου; ε'. Θεοφανείας σου, Χριστέ; στ'. συνεσχέθη; ζ'. ἄφραστον θαῦμα ; η'. ἔκστηθι φρίττων; θ'. μὴ ἐποδύρου μοι, μῆτερ.

Le *triodion* du IIe plagal [9], qui se chante le vendredi saint après les Μακαρισμοὶ de l'Orthros, a pour acrostiche : προσαββατόν τε, et pour *hirmi* : ε'. πρὸς σὲ ὀρθρίζω; η'. στήλην κακίας; θ'. τὴν τιμιωτέραν τῶν χερουβίμ. Ce dernier tropaire, devenu peu à peu d'un usage universel dans la liturgie, s'est accru, comme on le sait, des paroles de l'Ἄξιόν ἐστιν [10].

f) IIIe plagal. — Cosmas n'a composé sur le ton grave qu'un seul canon pour la Pentecôte [11]. C'est un petit poème de 21 strophes qui a pour acrostiche : πεντηκοστὴν ἑορτάζομεν, et pour *hirmi* : α'. πόντῳ ἐκάλυψε; γ'. τὴν ἐξ ὕψους; δ'. κατανοῶν ὁ προφήτης; ε'. τὸ διὰ τὸν φόβον; στ'. ναυτιῶν τῷ σάλῳ; ζ'. οἱ ἐν καμίνῳ; η'. ἄφλεκτος πυρί; θ'. μὴ τῆς φθορᾶς.

Pour le 3e tropaire de la IVe ode, Cosmas s'est inspiré encore une fois de saint Grégoire le Théologien, dans son poème sur le Saint-Esprit [12].

g) IVe plagal. — Sur ce dernier ton, nous avons le majestueux canon du 14 septembre, fête de l'Exaltation de la croix, et celui du samedi de Lazare, ainsi qu'un *tétraodion* au même jour.

Le canon à la croix [13] est une hymne pleine de lyrisme où le mélode redit des bienfaits du bois sacré pour l'humanité, avec des allusions fréquentes aux types de la croix dans l'ancienne Alliance. La IXe ode a deux *hirmi*, particularité que saint Cosmas se permet rarement, ne suivant point en cela l'exemple de saint André de Crète, son illustre prédécesseur. Le canon a comme acrostiche : σταυρῷ πεποιθὼς ὕμνον ἐξερεύγομαι, et pour hirmi : α'. σταυρὸν γαράξας; γ'. ῥάβδος εἰς τύπον; δ'. εἰσακήκοα, Κύριε; ε'. ὦ τρισμακάριστον; στ . νοτίου θηρός; ζ'. ἔκνοον πρόσταγμα; η'. εὐλογεῖτε παῖδες; θ'. μυστικὸς εἶ, et ὁ διὰ βρώσεως.

Le canon du samedi de Lazare [14] est sans acrostiche. Les *hirmi* sont les suivants : α'. ὁ πρὶν ἐκ μὴ ὄντων; γ'. ἐπιστὰς σὺ τῷ τάφῳ; δ'. σὺ ὡς ποιμήν; ε'. τῷ πατρί. Les autres odes manquent. Elles sont remplacées par un *tétraodion* pareillement sans acrostiche et qui a pour *hirmi* : στ'. τὸν Ἰωνᾶν ; ζ'. παῖδες ἑῴαιων; η'. μουσικῶν ὀργάνων; θ'. τὴν ἁγνήν.

Dans les différents idiomèles et canons que nous venons de signaler, notre auteur a des accents d'une piété touchante et toujours raisonnée. Chez lui le cœur prie sans cesse de concert avec l'esprit; il ne se laisse nullement aller aux écarts de son imagination, mais sa pensée suit d'assez près le texte de la sainte Écriture et ne le quitte que par moment, pour en tirer des leçons d'une mystique toute pratique. La phrase n'a rien de raboteux comme celle de saint André de Crète, et, tout en restant simple et légère, elle ne manque pas de relief; mais ce qui la caractérise, c'est surtout la cadence que Cosmas a su lui imprimer et qui fait de lui non seulement un hymnographe qui se contente d'adapter des paroles à des airs anciens, mais un poète dans le véritable sens du mot, c'est-à-dire créant la musique pour les tropaires qu'il compose. En un mot, son style et ses idées sont ceux de la Bible, et demeurent irréprochables au point de vue théologique, car Cosmas a une piété doctrinale. De plus, la douceur de son verbe et la grâce de son langage nous portent à lui décerner l'éloge de Suidas : *Joannis Damasceni æqualis fuit Cosmas Hierosolymitanus, vir ingeniosissimus, omnino musicam harmoniam spirans;*

[1] *Triodion* de Rome, p. 620, 632, 641. — [2] *Ménées*, février, p. 13. — [3] *Ménées*, décembre, p. 211. — [4] *Triodion* cité, p. 607. — [5] *Ménées*, août, p. 34. — [6] *Triodion*, p. 652. — [7] *Op. cit.*, p. 729. — [8] E. Bouvy, *Poètes et mélodes*, Nîmes, 1886, p. 330. — [9] *Triodion*, p. 675. — [10] Cf. *Échos d'Orient*, t. II, p. 227. — [11] *Pentecostarion* de Rome, p. 396. — [12] G. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 232. — [13] *Ménées*, septembre, p. 90. — [14] *Triodion*, p. 591.

Joannis porro et Cosmæ musicales regulæ nullatenus cum aliorum carminibus conferri possunt, ac nec poterunt quidem, quamdiu mortale genus supererit [1].

Dans notre énumération nous avons laissé de côté les œuvres de Cosmas non en usage dans la liturgie actuelle : 1° les canons iambiques conservés en manuscrits dans la bibliothèque de Jérusalem [2]; 2° un canon au Christ qui débute ainsi : πένθος μοι δώρησαι [3]; 3° un canon pour la vigile de l'Épiphanie avec cet acrostiche : εἰς τὰ προεόρτια τῶν φώτων Κοσμᾶ ᾠδή, publié par le card. Pitra [4]; 4° un canon ἐν μεσονυκτικῷ [5].

On lui attribue le canon anonyme de saint Georges, au 23 avril : ὑπὲρ ἥλιον ἐξήστραψεν [6].

Mentionnons, pour mémoire, les scolies de Cosmas sur un choix de poésies de saint Grégoire de Nazianze. Elles ont été éditées pour la première fois par Mai, *Spicilegium romanum*, t. II, p. 1-373 et reproduites par Migne, *P. G.*, t. XXXVIII, col. 339-679. Signalons enfin que Stevenson a édité, avec une préface de Pitra, des commentaires de Théodore Podrome sur les poèmes de saint Cosmas et de saint Jean Damascène, *Theodori Podromi commentarii in carmina sacra melodorum Cosmæ Hieropolitani et Joannis Damasceni*, Rome, 1888. Pour plus amples renseignements bibliographiques, voir Bardenhewer, *Patrologie*, 2e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 500-502; trad. franç. Godet-Verschaffel, Paris, 1899, t. III, p. 56-58 ; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 12e éd., Munich, 1897, p. 674-676, 679-680.

A. Chappet.

2. COSMAS INDICOPLEUSTES. Voir Indicopleustes.

COSMOGRAPHIE. Voir Géographie.

COSTUME. Voir Vêtements.

COTTON, MS. Voir Genèse.

COUCHES. La législation relative à l'accouchement, à l'avortement, à l'accouchement prématuré appartient à l'histoire du droit canonique. Le droit romain avait pris des mesures pour veiller aux intérêts des enfants dès leur conception [7]. Quant à l'avortement, il fallut intervenir lorsqu'on s'aperçut de l'extension que prenait cette abominable pratique [8]; mais on ne rencontre trace d'une loi pénale contre l'*abortio partus* que deux cents ans environ après Jésus-Christ, sous le règne de Septime-Sévère et de Caracalla [9]. Le jurisconsulte Marcien nous apprend qu'en vertu d'un rescrit de ces empereurs, la femme coupable d'avortement volontaire doit être envoyée, par le président de la province, en exil temporaire, parce qu'il serait indigne qu'une femme pût impunément enlever à son mari l'espoir d'une postérité [10]. On punissait aussi ceux qui procuraient des breuvages abortifs, ceux qui en vendaient. En raison du péril public, *mali exempli*, la peine des mines était prononcée contre les coupables de basse condition, et la relégation dans une île avec confiscation partielle pour les gens de bonne extraction [11]. Si la femme avait péri, celui qui avait procuré le breuvage subissait la peine de mort [12]. Justinien range l'avortement volontaire de la femme parmi les causes de répudiation permises au mari, indépendamment des peines à infliger d'après les anciennes lois [13].

L'Église — dont nous ne faisons qu'indiquer ici l'attitude — se montra plus rigoureuse, parce que mieux instruite de la destinée de l'homme. Tertullien y voit un homicide, Minucius Félix un parricide. Le concile d'Ancyre, en 314, impose une peine de dix années pour l'avortement, saint Basile fixe la même durée et n'admet pas un degré moindre de culpabilité si le crime est commis au début de la conception. La tendance des Pères et des conciles est généralement sévère dans la répression, afin décarter l'idée même du crime.

Au point de vue archéologique, nous rappellerons d'abord ce que nous avons écrit touchant le « bain du Christ » dans *Dictionn.*, t. I, col. 2561-2573, fig. 835-844 et fig. 671. Le rôle des accoucheuses y était assez honoré, d'ailleurs l'expérience et l'honnêteté de celles-ci, de même que le rappel de leur responsabilité, font parfois l'objet d'une brève mention des prédicateurs ou d'un avertissement des conciles. On rappelle volontiers l'exemple donné par les sages-femmes qui accouchaient les femmes des Hébreux en Égypte, Séphora et Phua [14]. Nous rencontrons ces deux épitaphes chrétiennes; l'une à Saint-Sixte [15] :

ANTIV ALERIAE SYRE
QVE VIXIT ANNIS XXXI
cum q VO·FECIT ANNOS·VIIII · ET
de POSITA·PRI · IDVS ·NOVEM
5 A · FILIA · OBSETRICIS

l'autre au musée de Latran [16] :

S
OENI
o]PSETRICI
ME
5 *bene mer*]ENTI

H. Leclercq.

COUDRIER. Dès l'époque mérovingienne, on rencontre des exemples du dépôt d'une verge de coudrier dans les cercueils. Des cercueils de plâtre trouvés au Tremblay [17], près de Neubourg, en Normandie, en 1838, contenaient un bâton, mais la date de ces cercueils ne peut être déterminée avec précision; par contre, un cercueil de moellon trouvé par l'abbé Cochet dans le parvis de l'église d'Étran, près Dieppe, le 11 mars 1859, renfermait une baguette de coudrier longue de 40 à 50 centimètres [18]. D'autres baguettes de coudrier ont été remarquées par Laurent Hunault, prieur de Saint-Wandrille, dans les cercueils de quatre religieux exhumés en 1671, lors de la reconstruction de

[1] Suidas, *Lexicon*, au mot Ἰωάννης; cf. *P. G.*, t. CXVIII, col. 457. — [2] P. Kerameus, Ἱεροσολ. βιβλιοθήκη, t. II, p. 562. — [3] Paul de Lagarde, *Iohannis euchaïtorum metropolitæ quæ in codice Vaticano græco 676 supersunt*, Gœttingæ, 1882, p. 222. — [4] Pitra, *Analecta sacra*, t. I, p. 410. — [5] E. Feron et F. Battaglini, *Codices manuscripti ottoboniani bibl. Vatic.*, Rome, 1893, p. 104, n. 179. — [6] Philarète, *op. cit.*, p. 240; Georges Papadopoulos, *op. cit.*, p. 233. — [7] Digeste, l. XII, tit. I, lex 14 : *De statu hominum*; Gaius, *Comm.*, I, 130; Justinien, *Instit.*, I, 4 pr. et fr. 13, n. 1, 2; Digeste, *De ventre in possess. mittendo*, XXXVIII, 5. — [8] Ovide, *Amor.*, II, 14, 36 sq.; Juvénal, *Sat.*, II, 32; VI, 595 sq.; Suétone, *Domitianus*, c. XXII; Sénèque, *Ad Helvid.*, XVI. — [9] Paul Orose, *Hist.*, l. VII, c. XVII sq. — [10] Digeste, l. IV, tit. XLVII, lex 11 : *De extraord. crimin.* — [11] Digeste, l. III, leg. 1, 2 : *Ad leg. Corn. de sicar.* — [12] Paul, *Sentent.*, V, XXIII, 14. — [13] *Novelles*, XXII, c. XVI. — [14] Exode, I, 15-21. — [15] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, part. 2, n. 9724. — [16] *Ibid.*, t. VI, n. 9725. Nous négligeons ici un certain genre de documents qui appartiennent plutôt à la catégorie des amulettes, tels que prières, charmes à l'usage des femmes enceintes. Cf. un spécimen assez curieux dans F. Nau, *Un fragment syriaque des « Voyages » de saint Pierre*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1909, t. XIV, p. 131-134. Nous avons déjà parlé d'un ex-voto trouvé à Carthage, représentant une femme enceinte. — [17] Thaurin, dans le *Journal de Rouen*, 30 avril 1856; Cochet, *Exploration des anciens cimetières de Rouxmesnil et d'Étran*, p. 13. — [18] Cochet, *Exploration des anciens cimetières de Rouxmesnil et d'Étran*, p. 12; cercueil du XIe-XIIe siècle.

l'abbaye [1]. Un autre débris de bâton de coudrier fut trouvé en 1871, à Rouen [2].

Ces exemples sont tous localisés en Normandie, mais nous retrouvons le même usage ailleurs. Mabillon [3] et Montfaucon [4] affirment tous deux qu'à Saint-Germain-des-Prés, en 1656, on trouva un bâton de coudrier dans la tombe de la reine Bilichilde, épouse de Childéric II. Albert Lenoir fait figurer parmi les tombes monastiques de Sainte-Geneviève de Paris, visitées en 1807, des bâtons, verges ou roseaux que les religieux tenaient dans leurs mains [5]. Ces sépultures semblent remonter au XIIe siècle.

A Oberflacht, en Wurtemberg, deux tombes souabes de l'époque carolingienne contenaient chacune une baguette de noisetier [6].

H. LECLERCQ.

COULEURS LITURGIQUES. C'est surtout quand ils abordent la question des couleurs liturgiques que les érudits doivent faire provision de courage. Nous laissons à ceux que ces recherches intéressent la question des couleurs symboliques chez les Chinois, vingt siècles avant notre ère, nous leur abandonnons Grecs, Romains et Orientaux, y compris les Égyptiens et les Juifs. Ainsi allégé, le sujet gagne en brièveté et en intérêt.

Le rapprochement qu'on propose entre la description des couleurs du vêtement liturgique chez les juifs et chez les chrétiens est dénué de fondement. Ni un texte, ni un monument ne permettent de soutenir, pas même de supposer un souci d'imitation chez les fidèles à l'égard des prêtres et des lévites du Temple de Jérusalem. Celui-ci était, depuis des siècles, un souvenir historique passablement confus quand on s'avisa de réglementer la couleur des ornements sacrés. Il est plus aisé de dire que les Pères de l'Église ont épilogué sur le sens des couleurs prescrites par la Loi mosaïque que de faire la preuve que ces digressions mystiques ont exercé une ombre d'influence sur le choix des couleurs adoptées dans l'Église chrétienne. A l'époque primitive, l'évêque célébrait la liturgie avec son vêtement de ville. On croit rêver quand on lit que les membres du *presbyterium* étaient vêtus de blanc parce que l'Apocalypse parle de vingt-quatre vieillards *circumamicti vestimentis albis* [7] assis sur le banc qui entoure l'autel du sacrifice. Pas plus que les visions de l'Apocalypse, celles de la *Passion* de sainte Perpétue ne peuvent être historiquement mises à profit[8], et les fresques des catacombes ne doivent pas être appelées en témoignage pour une question dont elles ne s'occupent pas. Dans ces rudes morceaux coloriés par des artisans plus convaincus dans leur foi qu'habiles dans les secrets de l'art, nulle préoccupation de figurer chapes, chasubles, étoles et manipules en vue de renseigner les symbolistes et les archéologues du XXe siècle, mais de larges partis pris décoratifs, l'application de méthodes d'atelier en vue d'obtenir un maximum d'expression avec un minimum de moyens [9].

L'usage de célébrer la liturgie sans endosser un vêtement nouveau a dû avoir pour résultat une sorte d'uniformité. En effet, la mode masculine changeait peu au début de notre ère et c'est ce qui explique l'opinion assez répandue que le blanc fut la première couleur liturgique [10]. L'usage courant était favorable au port de vêtements ayant leur couleur naturelle que le lavage et l'action du soleil contribuaient à blanchir. Le clavus [11], les broderies relevaient encore l'éclat de cette blancheur et, par ailleurs, la coupe ne variait guère; aussi un évêque célébrant la liturgie devait ressembler fort à un autre évêque célébrant la liturgie. Pour le reste, on ne peut guère citer que des cas particuliers. Grégoire de Tours fait mention de *casulæ candidæ, quæ per paschalia festa humeris sacerdotum imponuntur* [12]. La Vie de saint Césaire d'Arles parle de la *casulam quam processoriam habebat albamque paschalem* [13]. Les *Vitæ Patrum Emeritensium* parlent de *tunicæ albæ* [14] et Venance Fortunat parle en ces termes du clergé de Paris [15] :

Inde sacerdotes, levitieus hinc micat ordo.
Illos canities, hos stola pulchra tegit;
Illi jam senio, sed et hi bene vestibus albent.

et saint Germain de Paris explique les vêtements blancs portés à Pâques par le souvenir de la résurrection : *Albis autem vestibus in Pascha induetur secundum quod angelus ad monumentum albis vestibus cerneretur* [16]. Enfin un texte de saint Jérôme est souvent cité :... *si episcopus, presbyter et diaconus et reliquus ordo ecclesiasticus in administratione sacrificiorum candida veste processerint* [17].

Les monuments figurés ne confirment pas cet usage exclusif de la couleur blanche. Des mosaïques, notamment celles de la chapelle de Saint-Satyre dans la basilique ambrosienne (fin du Ve siècle), celles de Ravenne (VIe siècle), celles des basiliques romaines du VIIe au IXe siècle, une fresque de la catacombe de Pontien (VIe siècle), la fresque si connue de la catacombe de Calliste représentant les évêques Corneille, Cyprien, Sixte et Optat (VIIe siècle), le diptyque de Brescia avec les images de saint Jérôme, saint Augustin et saint Grégoire le Grand (VIIIe siècle), le médaillon de ce dernier pape au monastère du *Clivus Scauri* nous montrent le vêtement de ces personnages de couleur variée, marron, violet, rouge, vert, bleu, enfin le pape Pélage, sur l'arc triomphal de Saint-Laurent-hors-les-Murs, porte la chasuble blanche. Nous avons d'ailleurs parlé de la couleur des vêtements liturgiques en étudiant les chapes (voir ce mot) et mentionné les principaux de ces vêtements, ceux du moins sur lesquels on peut discuter historiquement.

La notice du pape Silvestre au *Liber pontificalis* nous décrit longuement le mobilier liturgique donné par Constantin, malheureusement elle n'entre pas dans les mêmes détails à l'égard du vestiaire. La *Carta Cornutiana*, qui décrit l'inventaire d'une église près de Tivoli, en 471 (voir *Dictionn.*, t. III, col. 881-882), n'est pas plus explicite et se borne à la mention des rideaux et voiles : *vela blattea auroclava paragandata, vela tramosirica prasino purpura, vela tramosirica leucorodina, vela tramosirica leucoporphyra, vela olosirica coccoprasina*, etc., on voit que les couleurs les plus variées pouvaient être admises dans l'église.

[1] Guilmeth, *Descript. géogr., hist., satist. et monum. de l'arrondissement d'Yvetot*, t. II, p. 173. — [2] Cochet, *Une fouille en Normandie ou notice sur des sépultures chrétiennes trouvées en mars 1871, à Saint-Ouen de Rouen*, dans *Revue archéologique*, 1873, p. 93, 94. — [3] Mabillon, dans *Mémoires de l'Acad. des inscr. et belles-lettres*, t. II, p. 641-642. — [4] Montfaucon, *Les monuments de la monarchie française*, t. I, p. 173, 175. — [5] Alb. Lenoir, *Architecture monastique*, in-4°, Paris, 1825. — [6] Von Darrieh et Menzel, *Die Heidenlager am Lupfen bei Oberflacht*, p. 9, 12, 13, pl. IX, fig. 6; *The archæologia*, t. XXXVI, p. 159. — [7] Apoc., IV, 4. — [8] *Passio S. Perpetuæ*, n. IV, X, édit. Robinson, p. 68, 76. — [9] Martigny, *Dictionn. des antiq. chrét.*, 1877, p. 207-210, a consacré quelques pages bizarres à la question des couleurs liturgiques envisagées à un point de vue que nous croyons étranger à la science archéologique. — [10] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 925, au mot BLANC. — [11] Voir *Dictionn.*, t. III, col. 1847, au mot CLAVUS. — [12] Grégoire de Tours, *Vitæ Patrum*, c. VIII, n. 5, *P. L.*, t. LXXI, col. 1045; cf. col. 872, 1124. — [13] *Vita S. Cæsarii Arelat.*, l. I, n. XXXII, *P. L.*, t. LXVII, col. 1017. — [14] *Vitæ Patrum Emeritensium*, c. VI, *P. L.*, t. LXXX, col. 133. — [15] Fortunat, *Miscell.*, l. II, c. XIII, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 102. — [16] Saint Germain de Paris, *Expositio brevis liturg. Gall.*, *P. L.*, t. LXXII, col. 98. — [17] Saint Jérôme, *Adversus pelagianos*, l. I, c. XXIX, *P. L.*, t. XXIII, col. 524.

En Orient, le 37e des *Canones ecclesiæ Alexandriæ* s'exprime ainsi : *Quoties episcopus percipit de mysteriis sanctis, congregentur diaconi et presbyteri induti vestibus albis speciosis, præ omni populo et similiter anagnostes* [1]. Le livre VIII des *Constitutions apostoliques* parle de l'évêque priant avec les prêtres et vêtu d'un beau vêtement : λαμπρὰ ἐσθής [2]. Quelques autres textes prescrivent l'emploi du vêtement liturgique de couleur blanche, le canon 99 de saint Basile [3], le canon 28 de saint Athanase [4], le *Testamentum Domini* [5]. Ces législations ne doivent pas d'ailleurs donner le change et il faudrait se garder d'y voir beaucoup plus qu'un usage local et parfois un *desideratum* épiscopal. Aussi, les faits certains n'en sont que plus intéressants à recueillir. Saint Jean Chrysostome s'adressant aux diacres leur dit : *Hæc vestra dignitas est, hæc securitas, hæc corona, non ut alba splendenteque tunica induti circumeatis* [6]; lui-même, à l'heure de la mort, dans la misérable cabane d'étape de Comane, *candidas vestes, vita quam duxerat dignas requirit; exutusque prioribus, eas sibi jejunus induit, omnibus ad calceamenta usque mutatis* [7]. A ces exemples ajoutons celui de saint Macaire de Jérusalem qui usait pour la liturgie baptismale d'une *stola* brodée d'or [8]. Sur l'évangéliaire de Rabula, conservé à la Laurentienne (VIe siècle), la chasuble de l'évêque Eusèbe est brune; à Salonique, sur les mosaïques de Saint-Georges, l'évêque Philippe et le prêtre romain portent des vêtements de couleur indécise [9], enfin le patriarche Théophile d'Alexandrie, sur le papyrus de la *Chronique d'Alexandrie* (voir ce mot), porte une chasuble violacée.

En Occident, quelques textes cités doivent être écartés, notamment le Testament de saint Remi, ouvrage d'un faussaire moderne. En 633, le 40e canon du concile de Tolède s'exprime ainsi : *Caveat amodo levita gemino uti orario, sed uno tantum et puro nec ullis coloribus aut auro ornato* [10]; saint Augustin de Cantorbéry fait présent d'une chasuble de couleur pourpre à saint Livin, et saint Cuthbert († 687) est enseveli dans une dalmatique pourpre : *Christianorum more pontificum post hac tunica et dalmatica indutus est quarum utrarumque genus ex pretioso purpuræ colore et textili varietate satis venustum et permirabile est* [11]. A Iona, le blanc était la couleur des jours de fête, notamment pour celle de saint Hi : *Et his dictis fratres obsequuntur et juxta sancti jussionem eadem ociantur die, præparatisque sacris ad ecclesiam ministeriis quasi die solenni albati cum sancto pergunt* [12].

Un traité en langue irlandaise sur le symbolisme des huit couleurs liturgiques a été édité avec traduction anglaise par Whitley Stokes, d'après le *Leabhar Breac* (p. 108), dans la *Tripartite Life of St. Patrick* [13].

« On demande par qui les nouvelles couleurs ont été introduites dans la chasuble du sacrifice ? Je réponds que ce fut Moïse, fils d'Amram, qui, le premier, les introduisit dans la chasuble d'Aaron, son frère, qui était grand-prêtre de la loi mosaïque.

« On demande combien Moïse y plaça de couleurs? Je réponds huit, savoir : l'or (ou le jaune), le bleu, le blanc, le vert, le brun, le rouge, le noir et le pourpre. Depuis lors ces couleurs doivent se retrouver dans nos chasubles.

« On demande la raison de ces couleurs variées au lieu d'une seule ? Je réponds qu'elles sont mystères et figures.

« C'est pourquoi il n'est pas permis à un prêtre d'approcher du corps du Christ, dans le dessein de sacrifier, sans avoir une chasuble de satin (c'est-à-dire un vêtement brillant) sur laquelle soient placées ces huit couleurs. L'esprit du prêtre doit s'identifier avec la variété et le sens de chacune de ces couleurs distinctement; il doit être plein de vigilance et de crainte, dépouillé de toute ambition et vanité en réfléchissant à leur signification.

« Le *jaune* signifie, lorsque le prêtre le regarde, que l'argile et la poussière sont les éléments de son corps et qu'il retombera de nouveau en poussière — c'est pourquoi aucun sentiment d'orgueil ne doit s'élever de son cœur.

« Le *bleu* signifie, lorsqu'il le regarde, qu'il doit éloigner son esprit des desseins ambitieux et des vices du monde, et tourner sa face avec humilité et soumission vers Dieu le Père qui est au ciel.

« Le *blanc* signifie, lorsqu'il le regarde, qu'il doit être plein de confusion et de honte si son cœur n'est pas chaste et brillant, si son esprit n'est pas semblable à la mousse des vagues, semblable à la craie sur le sable d'un oratoire, semblable aux ailes d'un cygne sous un rayon de soleil. Il lui rappelle que son cœur doit être sans une parcelle de péché, grand ou petit.

« Le *vert* signifie, lorsqu'il le regarde, qu'il est rempli de faiblesse et de misère pour le cœur et l'esprit, il lui rappelle qu'à la fin de sa vie il sera jeté sous terre, car le vert est la couleur originaire de toute la terre; voici pourquoi le vert figure parmi les couleurs de la chasuble de la messe.

« Le *brun* signifie, lorsqu'il le considère, que la mort séparera son âme de son corps; que sa demeure, après sa mort, sera le tombeau, jusqu'à la fin du monde; que l'enfer, après le jugement, sera le partage de son âme et de son corps, à moins qu'il n'ait été sur la terre fidèle à ses devoirs.

« Le *rouge* signifie, lorsqu'il le regarde, que son cœur doit tressaillir d'effroi dans sa poitrine, et qu'il doit trembler devant le Fils de Dieu; car les plaies et blessures du Fils de Dieu, sur la croix, étaient rouges de son sang, quand il fut crucifié par les juifs incrédules.

« Le *noir* marque, lorsqu'il le regarde, qu'il doit répandre des larmes amères sur ses péchés, s'il ne veut pas être condamné à la société du démon et à subir une peine éternelle.

« Le *pourpre*, lorsque le prêtre le regarde, lui rappelle Jésus dans le ciel, dans la plénitude de la gloire et majesté, au milieu des neuf chœurs des anges qui prient le Créateur pendant l'éternité. A cette occasion, le prêtre se rappellera qu'il lui faut arracher son esprit des crimes du monde et fixer ses pensées sur les joies et délices que notre Père nous prépare dans le ciel.

« Tels sont les huit degrés... »

Avec la renaissance carolingienne, un certain luxe se mit dans le vestiaire liturgique. La mosaïque du Triclinium de Latran (voir *Dictionn.*, t. III, fig. 2615) nous montre Léon III portant une chasuble d'or; à Sainte-Marie *in Domnica*, le pape Pascal, et à Saint-Marc le pape Grégoire IV portent également la chasuble d'or. Ciampini, qui a pu voir encore les mosaïques de Sainte-Suzanne, fait mention d'une chasuble bleue et d'une dalmatique rouge. A Saint-Clément, Léon IV porte une chasuble de couleur foncée, Jean Diacre

[1] *Canones Ecclesiæ Alexandrinæ*, dans De Magistris, *Acta martyrum ad Ostia Tiberina*, in-fol., Romæ, 1795, App., p. 478; *P. G.*, t. x, col. 962. — [2] *Constit. apostol.*, l. VIII, c.XII. — [3] W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, in-8°, Leipzig, 1890, p. 272. — [4] J. Braun, *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient*, 1907, p. 754. — [5] Rahmani, *Testamentum Domini*, Moguntiæ, 1899, p. 83. — [6] S. Jean Chrysostome, *Homilia*, LXXXII, *in Matthæum*, 6, *P. G.*, t. LVIII, col. 745. — [7] Pallade, *De vita S. Johannis Chrysostomi*, *P. G.*, t. XLVII, col. 38. — [8] Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1066. — [9] Texier et Pullan, *Architecture byzantine*, pl. XXX. — [10] Hardouin, *Conc. coll.*, t. III, col. 588. — [11] *Acta sanct.*, mart. t. III, p. 140. — [12] Adamnan, *Vita Columbæ*, édit. Fowler, c. XII. — [13] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 2988; trad. française par Rohault de Fleury, *La messe*, t. VIII, p. 29-30, d'après l'édition Moran, *Essays on the early Irish Church*, p. 171-172.

parle de la chasuble couleur *castanei coloris* du père de saint Grégoire le Grand, et Nicéphore, patriarche de Constantinople, envoie à Léon III une chasuble *castanei seu subnigri coloris*. C'est la couleur à la mode. En France, au IXe siècle, nous retrouvons dans l'inventaire de Saint-Riquier, en 831 : *casulæ castaneæ XL, sericæ nigræ V, persæ siricæ III, ex plata I, ex paltio XX, galneæ sericæ V, melnæ sericæ III, ex pisce I, ex cendalo IV. ... cappa castaneæ auro parato sericæ I.*

Saint Anségise, abbé de Fontenelle, donne à son monastère, en 835, diverses chasubles dont trois de satin vert, trois bleu foncé, une rouge, une cramoisie. Hincmar envoie à Amalric de Tours une chasuble de satin vert brillant.

Les miniatures de la Bible de Charles le Chauve, notamment celle que nous avions désiré reproduire en couleurs (voir *Dictionn.*, t. III, pl. 2643), nous montrent des chasubles roses, rouges, brunes, galonnées d'or; le Sacramentaire de Drogon présente des chasubles de poupre, brunes ou vertes, des dalmatiques bleues ou blanches.

C'est vers le IXe siècle, au plus tard, qu'on a mis en rapport avec les vêtements liturgiques un symbolisme imaginé en vue des couleurs et de la forme alors en usage. Ces imaginations quelquefois ingénieuses ont été le point de départ des règles qui, dans la suite, affectèrent la polychromie du vestiaire liturgique, règles étroitement unies au symbolisme médiéval. Le canon des couleurs liturgiques ne fut donc pas fixé d'une façon arbitraire, puisqu'il entendit se conformer à des affinités jugées réelles entre le caractère des couleurs, leur impression sur les sens et la répercussion qui en résultait sur les dispositions de l'âme.

Innocent III s'est fait le commentateur officiel du symbolisme que, vers l'an 1200, à Rome, on attribuait aux couleurs liturgiques. D'après lui, la couleur blanche, employée pour les fêtes des confesseurs et des vierges, figure la pureté et c'est ce qui lui vaut l'honneur de servir aux fêtes des anges, de la nativité de saint Jean-Baptiste sanctifié dès le sein de sa mère, de la Noël, de l'Épiphanie, de la Purification, du Jeudi Saint, de Pâques, de l'Ascension, de la Dédicace des Églises, de la Toussaint.

Le rouge, consacré à la commémoraison des apôtres, des martyrs, aux fêtes de l'Invention et de l'Exaltation de la Croix, de la Pentecôte, rappelle l'effusion du sang provoquée par l'ardeur de la charité.

Le noir, employé pendant l'Avent, la période de la Septuagésime à Pâques et aux commémoraisons des défunts, marque le deuil, la pénitence, l'expiation; le martyre des saints Innocents est commémoré avec la couleur noire.

Le violet pourra remplacer le noir, mais le pape ne lui découvre pas de valeur mystique. Durand de Mende n'est pas homme à broncher en pareil cas; le violet, nous dit-il, est employé parce que cette couleur est sombre et comme imprégnée de sang.

Le vert semble avoir un peu embarrassé le pape Innocent; on s'en sert, dit-il, *quia viridis color medius est inter albedinem et nigritiam et ruborem*, c'est-à-dire qu'à certains jours où ni blanc, ni rouge, ni noir ne peuvent convenir, jours qui ne sont pas consacrés à la pénitence, ni aux souffrances du Christ, ni au martyre des saints, ni au souvenir des triomphes des confesseurs et des vierges, ces jours-là on adopte le vert. Le pape pousse la condescendance jusqu'à tenir très peu à cette couleur verte et à autoriser son remplacement par la couleur jaune.

Tout ceci est encore bien loin des interprétations qui prévaudront dans la suite des temps, mais nous ne dépasserons pas cette date de 1200.

Bibliographie. — J. Braun, *Die liturgischen Farben*, dans *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient nach Ursprung und Entwiklung Verwendung und Symbolik*, in-8°, Freiburg, 1907, p. 728-760. — H. de Charencey, *Symbolique romaine. Des couleurs affectées aux cochers du cirque*, dans les *Mémoires de l'Académie impériale des sciences, arts et belles-lettres de Caen*, 1877, t. XXXI, p. 91. — J. H., *Le symbolisme des couleurs liturgiques*, dans *Revue de l'art chrétien*, 1902, t. XIII, p. 46-49. — W. Legg, *History of the ecclesiastical colours*, in-12, London, 1882. — Malais, *Des couleurs liturgiques*, in-8°, Dieppe, 1879. — Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, in-8°, Paris, 1877, p. 207-210. — De Montabert, *Du caractère symbolique des principales couleurs employées dans les peintures chrétiennes*, dans *Mémoires de la Société d'agriculture, sciences et arts du département de l'Aube*, 1838-1839, t. IX, p. 17-62. — Cnl Moran, *Essays on the origin, doctrines and discipline of the early Irish Church*, in-8°, Dublin, 1864, p. 171-172. — Portal, *Des couleurs symboliques dans l'antiquité, le moyen âge et les temps modernes*, in-8°, Paris, 1837. — G. Rohault de Fleury, *La messe. Études archéologiques sur ses monuments*, in-8°, Paris, 1889, t. VIII, p. 25-43. — Whitley Stokes, *The tripartite life of Patrick with other documents relating to that saint*, in-8°, London, 1887, t. I, p. CLXXXVII-CXCI.

H. Leclercq.

COULLE. Voir Birrhus, t. II, col. 907; Capuchon, t. II, col. 2127.

COUPE. — I. Coupes. II. Coupe d'Hombliéres. III. Coupe de Vermand. IV. Coupes de Cologne. V. Coupe d'Armentières. VI. Coupes du musée de Namur. VII. Coupe de Mayot. VIII. Coupe de Sambuca-Zabut. IX. Coupe de Podgoritza. X. Coupe du Campo Santo. XI. Coupe de Trèves. XII. Coupe de Rome. XIII. Coupe de Boulogne-sur-Mer. XIV. Coupe de Boldetti.

I. Coupes. — Coupe : « Vase à boire, ordinairement plus large que profond. » Nous avons adopté cette définition de Littré afin de grouper les quelques monuments étudiés dans cette notice et afin d'écarter bon nombre d'objets analogues auxquels leur forme différente donne droit aux noms de bol, patène, verre à boire, etc. Enfin, nous réservons l'importante catégorie des « fonds de coupe dorés » pour une étude distincte. Voir Fonds de coupe.

Les quelques monuments réunis ici sont presque tous de verre gravé [1], avec une maladresse technique assez sensible pour que le résultat artistique soit tel qu'on peut s'y attendre.

II. Coupe d'Hombliéres. — Au lieudit Abbeville, commune d'Hombliéres [2] (Aisne), fut découverte en 1883 une tombe de pierre renfermant, avec les restes d'une jeune femme, un bassin de bronze de 0m40 de diamètre, trois urnes de verre, une cuiller et une épingle d'argent et les garnitures de bronze d'un coffret de bois. Puis ce furent une quarantaine d'autres sépultures qu'on découvrit et dans lesquelles, grâce à l'obole à Caron, on peut rétablir la série monétaire de Julien à Honorius, de 360 à 423. Une sépulture d'une femme de cinquante-cinq à soixante ans contenait divers ustensiles, parmi lesquels une coupe sans pied, de verre légèrement verdâtre, de 0m21 de diamètre,

[1] Sur les procédés de gravure employés dans la décoration du verre, cf. R. Mowat, *Exemples de gravure antique sur verre, à propos de quelques fragments provenant de Dukle (Monténégro)*, dans *Revue archéologique*, 1882, p. 298-299. —

[2] J. Pilloy, *Coupe gravée en verre trouvée à Abbeville, commune d'Hombliéres (Aisne), dans une sépulture du IVe siècle*, dans *Gazette archéologique*, 1884, p. 224-230, pl. XXXII-XXXIII.

affectant la forme d'une calotte sphérique et portant gravés en creux à l'extérieur le monogramme du Christ et divers épisodes de l'Ancien Testament (fig. 3333) [1]. Brisée en plus de vingt morceaux par le poids des terres, la coupe est complète et a été restaurée. « La gravure qui décore cette coupe a été faite sur le côté externe, de telle sorte que les sujets sont visibles à l'intérieur par transparence; le brillant du verre y ajoute une sorte de lustre ou de vernis très avantageux à l'effet. Cette ornementation a dû exiger un long travail, car chaque trait, chaque hachure, a été obtenu au moyen de petits trous contigus, plus ou moins larges ou profonds selon que le trait devait être plus ou moins accentué. On s'est assurément servi d'un burin auquel on imprimait un vif mouvement de rotation [2]. »

Au centre de la coupe, le monogramme du Christ cantonné d'étoiles. Le pourtour formé par dix palmiers délimitant autant de compartiments qui logent divers personnages figurant :

1° La tentation d'Adam et Ève; à remarquer la coiffure étagée d'Ève, dont c'était encore toute la toilette; 2° Daniel, vêtu, entre deux lions; 3° Suzanne entre les deux vieillards, elle est entièrement nue et près du bassin dans lequel elle va se baigner; 4° Daniel empoisonne le dragon des Babyloniens [3].

3333. — Coupe d'Homblières. D'après la *Gazette archéologique*, 1884, pl. 32-33.

III. Coupe de Vermand. — Fouille de 1886. On voit figurée la résurrection de Lazare, le Christ, à cheveux courts, nimbé, tenant le *volumen* de la main gauche et levant une baguette de la main droite. Vêtu d'une tunique à callicules et d'un large *pallium* agrafé sur l'épaule par une fibule. Dans le champ, un chrisme et une étoile. Entre le Christ et Lazare, un arbrisseau long et mince. Lazare est sous le petit édicule qui lui sert de tombeau; ce n'est pas une momie, il porte un

[1] La sépulture était exactement parallèle à deux autres orientées de même, du sud au nord, et qui, par les oboles, peuvent être datées de 360-375. — [2] J. Pilloy, *op. cit.*, p. 226. — [3] Dan., xiv, 26.

vêtement et des jambières à rayures, cela seul rappelle les bandelettes, mais la tête est dégagée et le ressuscité gesticule de son mieux (fig. 3334).

3334. — Coupe de Vermand.
D'après Le Blant, *Nouveau recueil des inscript.*, 1892, p. 68.

Autour du sujet on lit l'acclamation [1] :

VIVAS IN DEO · P · Z

ces deux dernières lettres sont l'abréviation de πίεζήσαις.

IV. Coupes de Cologne. — Trouvée dans une tombe de l'Ursulagartenstrasse, en 1866, diamètre 0m20. Voir *Dictionn.*, t. III, col. 2160, fig. 310 [2].

Coupe ou patène trouvée près de Saint-Séverin. Voir *Dictionn.*, t. III, col. 1262, et dans notre *Manuel d'archéologie*, t. II, p. 491, fig. 328.

V. Coupe d'Armentières [3]. — Elle offre, dans la partie centrale, un chrisme sous la forme d'étoile à six rais, la boucle du *rho* majuscule n'étant pas visible. Autour de ce chrisme ondule une tige sarmenteuse à laquelle se relient, par de tout petits pédoncules, six folioles cordées et pointues dont la surface est couverte d'imbrications à la façon des pommes de pin, à moins que ce ne soient des grappes de raisin.

VI. Coupes du musée de Namur. — L'une presque semblable à celle d'Armentières; deux autres, description et figure dans notre *Manuel d'archéologie* [4].

VII. Coupe de Mayot. — Diamètre 0m11, hauteur 0m04; au centre, un chrisme dans un cercle de 0m035 de diamètre, décrit dans notre *Manuel* [5].

VIII. Coupe de Sambuca-Zabut. — Une coupe de verre en forme de plat creux, trouvée dans cette localité (province de Girgenti, Sicile), à l'intérieur d'un sarcophage chrétien orné de figures, parmi quelques monnaies romaines et plusieurs débris de vases de verre gravé. Sitôt la trouvaille, l'objet a été soigneusement nettoyé aux dépens de la patine et de la dorure qui rehaussait les traits du dessin. Les ornements et les figures sont gravés sur la partie convexe et l'intérieur est demeuré lisse. Le sujet central représente la résurrection de Lazare. A droite, le Christ nimbé lève la baguette. (Voir ce mot.) En ce qui touche Lazare, la scène est traitée d'une façon exceptionnelle. Au contraire de ce que nous voyons sur la généralité des anciens monuments chrétiens, l'édicule funéraire est supprimé; Lazare est dépouillé jusqu'à la ceinture des bandelettes qui n'enserrent plus que la partie inférieure du corps. Entre les deux personnages se voient des *volumina* dont la présence et le dessin rappellent les fonds de coupe dorés rencontrés dans les catacombes; les monnaies se classent entre 350 et 360; le sarcophage et la coupe peuvent être d'une date assez voisine (fig. 3335) [6].

3335. — Coupe de Sambuca-Zabut, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1888, t. VIII, pl. IV.

IX. Coupe de Podgoritza. — En 1873, cette coupe fut découverte à Podgoritza (Herzégovine), l'ancienne *Dioclea*, province d'Illyricum oriental [7]; ren-

[1] L. Duchesne, dans le *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1886, p. 283; J. Pilloy, *Découvertes d'antiquités faites dans le département de l'Aisne depuis 1858*, p. 31, 32; Vaillant, *Épigraphie de la Morinie*, in-8°, Boulogne-sur-Mer, 1890, p. 220-221; E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscriptions de la Gaule*, 1892, p. 68-69, n. 48; Th. Beaudoire, *Genèse de la cryptographie apostolique et de l'architecture rituelle du Ier au XVIe siècle*, in-8°, Paris, 1903, p. 101, fig. 113. — [2] Outre la bibliographie donnée col. 2159, note 2, ajouter E. Le Blant, *Nouveau recueil*, p. 105, n. 87. — [3] Arrondissement de Château-Thierry, Aisne. — [4] H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. II, p. 502-503, fig. 335. — [5] *Ibid.*, p. 503; J. Pilloy, *Les verres francs à emblèmes chrétiens*, dans *Bull. archéol. du Comité des trav. historiques*, 1897, p. 231. — [6] E. Le Blant, *Note sur une coupe de verre gravé découverte en Sicile*, dans *Mélanges d'archéol. et d'histoire*, 1888, t. VIII, p. 213-214, pl. IV; *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1888, p. 116-118. — [7] A. Dumont, dans le *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1873, p. 71-73; De Rossi, dans *Bull. di archeol. crist.*, 1871, p. 152, pl. XI; 1877, p. 77-85, pl. V-VI; E. Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, pl. XXVIII, pl. XXXV; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. VI, pl. 443, n. 3; F. X. Kraus, dans *Realencyklopadie der christlichen Alterthumer*, t. I, p. 614, fig. 220; *Geschichte d. altchristl. Kunst*, t. I, p. 484, fig 361; A. Perate, *L'archéologie chrétienne*, in-12, Paris, 1893, p. 351, fig. 241; *Corpus inscriptionum latinarum*, t. III, n. 10190.

trée dans la collection Basilewsky, elle fut acquise depuis avec cette collection par le musée de Saint-Pétersbourg [1]. Cette coupe en verre (fig. 3336) incolore et transparent, légèrement relevé sur les bords, est gravée à l'intérieur ou creusée à la roue. Autour d'un médaillon sont espacées en bordure sept scènes bibliques. Le latin des légendes servant à expliquer les compositions est déplorable et au niveau de l'art qui n'est guère qu'un griffonnage. Diamètre 0m24.

est erronée, mais nous en verrons bien d'autres. *Abram* pour *Adam*.

Le Christ ressuscite Lazare placé dans son petit édicule : *Dominus Lazarum resuscitat :*

DOM NVS
LAI ARVM
refuffit
at

3336. — Coupe de Podgoritza. D'après E. Le Blant, *Étude sur les sarcophages d'Arles*, 1878, pl. xxxv.

Dans le médaillon central, le sacrifice d'Abraham; tout y est : le patriarche, son fils, l'autel, le bélier, la main divine et le monticule figuré par un nombre plus que suffisant de cailloux.

En bordure, Adam et Ève conversant avec le serpent et déjà pourvus de feuilles pour cacher leur nudité. La légende :

ABRAM
ETET EV
AM

Grandeur de l'original 0m24.

Saint Pierre frappant le rocher qu'on prendrait volontiers pour un arbre.

Petru/ virga perct

. . . . . .

Fontef cipe
runt quare
re

Petrus virga perc[utit]..... fontes ciperunt qua[e]rere ou *quorere* pour *currere*; la deuxième ligne est indéchiffrable.

Daniel entre deux lions :

DANIEL DE LACO
LEONIS

Les trois jeunes Hébreux dans la fournaise : *Tres pueri de igne camini* :

TRIS PVERI DE EGNE
CAMI

Suzanne justifiée, debout, dans l'attitude de la prière : *Susanna de falso crimine :*

SVSANA
DE FALSO CRI
MINE

Une barque d'où on jette Jonas dans la gueule du monstre qui ne fait qu'un tour et le dépose assis sous une treille :

Jonas de ventre ceti liberatus est :

DIVNAN DE VENT
REQVETI LIBERATVS EST

C'est toujours la pensée d'une délivrance et d'un secours surnaturel. Jonas est délivré du monstre, Suzanne de la calomnie, Daniel des lions, Isaac du couteau, les Hébreux de la fournaise, les juifs dans le désert de la soif, Lazare de la corruption du tombeau.

X. Coupe du Campo Santo. — Ce monument intact et dont le lieu d'origine n'a pas été indiqué est une sorte de bol en verre orné de figures faites à la roue; l'artisan ne s'est guère mis en frais d'imagination, il a reproduit deux fois le même sujet : un homme brandit un bâton, devant lui des arbres, probablement Moïse frappant le rocher dans le désert, les arbres sont là sans doute pour figurer le désert, ce qui est un peu hardi comme interprétation; mais quand on travaillait avec cette rudesse, il est à croire qu'on ne regardait pas de bien près aux vraisemblances (voir fig. 1975, t. II, col. 1800 [1]).

XI. Coupe de Trèves. — Grande coupe conservée au musée provincial de Trèves [2]. On y voit le sacrifice d'Abraham. Dans le milieu, un autel allumé; à gauche, Isaac debout, les mains liées derrière le dos; à droite, Abraham tenant le couteau du sacrifice; près de lui, un bélier; dans le haut, le bras divin étendu et sortant d'un nuage. Tout autour, cette inscription (voir *Dictionn.*, t. I, fig. 54) :

VIVAS IN DEO Z(*eses*)

Cette coupe offre une ressemblance frappante avec celle de Boulogne-sur-Mer; celle de Trèves a été trouvée à Pallien, ouvrage du ve siècle.

XII. Coupe de Rome. — Simple fragment découvert à Rome, au *Monte della Giustizia*. Scène de baptême accompagnée de la légende [3] :

ALBA MIRAX

Ce monument a été étudié déjà. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 3129, fig. 1115.

XIII. Coupe de Boulogne-sur-Mer. — Trouvée dans une nécropole fouillée en 1888, représente le sacrifice d'Abraham [4] et remonte au ve siècle; sur la partie convexe est gravé le sacrifice d'Abraham qui, debout, vêtu de l'exomide, tient le couteau; à ses pieds, le bélier, à côté du patriarche, l'autel sur lequel le feu est allumé et Isaac debout, tout nu, les mains liées derrière le dos. Une main divine sort de la nuée. La légende porte (fig. 3337) :

VIVAS IN ETERNO Z (*eses*)

Le monogramme du Christ est accosté du soleil, de la lune et des étoiles; diamètre de la coupe 0^m192.

La nécropole de Boulogne-sur-Mer dans laquelle ce monument a été trouvé s'appelait *le Vieil Atre*, près du lieu où s'éleva l'église Saint-Martin. Les sépultures remontent aux premières années du Haut-Empire et ne dépassent pas la première moitié du ve siècle [5]. La formule *Vivas in æterno* semble s'adresser de préférence à un défunt à côté de qui on aura déposé la coupe. Le sujet même est un de ceux que rappelle la *commendatio animæ* dans laquelle nous lisons : *Libera, Domine,*

3337. — Coupe de Boulogne-sur-Mer.

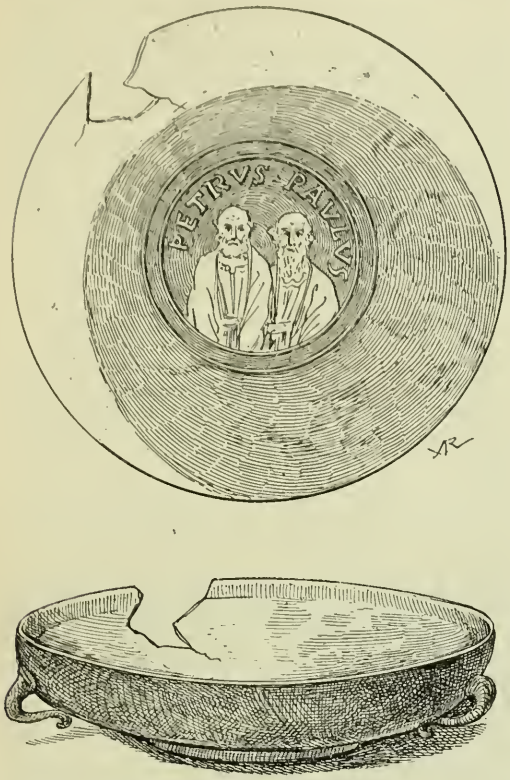
D'après E. Le Blant,
Nouveau recueil des inscriptions de la Gaule, 1892, p. 59.

animam ejus, sicut liberasti Isaac de hostia et de manu patris sui Abrahæ.

XIV. Coupe de Boldetti. — Nous ne possédons plus que le dessin de Boldetti d'une coupe trouvée par lui dans les catacombes. Au fond, on voit les images de saint Pierre et saint Paul (fig. 3338). [6]

[1] M. Armellini, *I vetri cristiani della collezione di Campo Santo*, dans *Römische Quartalschrift*, 1892, t. VI, p. 57, pl. II, n. 7; R. Mowat, *Exemples de gravure antique sur verre, à propos de quelques fragments provenant de Dukle (Dioclea), Monténégro*, dans *Revue archéologique*, 1882, p. 280-300, 295, n. 13; Beaudoire, *op. cit.*, p. 100, fig. 112. — [2] E. Aus'm Weerth, dans *Jahrbuch des Vereins für Alterthumsfr. im Rheinlande*, 1880, t. LXIX, p. 53, pl. VI; Wilmowski, *Archæologische Funde in Trier und Umgegend*, 1873, p. 40-43; E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule*, in-4°, Paris, 1892, p. 53, n. 43; voir *Dictionn.*, t. I, col. 117; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1873, p. 140-147; H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, 1907, t. II, p. 178. — [3] A. Profumo, *Scena battesimale, vetro del IV sec.*, dans *Studi romani*, 1913, t. I, pl. XIV, n. 1, p. 117. — [4] P. Allard, *Verres chrétiens des premiers siècles conservés dans une collection rouennaise*, dans *Revue catholique de Normandie*, 1891; et dans *Précis des travaux de l'académie de Rouen*, 1890, p. 227-236; Le Blant, *Nouveau recueil*, p. 58-60, n. 44 *a*. — [5] Vaillant, *Épigraphie de la Morinie*, in-8°, Boulogne-sur-Mer, 1890, p. 210. — [6] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri dei cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 191; R. Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, in-fol., Roma, 1858, p. 82, pl. XXXIX, fig. 7, 7*a*. Cf. Boldetti, p. 189, 192, pl. II, n. 2; *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1871, p. 100.

Nous mentionnons, sans nous y arrêter ici, quatre kilos de débris de verre blanc provenant de coupes dépolies ornées de palmettes, trouvées à Morsott, dans



3338. — Coupe des catacombes.
D'après Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri*, 1720, p. 191.

une dépendance de la basilique (voir *Dictionn.*, t. I, col. 831, fig. 179), et une coupe de bronze, de travail africain, du VII-VIIIe siècle.

H. Leclercq.

COUPOLE. Voir Dôme.

COURAJOD (Louis, 1841-1896). La vie de Louis Courajod fut dépourvue d'événements et remplie par une double passion : il aima sa mère et la France. Cette vie brûlante de tendresse se dépensa en travaux ingénieux et persévérants jusqu'à l'heure où, maître d'une vaste synthèse qu'il commençait à exposer enfin à ses auditeurs enthousiasmés et conquis, Courajod fut atteint dans les sources de sa propre vie par la mort de sa mère. Il languit quelque temps et mourut. Son œuvre heureusement n'a pas péri, et le cours de l'École du Louvre méritait un sort meilleur.

Né le 22 février 1841, à Paris, d'une famille champenoise, il sortait en 1867 de l'École des chartes où il avait constamment occupé le premier rang de sa promotion. Attaché à la Bibliothèque nationale, il y passa plusieurs années au Cabinet des estampes; en 1874, il est au Louvre et, en 1887, professeur à l'École devenue l'annexe du Musée. Il mourait au mois de juin 1896.

Avant d'étudier l'art du moyen âge, Courajod voulut en exposer les obscurs commencements. « L'art des siècles qui suivirent la chute de l'empire romain lui apparut comme une sorte d'alchimie merveilleuse. Il y reconnut le génie, les instincts des jeunes races et des vieilles nations qui travaillaient alors à refaire le monde. L'art du haut moyen âge, suivant lui, était né de la collaboration de la Gaule, de l'Orient, des barbares et de l'antique tradition romaine. Cette grande idée, que bien d'autres avaient entrevue avant lui, il est le premier qui en ait senti toute la beauté et toute la fécondité. Il voulut faire la part de chacun. C'est à Rome qu'il accordait le moins. Il n'aimait pas le génie latin qu'il rendait responsable de plusieurs de nos erreurs. Il reconnaissait pourtant (et comme à regret) que la forme de la basilique à colonnes, l'aspect de nos plus vieux chapiteaux et enfin les procédés de construction usités en Gaule étaient romains. Mais il ne voulait pas qu'on méconnût le vieux génie gaulois, qui s'était déjà manifesté dans l'art gallo-romain, et qui, une fois affranchi de la tutelle de Rome, se retrouva. Certaines formes d'ornementation chères aux Celtes, la spirale, le zigzag, le signe en S (ancien symbole religieux), un certain goût de découpure reparaissent dans l'art mérovingien, et même dans l'art roman primitif. La Gaule n'était donc pas devenue aussi romaine qu'on l'a pensé. Si les paysans gaulois finirent par parler le latin, ce profond changement ne fut pas l'œuvre de Rome, mais de l'Église chrétienne [1]. »

Ce n'est donc pas à Rome qu'il faut chercher l'inspiration; Rome s'est fixée dans quelques formules majestueuses et routinières, son art décoratif ne connaît plus autre chose que les oves, les denticules, les rais de cœur du classicisme le plus pur. Byzance s'élève et jette à poignée les formules architecturales et décoratives nouvelles, mais sont-elles tellement nouvelles ? Byzance ne crée rien, n'innove rien, elle tire tout ce qu'elle prodigue de l'Asie Mineure et de la Syrie. Et Anthemius de Tralles de même que les décorateurs anonymes du Hauran ne faisaient eux-mêmes que s'inspirer de formules déjà séculaires : ils retrouvaient dans les plus vieux monuments païens de leurs pays la marguerite, la palmette, la tresse, l'as de pique, l'étoile à six rais, les rinceaux de feuillage aplatis, la vigne qui sort d'un vase, les animaux affrontés. Byzance, l'Égypte, l'Afrique se laissent simultanément envahir par cet art rajeuni, vivace, gracieux, souple et pimpant. L'Italie elle-même se laisse pénétrer; à Ravenne, du temps de Théodoric, les ornemanistes ont devant les yeux des modèles orientaux. Rome accueille cet art que les colonies (voir ce mot) contribuent à acclimater là comme partout en Occident. Venise, la Lombardie, la Toscane, l'Ombrie, la Grande Grèce, la Gaule sont pénétrées et conquises par cette influence syrienne triomphante.

Sur l'apport des barbares germains, il y a de graves réserves à faire, notamment sur tel chapitre surprenant, pour ne rien dire de plus. Ici le paradoxe s'étale avec complaisance, de façon à prouver que l'art gothique, né dans le pays des églises primitivement construites en bois, est une « œuvre de charpenterie traduite en pierre. » Passons. Une autre faiblesse de cette œuvre originale et touffue, c'est l'exposition. « Courajod ne se soucia jamais d'écrire : aussi, quand il arrive que ses idées sont un peu brumeuses, son style les rend opaques [2]. »

H. Leclercq.

1. COURONNE D'ENTERREMENT Voir Funérailles.

[1] E. Mâle, dans *Revue critique*, 1899, t. XXXIII, p. 492. — [2] *Ibid.*, p. 494; E. Babelon, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1896, t. LVII, p. 501 : « J'ajouterai que l'élévation et la distinction de l'idée sont rehaussées par un style coloré et abondant, par le charmant prestige de la forme. » Cf. P. Vitry, *Louis Courajod*, in-8°, Paris, 1910.

2. COURONNE D'ÉPINES. Voir INSTRUMENTS DE LA PASSION.

3. COURONNE D'ÉPOUSÉE. Voir MARIAGE.

4. COURONNE DE FER. Voir MONZA.

5. COURONNE IMPÉRIALE. Voir SACRE DES EMPEREURS.

6. COURONNE PAPALE. Voir TIARE.

7. COURONNE ROYALE. Voir SACRE DES ROIS.

8. COURONNE DE SOLDAT. Voir SERVICE MILITAIRE.

9. COURONNE VOTIVE. Voir GUARRAZAR, MONZA.

COURONNÉS. Voir QUATRE COURONNÉS.

COURRIERS, COUREURS. Les documents d'origine chrétienne nous offrent assez fréquemment le titre et l'idée de *cursor* en des sens assez variés. Tandis que chez les païens le mot *cursor* évoque presque sans exception l'idée du « courrier », du *tabellarius* [1], chez les fidèles nous voyons saint Ignace d'Antioche détourner le terme de son sens vulgaire pour l'appliquer à un ordre d'idées très différent; pour lui le θεόδρομος, le θεοπρεσβύτης servent à désigner les envoyés du Christ, les missionnaires de sa parole et de son évangile [2]. Moins d'un demi-siècle plus tard, saint Polycarpe s'exprime de même quand, en parlant d'un de ces missionnaires, il écrit : ὃν πέμψω πρεσβεύοντα [3].

Toutefois, ce sens ne prévalut pas et *cursor* garda une signification d'allure plus terre-à-terre. Dès les premiers temps et tandis que les fidèles ne jouissaient que d'une sécurité fort précaire, ils eurent recours à des *cursores* pour convoquer les chrétiens aux assemblées liturgiques [4]; on les désignait sous le nom de *cursor* ou de *præco* et nous trouvons une allusion à cet usage dans un traité de Tertullien : *quomodo colligemus, quomodo dominica solemnia celebrabimus?... Non potes discurrere per singulos* [5]. Avec cette citation nous nous trouvons ramenés vers le sens général du courrier porteur de dépêches, d'où leur nom de *tabellarii*, puisqu'on désignait sous le nom de *tabellæ, litteræ, epistulæ*, toute sorte de correspondance, sans que la forme matérielle fût spécifiée. Sous la république et même sous l'empire, les courriers furent au service de simples particuliers ou d'entreprises, comme celle des fermiers de l'impôt (*conductores, publicani*) qui les entretenaient à leurs frais; il y eut aussi les courriers au service de l'empereur, de l'État.

La nature du service des courriers se comprend sans explication; quant au mode adopté, nous aurons l'occasion d'en parler en étudiant les postes. (Voir ce mot.) Suétone nous dit qu'Auguste, « pour être instruit plus promptement et plus facilement de ce qui se passait dans chaque province et pour y faire parvenir ses ordres, organisa d'abord un service de jeunes gens (*juvenes*) sur les voies militaires, puis bientôt un service de voitures, moyen commode pour savoir, au besoin, de la bouche même des porteurs de dépêches, des nouvelles du pays d'où ils venaient [6]. » La véritable innovation d'Auguste semble avoir consisté moins dans l'organisation d'un service, plus régulier peut-être, des courriers à pied, que dans l'établissement de relais de poste (*mansiones* ou *mutationes*) où les messagers venus de partout trouvaient des véhicules et des mulets pour accélérer leur voyage. Cette institution donna naissance à la *vehiculatio*, mais le rôle des *cursores* ne fut pas supprimé; cependant pour les dépêches urgentes, on fit usage des voitures et des chevaux, et il est fort possible que, pour les cas exceptionnels, on ait autorisé les *tabellarii* qui n'avaient été jusqu'alors que des coureurs à pied, *celeripedes, statores* [7], à faire usage de la *vehiculatio*. Un passage de Xiphilin nous apprend que, par suite d'une tolérance qui ne pouvait avoir un caractère général, les courriers d'État se chargeaient aussi des correspondances privées [8]. Enfin un texte de Plutarque [9] nous apprend, qu'en certains cas, des esclaves publics purent être transformés en courriers pour un service d'État.

Le service public de courriers organisé le long des routes pour le transport des messages officiels n'empêchait pas l'existence simultanée des courriers de publicains. Quant aux courriers des particuliers, les textes abondent pour prouver leur existence. Pline n'attend qu'un courrier diligent et sûr pour lui confier le manuscrit qu'il destine à Sparsus [10], mais il va de soi que ces courriers privés n'étaient pas pourvus du *diploma vehiculationis* qui procurait des relais rapides et de bonnes montures. Enfin, le courrier n'était pas toujours un esclave ou un affranchi, c'était souvent aussi un soldat.

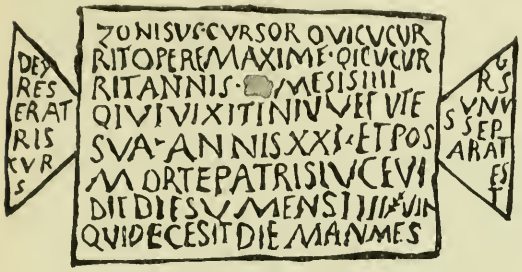
Les monuments épigraphiques nous font connaître une certaine hiérarchie et nous révèlent l'existence d'une administration régulière dans le service des courriers. Ceux-ci étaient véritablement embrigadés et militairement enrégimentés comme le sont aujourd'hui nos agents inférieurs des postes, des télégraphes et des chemins de fer; nous connaissons en effet un « adjudant des courriers du domaine privé et héréditaire des empereurs [11]. »

Nous possédons quelques monuments chrétiens relatifs à des courriers. L'épigraphie nous a gardé quelques épitaphes intéressantes de *cursores* païens, notamment à Salone où il est question d'un courrier QVI CVCVRRIT ANN XL [12] et d'un autre : EX CVRSORE PRAVATO QVI CONFECIT SVB DIE MILIA XCIV QVI VIXIT... [13]; dans le voisinage de Tunis, où Vitalis nous apprend que, pourvu d'un diplôme, il a parcouru toutes les contrées où on peut aller à pied [14] : DIPLOMA·CIRCAVI·TOTAM REGIONE PEDESTREM

Parmi les inscriptions chrétiennes de *cursores*, la plus intéressante a été trouvée au cimetière de Prétextat [15], elle a été transportée depuis à Anagni dans l'église des Saints-Côme-et-Damien (fig. 3339).

[1] A. Desjardins, *Les tabellarii, courriers porteurs de dépêches chez les Romains*, dans *Biblioth. de l'École des hautes études*, 1878, fasc. 35, p. 51-81. — [2] S. Ignace, *Epist. ad Polycarp.*, n. 7; *Epist. ad Smyrn.*, n. 11. — [3] S. Polycarpe, *Epist. ad Philipp.*, n. 13; cf. Cotelier, *Sanctor. Patr. apost. opera*, t. II, p. 93, au mot θεόδρομος. — [4] Sur ces convocations, voir *Dictionn.*, t. III, au mot CLOCHES. — [5] *De fuga in persecutione*, c. XIV, *P. L.*, t. II, col. 120. — [6] Suétone, *August.*, c. XLIX. — [7] Termes synonymes de *tabellarii*, dans Cicéron. — [8] Xiphilin, LXIII, 11, rapporte que Néron ayant employé exclusivement les *tabellarii*, γραμματοφόροι, à porter partout la nouvelle de la mort de ses nombreuses victimes, ces funèbres messages leur donnèrent tant d'occupation que le transport de la correspondance privée demeura pour un temps suspendu. — [9] Plutarque, *Galba*, VIII, 3. — [10] Pline, *Epist.*, VIII, 3. A. Desjardins a montré que Mommsen s'était trompé en disant qu'il n'avait jamais existé d'autres courriers que les courriers officiels. Mommsen, dans *Hermès*, 1866, p. 342. — [11] A. Desjardins, *op. cit.*, p. 71. — [12] *Optio tabellariorum, patrimonii*. — [13] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 2063. — [14] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 2007. — [15] L. Renier, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1866, nouv. série, t. II, p. 47-51; Wilmanns, *Exempla inscr. latin.*, n. 589; A. Desjardins, *Les tabellarii*, dans *Biblioth. de l'École des hautes études*, 1878, fasc. 35, p. 74-76.

Zonisus, cursor, qui cucurrit opere maxime, q(u)i cucurrit annis (VI), et mesis IIII, q(u)i vixit in juve(n)tute sua annis XXI, et pos(t) morte(m) patris luce(m



3339. — Inscription du courrier Zonisus.
D'après L. Perret, *Les catacombes de Rome*, 1853, t. v, pl. 5.

vidit dies V, mens(es) IIII, qui deces(s)it die man(u) mes[sionis]. Dans les queues d'aronde : *de tres fratris cursoris unus separatus est* [1].

Voici donc trois frères chrétiens qui exerçaient tous trois le métier de courriers. Zonisus avait, pour sa part, débuté à l'âge de quatorze ans et demi; sur son lit de mort, le jour même où il expira, on lui apporta son affranchissement. C'était, s'il faut en croire l'épitaphe, un chrétien modèle, puisqu'on pouvait dire de lui : *qui cucurrit opere maxime*.

A Athènes, on a trouvé près du théâtre de Bacchus ce fragment en marbre pentélique, de 0m10 × 0m25 [2] :

[Κοιμητήριον]
η]CKAIEΛEI
κ]OYPCOPOC

Cette épitaphe semble avoir servi à un tombeau bisome; le nom est douteux : Ἐλειός (?) Ἔλειος (?); quant au mot κούρσωρ qui manque dans le *Thesaurus*, on le rencontre dans saint Jean Chrysostome qui ne manque pas de signaler son origine latine ἀποστέλλουσι τοὺς δρομεῖς κούρσουρας καλουμένους Ῥωμαϊστί [3].

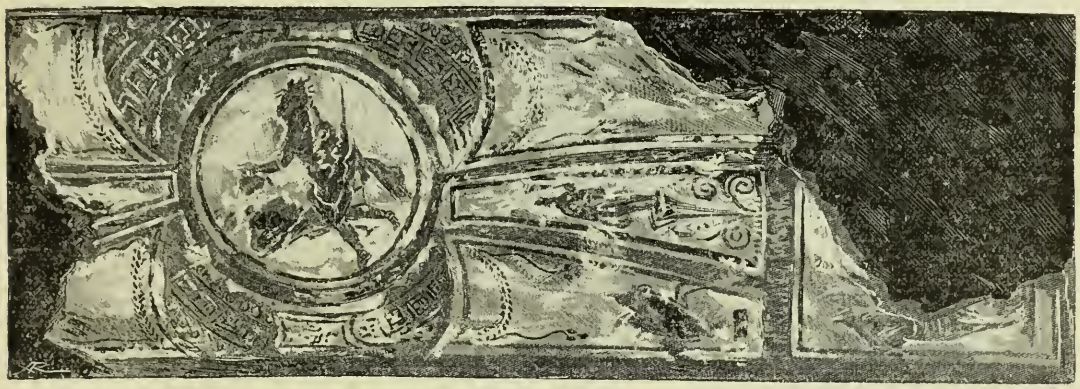
A Trèves, nous trouvons un *cursor dominicus*, (conservé au musée) [4] :

HIC PAVSAT IN PACE INGENVA
CHRISTIANA T FIDELIS VRSACIVS
CVRSOR DOMINICVS PIENTIS · SE
T· OCLAVM DECEM KALENDAS FE
5 BARPIAS QVI VIXIT ANOS XXVIII
TITVLVM POSVIT DVLCESI
ME SVE A:ꝗ:ω MATRVNE
IN CHRISTO

Christiana fidelis, c'est la chrétienne baptisée.

Deux chartes anciennes publiées par Marini nous donnent les noms de *Reparatus V. C. præpositus cursorum dominicorum* et de *Plato filio dominicus cursor* [5].

En étudiant les monuments relatifs aux cochers du cirque, nous avons mentionné un *arcosolium* de la catacombe de la *Vigna Massimo*. Le fond représente le portrait du défunt, la voûte rappelle ses victoires; mais, au centre, un médaillon figure un coureur avec son chien. Est-ce ici un courrier ? c'est impossible, puisqu'il porte une cruche à la main droite et qu'au lieu de s'aider du bâton qu'il porte dans la main gauche, il n'en fait rien. Peut-être est-ce un souvenir du même défunt qui fut tour à tour coureur dans les jeux et cocher; dans les deux cas, son titre de *cursor* voulait qu'il ne fût pas oublié ici.



3340. — Arcosolium de la *Vigna Massimo*. D'après Wilpert, *Pitture delle catacombe*, pl. 146, n. 1.

Cette fresque a été très maltraitée. Le copiste de Bosio a fait du coureur une Victoire; celui de Garrucci, un Tobie tenant le poisson; c'est M. J. Wilpert qui a donné l'image exacte [6] (fig. 3340).

H. Leclercq.

COURSES DE TAUREAUX. Ce sujet profane ne se rattache à nos études que par le souvenir des

[1] Marangoni, *Acta S. Victorini*, in-4°, Romæ 1740, p. 150; transcription incomplète dans Muratori, *Thes.*, p. MMXLXI, n. 7, qui dit que ce marbre provient du cimetière de Saturnin; Donati, *Ad novum thesaurum veterum inscriptionum Muratorii supplementum*, in-fol., Florentiae, 1765, p. 325, n. 7; *Corp. inscr. lat.*, t. VI, part. 2, n. 9317; L. Renier, dans Perret, *Les catacombes de Rome*, 1853, t. VI, p. 144; t. V, pl. V, *i*; Cabrol et Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, t. I, n. 3480; *Dictionn.*, t. I, col. 561. La lecture du dernier mot de la ligne 8 se complète des trois dernières lettres de la ligne 7. — [2] Aujourd'hui au Musée de la Société archéologique. Koumanoudis, Ἐπιγρ. ἐπιτύμβ., n. 3554; C. Bayet, dans *Bull. de corresp. hellénique*, 1877, t. I, p. 399, n. 6, pl. XV, n. 3; *De titulis Atticæ christianis antiquissimis*, 1878, p. 67, n. 5, pl. I, n. 3; G. Dittemberger, dans *Corp. inscr. Atticar.*, t. III, n. 3467. — [3] S. Jean Chrysostome, *Homil.*, III, *in Job*. — [4] Brower, *Annal. Trevirenses*, I, p. 53; Lersch, *Central museum*, III, n. 68; Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, t. I, n. 268, fig. 171; F. X. Kraus, *Inscript. christ.*, t. I, n. 143; Hettner, *Catal.*, n. 392; *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, part. 1, n. 3690. — [5] G. Marini, *I papiri diplomatici*, in-fol., Roma, 1805, p. 176, 200; cf. Zaccaria, *Dissertazioni d'istoria ecclesiastica*, Rome, 1840, t. II, p. 328. — [6] *Le catacombe romane*, pl. 145, n. 2; pl. 146, n. 1.

martyres condamnées à être exposées aux taureaux dans le cirque où elles remplissaient le rôle des *pilæ* condamnées pour adultère. La description du martyre de sainte Blandine à Lyon, celle du martyre des saintes Perpétue et Félicité à Carthage se rapportent à ces sortes de jeux. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 459-462; t. II, col. 2527-2530.

H. Leclercq.

COURTINES. Voir Rideaux.

COURTISANES. Voir Prostitution.

COUTEAU EUCHARISTIQUE. Voir Lancea.

CRAPAUD. Voir Grenouille.

CRATERE. Le sarcophage chrétien figuré ici a été trouvé à Philippeville (Algérie) en 1851, derrière la caserne de cavalerie [1]. Taillé dans un marbre de mauvaise qualité, il mesure 2m05 de long sur 0m68 de haut. Au centre, entre deux colonnes corinthiennes, surmontées de rosaces et supportant une arcade, se tient debout le Bon Pasteur, vêtu d'une tunique courte, à longues manches, et chaussé de bottines. Sa physionomie est jeune, sa chevelure assez courte. Il porte sur les épaules la brebis perdue. De chaque côté reposent deux grands cratères, l'un est rempli d'objets ronds qui paraissent, à première vue, être des fruits, mais qui pourraient bien figurer des pains; l'autre cratère est surmonté d'une grappe de raisin. On aurait ainsi le symbolisme des éléments eucharistiques. Les deux extrémités de la face sont occupées par des colonnes corinthiennes, semblables à celles du centre et supportant le bord supérieur du sarcophage. Le nom de la défunte a été gravé de chaque côté des cratères, en sorte qu'on lit (fig. 3341) :

VAN DIA PRO CVLA
HES

Vandia Procula, h(ic) e(st) s(epulta).

Ce monument est franchement décadent, il paraît être du IVe siècle.

Nous pourrions rappeler plusieurs autres cratères, déjà figurés dans le *Dictionn. d'archéol. chrét.*, t. I, fig. 400, 567, etc., etc.

H. Leclercq.

3341. — Sarcophage de Philippeville. D'après S. Gsell, *Musée de Philippeville*, 1898, pl. III, n. 2.

CRÉATION. Les peintres des catacombes n'ont jamais, à notre connaissance, représenté la *Création;* au contraire, les sculpteurs se sont essayés à figurer ce sujet. A mesure que le christianisme étendait ses conquêtes, les commandes de sujets tirés de la mythologie se faisaient plus rares et comme ils continuaient à figurer dans les cahiers de modèles en usage dans les ateliers, l'envie de rebaptiser ces scènes passées de vogue fit chercher à quoi pourrait servir le groupe de Prométhée modelant la statue. Il ne fallut sans doute pas chercher longtemps et le groupe fit bon service dans sa nouvelle destination. Cependant, à en juger par le petit nombre de marbres sur lesquels est représentée la création, nous pouvons croire que ce nouveau type n'eut qu'un succès restreint. Un fragment de sarcophage nous montre Dieu façonnant le corps de la femme [2]. L'opération semble terminée, mais évidemment le souffle n'a pas encore animé cette forme rigide. Avec le temps, on introduira de légères modifications qui aideront à enlever à ce type devenu chrétien ce qu'il gardait d'encore trop voisin de son modèle profane. Un admirable sarcophage de Latran nous montre ce progrès; le Créateur y est accompagné de deux personnages figurant, avec lui, la Trinité [3] (fig. 3342). Et cependant, ici encore, la scène représentée s'écarte moins qu'on le croirait des modèles, car, sur les bas-reliefs antiques, Prométhée est généralement assisté par Minerve ou même par deux personnages debout derrière lui.

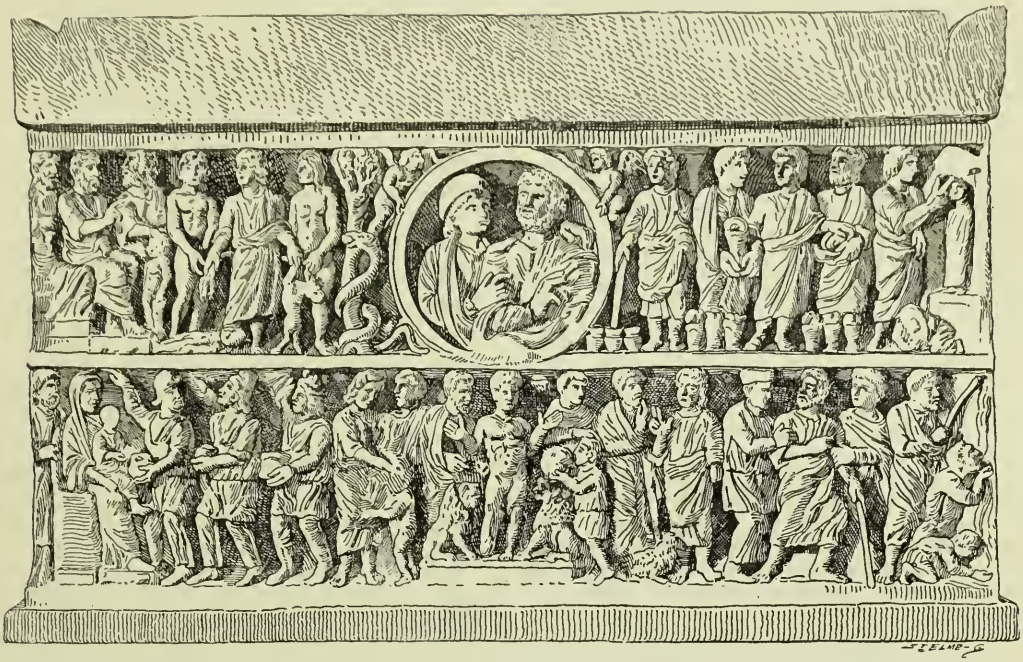
Le même sujet se retrouve sur un sarcophage conservé à la *villa Ludovisi*, à Rome, et entré en 1888 au musée de Latran; dans le registre supérieur de droite, un personnage debout, drapé, étend la main (actuellement brisée) vers une petite figure nue qui est debout devant lui. A terre, une autre petite figure, également nue, est étendue et semble dormir. Deux autres personnages, de même taille que le premier, assistent à la scène. L'un est à ses côtés, et tient le *volumen* (la tête et les bras sont brisés); l'autre est un peu en arrière : la tête (imberbe) et le haut du corps sont seuls visibles. A part la posture du Créateur, assis sur le sarcophage de Latran, debout sur celui de la *villa Ludovisi*, le sujet est traité de façon identique. Adam dort, tandis qu'Ève surgit, et c'est sans

[1] *Revue africaine*, 1856-1857, t. I, p. 315; Fenech, *Histoire de Philippeville*, sans date, p. 17; L. Bertrand, *Catalogue du musée de la ville de Philippeville et des antiquités existant au théâtre romain*, in-16, Philippeville, 1892, p. 21; Delamare, *Exploration scientifique de l'Algérie. Archéologie*, Paris, 1850, pl. 156 n. 4, 5, 6; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. V, pl. 300, fig. 4; S. Gsell, *Musée de Philippeville*, dans *Musées et collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie*, in-1°, Paris, 1898, p. 35-36, pl. III, n. 2. — [2] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, 1907, t. II, p. 300, fig. 240. — [3] O. Marucchi, *Monumenti del museo cristiano Lateranense*, in-fol., Roma, 1911, pl. XIV, 3; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1865, p. 69; Mazzoni, *Tavole de storia ecclesiastica*, IV sæc., note 28; Grimouard de Saint-Laurent, dans *Annales archéologiques*, t. XXIV, p. 266; ensuite De Rossi, Marligny, Garrucci, Roller, etc., etc.

aucun fondement que Garrucci a cru voir ici une représentation de la vision d'Ezéchiel [1].

On peut avoir peine à croire que des archéologues se sont évertués à *démontrer* — l'un, le P. Marchi — que le Père est assis, le Fils debout, la main sur la tête d'Ève, le Saint-Esprit en arrière; l'autre — le P. Garrucci — que le Verbe est assis, le Père debout et le Saint-Esprit la main posée sur la tête d'Ève. De Rossi, a fait observer que la chaire sur laquelle le principal personnage est assis se trouve être une *cathedra velata*, d'où il conclut, par quelques textes un peu sollicités, que cet insigne de prééminence indique la personne du Père. Il est probable que le sculpteur du sarcophage ne s'est jamais douté qu'on épiloguerait sur son ouvrage, il a voulu représenter la création par la Trinité et il a suivi le sens commun. Nous aurons l'occasion d'étudier les miniatures relatives à la création à propos des manuscrits illustrés de la Genèse (voir ce mot).

H. Leclercq.



3342. — Sarcophage du Latran. D'après O. Marucchi, *I monumenti del Museo Lateranense*, 1911, pl. XIV, n. 3.

CRÈCHE. — I. Relique. II. Tissu. III. Fresque. IV. Sculpture. V. Bibliographie.

I. Relique. — Nous avons eu déjà l'occasion de parler des monuments sur lesquels est figurée la crèche dans laquelle fut déposé Jésus après sa naissance. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 2047-2059; t. II, col. 966-971. C'est de cette relique que nous nous occuperons ici exclusivement.

Dans la basilique de Sainte-Marie-Majeure, à Rome, on lit sur la mosaïque qui orne le tombeau du cardinal Gonzalve Rodriguez l'inscription suivante :

[ANTRVM.
ME TENET ARA PRIOR. RECVBO PRAESEPIS AD

Allusion à saint Matthias et à saint Jérôme, dont la basilique possède les corps, sans qu'on sache en quelles circonstances ils y ont été apportés. Ce sont là d'insignes reliques assurément et cependant elles sont moins fameuses que les pauvres débris enfermés dans une urne de cristal placée dans la crypte sous l'autel papal et qui seraient, croit-on, les fragments de la crèche du Sauveur.

Ces fragments sont au nombre de cinq; en voici une sommaire description : « Deux des cinq morceaux de bois mesurent, en comptant certaines parties distraites en 1606, 991 millimètres de long et environ 33 millimètres sur 50 de section. Ils sont percés d'un trou au tiers de leur longueur et ont des mortaises aux deux extrémités. Ces deux pièces de bois devaient former un montant en forme d'X. A leur extrémité inférieure se voient encore des restes de fermoir métallique et un anneau où s'attachait la chaîne qui réglait l'écartement. Les trois autres morceaux de bois n'ont que 11 millimètres d'épaisseur, ce qui leur permet d'entrer dans les mortaises signalées plus haut. Ces planches sont trop entamées pour qu'on puisse juger de leurs dimensions primitives; mais il est probable qu'elles remplissaient l'angle supérieur du montant. Celui-ci devait être accompagné d'un autre qui a disparu. Les deux montants étaient réunis, à la distance voulue, par une pièce de bois tournée qui passait dans les trous dont nous avons parlé. Des fragments de bois tourné ont été trouvés sous l'autel majeur de la basilique et sous l'urne à l'époque de Benoît XIV. Le bois n'appartient pas au genre des conifères, comme celui de la croix. Il vient d'un érable sycomore, dont la Palestine offre près de

[1] Garrucci, *Storia dell'arte cristiana, nei primi otto secoli della Chiesa*, pl. 361, n. 1; Schreiber, *Die antiken Bildwerke der Villa Ludovisi*, in-8°, Leipzig, n. 154; V. Schultze, *Archæologische Studien über altchristliche Monumente*, in-8°, Wien, 1880, p. 99-121 : *Ein Sarkophag mit Juno Pronuba in Villa Ludovisi*; R. Grousset, *Étude sur l'histoire des sarcophages chrétiens. Catalogue des sarcophages chrétiens de Rome qui ne se trouvent point au musée du Latran*, in-8°, Paris, 1885, p. 79-80, n. 92; O. Marucchi, *Monumenti del museo cristiano Lateranense*, in-fol., Roma, 1911, pl. III, n. 3; H. Grisar, *Histoire de Rome et des papes au moyen âge*, trad. Ledos, in-8°, Paris, 1906, t. I, p. 447-448.

vingt variétés [1]. » « Pour résumer, les reliques de la crèche, conservées à Sainte-Marie-Majeure, ne seraient pas à proprement parler la crèche ou mangeoire des animaux dans laquelle aurait été couché Jésus, mais le support de cette mangeoire. »

Les fragments en question sont assez mal authentiqués. Le plus ancien document qui en fasse mention, la *Descriptio sanctuarii sanctæ Lateranensis ecclesiæ*, vers l'an 1100 [2], n'a guère d'autorité, mais il mentionne, il est vrai, « les cheveux de la Vierge, son lait, sa guimpe, un pan de son vêtement » et *cunabulum Domini in quo puer jacuit, de præsepio Domini*. Même en faisant bon accueil à ce renseignement, reste à savoir la provenance de cette crèche, et si nous savons que Sainte-Marie-Majeure possédait un *oratorium præsepis*, aucun document ne permet de soutenir que ce titre soit en rapport avec les reliques du *præsepe* authentique [3]. La *Descriptio* citée, au lieu de les placer dans l'*oratorium*, les place *in ara*. Ils pérégrinèrent dans la basilique de tous côtés et ce n'est que de nos jours qu'on leur donna asile dans la crypte. Ces diverses translations prouvent à tout le moins qu'il n'existait aucun lien traditionnel ni historique entre l'*oratorium præsepis* et le *præsepe* lui-même. On peut admettre à titre d'hypothèse que le vocable de *Sancta Maria ad Præsepe* remonte au jour où la crèche fut abritée par la basilique.

Quant aux débris analysés, l'un d'eux, examiné en 1750 par Bianchini, est absolument étranger à la crèche et porte une inscription du IXe siècle au plus tôt [4]; la voici : *O... petite entre deux anges, dans leurs mains une couronne sur la tête de... saint Démétrius de Thessalonique... Au-dessus saint Eustache, la biche entre ses cornes. Saint Eustrace... Au-dessous saint Sisimius martyr... Et que l'on représente les cinq martyrs à cheval... que le Christ te soit propice... Et que l'on mette de l'or à cette belle image.*

....Α ΔΥΟ ΑΓΓΕΛΟΙΣ ΜΗΚΡΑ ΕΙΣ ΧΕΙΡΑΣ ΑΥΤΩΝ ΣΤΕΦΑΝΟΝ ΕΠΙ ΤΗΣ ΚΕΦΑΛΗς ‖ Ο ΑΓΙΟΣ ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΗΚΗΣ ΚΑΤΩ Ο ΑΓΙΟΣ ΕΥΣΤΑΘΗΟΣ ΚΑΙ Ο ΧΣ ΕΜΜΕΣΩ[6] ΤΩΝ ΚΕΡΑΤΩΝ ΕΛΑΦΟΣ Ο ΑΓΙΟΣ ΕΥΣΤΡΑΤΙΟΣ ΚΑΤΩ ‖ Ο ΑΓΙΟΣ ΣΙΣΙΝΝΗΟΣ Ο ΜΑΡΤΥΣ ΚΑΙ ΓΕΝΗΘΗΤΩΣΑΝ ΤΟΙΣ ΠΕΝΤΕ ΤΩΝ ΜΑΡΤΥΡΩΝ ΟΙ ΕΠΙΒΕΒΗΚΟΤΕΣ ΤΟΙΣ ΙΠΠΟΙΣ ‖ Ο ΧΣ ΙΛΑΣΘΗΤΗ ΣΟΥ... ΚΑΙ ΓΕΝΗΘΗΤΩ ΕΙΚΟΝΕΙ ΤΑΥΤΗ ΚΑΛΕΙ ΧΡΥΣΩΝ.

On s'est demandé si ce débris n'aurait pas fait partie d'un tableau célèbre, qui renfermait les reliques du *puerperium*, et qui disparut dans le sac de Rome en 1527; un fragment conservé aurait été adjoint aux restes du *præsepe*. Cette conjecture ne paraît pas admissible, car un inventaire de 1499 et la relation officielle faite au pape Martin V (1417-1431) par Signorili, secrétaire de la municipalité romaine, mentionnent déjà cinq fragments de la crèche [5] et rien n'autorise à penser que ces fragments ne soient pas les cinq que l'on vénère encore aujourd'hui. Or, « si la tablette à l'inscription grecque était détachée des autres morceaux du berceau, nous sommes autorisé à croire que le même sort a dû être réservé aux autres tablettes conservées dans l'urne, car elles sont de structure et de dimensions conformes [6]. » « La conformité de structure entre les cinq fragments témoigne en faveur d'une commune origine. La non-authenticité de l'une étant admise, il s'ensuivrait que les quatre autres ne sont pas davantage authentiques [7]. »

Ce que l'antiquité chrétienne rapporte touchant la crèche du Sauveur, au lieu de démentir cette conclusion, la confirme plutôt. Dès le IIe siècle, aux environs de l'an 150, saint Justin mentionne la crèche [8]. Près de cent ans plus tard, Origène raconte qu'on la montrait dans la grotte de Bethléhem comme une précieuse relique [9] : Δείκνυται τὸ ἐν Βηθλεὲμ σπήλαιον ἔνθα ἐγεννήθη, καὶ ἡ ἐν σπηλαίῳ φάτνη ἔνθα ἔσπαργα νώθη. Vers la fin du IVe siècle, saint Jérôme et sainte Paule vénéraient encore le *præsepe in quo Dominus parvulus vagiit* [10]. Il est vrai qu'Eusèbe, qui célèbre l'œuvre de sainte Hélène à Bethléhem [11], ne fait aucune allusion à la crèche, et que saint Cyrille de Jérusalem, qui atteste l'existence du bois de la croix, signale seulement « le lieu béni de la crèche [12], » sans plus de détails. Le silence du premier et l'indication vague du second [13] infirment-ils le témoignage de saint Jérôme? Faut-il croire que ce que celui-ci prenait pour le véritable *præsepe* du Sauveur ne l'était pas réellement à leurs yeux? Ou devons-nous penser qu'au moment où ils écrivaient, la crèche avait disparu? Un texte de saint Jérôme offre peut-être la solution de ce problème. Dans un sermon qu'il prononça à Bethléhem peu après l'an 400, le saint docteur s'écria : « Ah ! s'il m'était seulement donné de voir cette crèche où reposa le Seigneur ! Mais, hélas ! par un sentiment de vénération pour le Christ, nous avons enlevé la crèche d'argile pour lui en substituer une d'argent. Mais, pour moi, combien plus précieuse est celle qu'on a enlevée ! L'argent et l'or sont bons pour les gentils; cette crèche d'argile, *luteum illud præsepium*, valait mieux pour la foi chrétienne. Celui qui est né dans cette crèche condamne l'or et l'argent. N'allez pas croire pourtant que je veuille condamner ceux qui, par respect, ont agi de la sorte... Mais j'admire le Seigneur qui, créateur du monde, n'a pas voulu naître dans

[1] Cozza-Luzi et G. Lais, *Le memorie liberiane dell' infanzia di N. S. Gesu Cristo*, in-8°, Roma, 1894; cf. *Analecta juris pontificii*, t. II, Paris, janvier 1895; H. Lesêtre, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 1107, au mot *Crèche*. — [2] Composée entre 1073 et 1138. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, part. 1, p. 222. — [3] Bonaccorsi, *Noël, notes d'histoire et d'exégèse*, in-12, Paris, 1903, p. 97-98. — [4] Bianchini, *Dissertatio de translatione sacrorum cunabulorum*, *P. L.*, t. CXXVIII, col. 236 sq.; Cozza Luzi, *op. cit.*, en a donné une nouvelle lecture, reproduite dans Grisar, *Analecta romana*, 1899, t. I, p. 591. — [5] La relation de Signorili est ainsi conçue : *Una cassa argentea larga in qua sunt quinque ligni de cunabulo Domini nostri Jesu Christi, in quo jacuit in sua puerilia... item una tabula ac pulcre ornata cum figuris sanctorum et græcis litteris in qua est* puerperium *quo D.N.J.C. venit involutus tempore nativitatis suæ*. Ms. Vatic. lat. *3636*, fol. 58. L'Inventaire de 1499 décrit ainsi les deux reliques : *Tabula una laborata ex auro et argento et aliquibus smaltis cum imaginibus et litteris græcis ac lapidibus pretiosis ubi reconditum est* puerperium D. N. J. C... *Quinque asseres seu tabulæ oblungæ ad mensuram unius brachii et plus strictæ ad mensuram quatuor digitorum, quæ sunt de cunabulo D. N. J. C. positæ in quadam capsula oblunga et stricta cooperta argento cum historia B. M. V. et figuris deauratis*. Liverani, *Del nome di S. Maria ad Præsepe e delle relique delle Natività ed infanzia del Salvatore*, Roma, 1854. La seule ressemblance notable entre la *tabula* du *puerperium* et le fragment conservé aujourd'hui dans l'urne de la crèche consiste dans une inscription grecque. Mais il est bon de remarquer que les lettres de la *tabula* étaient à l'extérieur et visibles, tandis que celles du fragment étaient couvertes de plâtre et de dorure que Bianchini dut ôter pour opérer le déchiffrement de l'inscription. — [6] Lais, *Le memorie liberiane dell' infanzia di N. S. Gesu Cristo*, in-8°, Roma, 1894, p. 35. — [7] Vacandard, *Une visite à Sainte-Marie-Majeure*, dans *Revue du clergé français*, 1903, t. XXXV, p. 496. — [8] S. Justin, *Dialog. cum Tryphone*, c. LXXVIII, *P. G.*, t. VI, col. 657-660. — [9] Origène, *Contra Celsum*, l. I, c. LI, *P. G.*, t. XI, col. 756. — [10] S. Jérôme, *Epist.*, CVIII, *ad Eustachium*, c. X, *P. L.*, t. XXII, col. 886; cf. *Epist.*, XLVI, *P. L.*, t. XXII, col. 490. — [11] Eusèbe, *De vita Constantini*, l. III, c. XLI. — [12] Μαρτυρεῖ ὁ μακάριος τῆς φάτνης τόπος. *P. G.*, t. XXXIII, col. 685. — [13] La *Peregrinatio Etheriæ* ne mentionne pas davantage la crèche.

l'or et l'argent, mais dans une crèche de boue, *in luto*[1]. » Ce texte est très précieux. Il n'y a nullement lieu de s'étonner en entendant parler d'une crèche du Sauveur en argile. En Palestine, comme d'ailleurs en Égypte, on s'est toujours servi de cette matière, plus abondante, plus économique et plus facile à travailler que le bois, pour fabriquer un bon nombre d'ustensiles, et il est bien probable que plus d'une fois on l'a employée pour faire des mangeoires d'animaux. En tous cas, le texte de saint Jérôme insinue ou que la crèche véritable du Sauveur a été d'argile ou du moins que, quand on a voulu la rappeler aux visiteurs de Bethléhem durant les trois premiers siècles, on s'est cru autorisé par la tradition et par les usages du pays à la représenter au moyen d'un fac-similé d'argile[2], fac-similé que saint Jérôme tenait pour l'original. Dans les deux hypothèses, il est difficile d'identifier la crèche vénérée à Bethléhem et les débris de crèche conservés à Sainte-Marie-Majeure[3].

On a supposé que l'usage d'exposer une crèche à l'époque de la fête de Noël remontait à une habitude de l'Église grecque[4]. Celle-ci, à chaque fête du Sauveur ou de sa Mère, expose un tableau destiné à rappeler aux fidèles la solennité qu'on célèbre en ce jour. Le 24 décembre, on expose naturellement le tableau de la nativité, ainsi qu'en témoigne un *typikon* de l'an 1300 conservé à Grotta Ferrata.

En réalité, cet usage est beaucoup plus ancien et son adoption par les Églises occidentales ne doit rien à l'Orient[5]. Saint Bonaventure nous apprend que saint François d'Assise, trois ans avant sa mort, fit faire une de ces crèches avec la permission du pape[6]. Mais nous pouvons remonter plus haut. Sous le pape Jean VII (705-707), nous savons que la basilique Vaticane possédait un *præsepe sanctæ Mariæ*, suivant l'expression du *Liber pontificalis*, et il existait un oratoire à l'endroit où s'éleva ensuite la *porta santa*, oratoire décoré par ce pape de riches mosaïques en l'honneur d'une grande image de la Vierge qui se trouvait dans l'abside appelée *domus* ou *oratorium sanctæ Dei genitricis*[7]. Le même *Liber pontificalis* parle aussi d'un *præsepe* érigé par Grégoire IV (827-844) dans la basilique de Sainte-Marie du Transtévère. C'était un ouvrage orné de plaques d'or et d'argent et disposé d'après le modèle de Sainte-Marie-Majeure : *ad similitudinem præsepii sanctæ Dei genitricis quæ appellatur maioris*[8]. La crèche de cette dernière basilique était la plus célèbre et la plus ancienne de Rome. Elle remontait au moins au temps du pape Théodore (642-649) et même un siècle au delà, puisqu'il en est dès lors fait mention dans l'acte de donation de la *gloriosissima femina Flavia Xanthippe*, conservé par une inscription. A cette date, nous voyons que la basilique était couramment désignée sous le nom de *Sancta Maria ad Præsepem* ou *ad Præsepe*. Marini assigne cet acte au milieu du VIe siècle[9]. La ligne 34e de la copie épigraphique de la charte de donation conservée à Sainte-Marie-Majeure parle des *mansionarii* BASILICAE SCAE DI GENETRICIS QA (= *quæ appellatur*) AD PRESEPEM[10].

Ce sanctuaire célèbre consistait en un petit oratoire qui offrait exactement la forme de la grotte de Bethléhem. Les documents qui le mentionnent s'expriment ainsi : *Fecit ibidem* (*in ecclesia sanctæ Dei genetricis ad Præsepem*) *in oratorio sancto, quod præsepe dicitur, imaginem auream Dei genetricis amplectentem Salvatoris*[11], et l'épitaphe du cardinal Gonsalve (en 1299) l'appelle : *antrum præsepis*. D'après le *Liber pontificalis*, il avait une entrée particulière et un autel drapé de voiles précieux avec une confession; en outre, les parois resplendissaient d'argent et de riches métaux. Sous Hadrien Ier, le *Liber pontificalis* parle de l'*altare ipsius præsepii* et de la *confessio*; sous Léon III, des *vela ante præsepe* et d'une *vestis intus præsepe*, puis encore des *regiæ* (portes) *in ingressu præsepii*, enfin, sous Serge, de la *camera præsepii*, c'est-à-dire du *soffito* orné d'une plaque d'argent : *camera præsepii Domini nostri Jesu Christi, quod basilicæ beatæ Dei genitricis dominæ nostræ conectitur que Maior ab omnibus nuncupatur*. C'est dans cette crypte que se cacha le cartularius Maurice, sous le pape Théodore[12]; là aussi, en 649, eut lieu l'attentat contre le pape Martin Ier et, plusieurs siècles plus tard, contre Grégoire VII[13].

A quelle date faut-il faire remonter cet oratoire de la crèche ? Au pontificat de Sixte III (432-440) ou à celui de Théodore Ier (642-649).

La basilique libérienne (352-366) eut à subir d'importantes restaurations sous Sixte III; importantes à ce point que le pape s'attribuait l'honneur d'en avoir fait un nouveau temple :

Virgo Maria, tibi Sixtus nova templa dicavi,
Digna salutifero munera ventre tuo.

Le plan général fut conservé, des mosaïques furent refaites ou plus probablement ajoutées, notamment celles de l'arc triomphal. Au sommet, on aperçoit l'*etimasia*, c'est-à-dire le trône préparé pour recevoir le Sauveur. De chaque côté, les princes des apôtres. Au-dessous, on lit : *Xystus episcopus plebi Dei*. Puis viennent des scènes diverses du Nouveau Testament, l'Annonciation, l'Adoration des mages, le Massacre des Innocents, Jésus instruisant les docteurs[14]. L'idée qui relie toutes ces scènes est la glorification de la Vierge Mère, proclamée mère de Dieu par le concile d'Éphèse. Or, il existe une lacune parmi ces mosaïques de l'arc triomphal, lacune qui invite à attribuer à Sixte III la fondation de l'oratoire de la Crèche. Tous les sujets traités sur la mosaïque ont pour but commun de faire ressortir la divinité et la gloire de l'enfant mis au monde par Marie; et, chose étrange, on y cherche en vain la nativité du Christ et l'adoration des bergers. Nul tableau, mieux que la nativité, ne pouvait inculquer l'idée de la maternité divine à laquelle venaient rendre hommage les premiers adorateurs de son fils. Si cette scène de la nativité est absente ici, c'est qu'elle

[1] G. Morin, *Anecdota Maredsolana*, in-8°, Maredsolii, 1897, t. III, part. 2, p. 393. Saint Eucher, vers 440 (*De locis aliquibus sanctis*), et saint Antonin, vers 570, dans son *Itinerarium*, mentionnent également ce *præsepium ex auro et argento*; cf. G. Bonaccorsi, *Noël, notes d'exégèse et d'histoire*, 1903, p. 83-94, note. — [2] Lesêtre, *Crèche*, dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 1108. — [3] E. Vacandard, dans *Revue du clergé français*, 1903, t. XXXV, p. 497-498. — [4] A. Baumstark, *Krippe und Weihnachtsbild*, dans *Kölnische Volkszeitung*, 1907 : *Weihnachtsbeilage*, p. 15. — [5] H. Grisar, *Archeologia del presepio in Roma* (V-XVI secolo), dans *Civiltà cattolica*, 1908, t. IV, p. 702-719. — [6] *Leggenda di S. Francesco*, c. X, dans ses *Opera*, édit. Lugd., 1668, t. VII, p. 291. — [7] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 385. Sur cet oratoire, cf. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1872, pl. 279-280, 281; De Rossi, *Musaici delle chiese di Roma*, fasc. 23; un fragment a été trouvé depuis et publié par A. Bartoli, dans *Bollettino d'arte* du ministère de l'Instr. publ., juin 1907; c'est la partie supérieure du corps d'une madone qui semble avoir appartenu à une représentation de la Nativité. — [8] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. II, p. 78. — [9] G. Marini, *Papiri diplomatici*, in-fol., Roma, 1906, p. 141; cf. p. 299-301. — [10] L'inscription est du IXe siècle, mais copiée *ex authenticis scriptis*, elle contient la mention d'un consulat, mais pas de date, en sorte qu'on peut hésiter entre le VIIe et le VIe siècle. — [11] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 418. — [12] *Ibid.*, t. I, p. 331 : *fugit ad beata Maria ad Præsepe*. — [13] Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, in-4°, Lipsiæ, 1862, t. I, p. 319. — [14] A moins que ce ne soit plus probablement une scène tirée des évangiles apocryphes.

était représentée ailleurs. Sous Sixte III, écrit-on [1], cette scène dut avoir un lieu spécialement choisi pour elle, et, en scène principale qu'elle était, dut être traitée d'une manière toute particulière. L'idée put facilement venir de la représenter au peuple précisément sous la forme imitée du sanctuaire de Bethléhem, et d'employer à cet effet les reliques apportées de Palestine. On sait, en effet, combien le moyen âge et ces premiers siècles d'intime piété chrétienne aimaient à imiter les sanctuaires célèbres de l'Orient, dont ils prenaient des reliques et spécialement des pierres.

Cette hypothèse est des plus vraisemblables. En outre, on doit le dire, de ce que le titre apparaît pour la première fois au *Liber pontificalis* dans la notice du pape Théodore Ier, il ne s'ensuit pas qu'il ne soit pas plus ancien. Le vocable de Sainte-Marie-Majeure, qu'on ne rencontre pas dans le *Liber* avant la notice de Grégoire IV (827-844), avait pourtant déjà cours au VIIe siècle [2]. Par analogie, on peut admettre que le nom de *Sancta Mariæ ad Præsepe* n'en était pas à ses débuts au moment où il a été consigné dans la notice du pape Théodore. Bien plus, on est fondé à croire que, si ce vocable avait été nouveau et provoqué par la translation d'une relique insigne de la crèche, l'auteur du *Liber pontificalis* n'eût pas manqué de nous le faire savoir. L'occasion était excellente de rattacher le nom de Théodore à la construction de l'oratoire *ad Præsepe*. Le silence du *Liber* s'explique sans peine, au contraire, si l'on suppose que l'oratoire remontait à une plus haute antiquité, voire jusqu'au pontificat de Sixte III [3].

A partir du VIIe siècle, l'*oratorium præsepis* se trouve mentionné à maintes reprises dans les documents [4], ainsi que nous l'avons dit. Nous n'avons pas à nous occuper de ses destinées ultérieures [5].

II. Tissu. — Dans le trésor du *Sancta sanctorum* au Latran, fut trouvé un tissu de soie, du genre des lampas ou brochés, offrant dans un médaillon formé par une large guirlande de feuillage rouge et jaune, sur fond écru entre deux minces galons perlés, la scène de la Nativité. Celle-ci est traitée avec grâce. Sur un fond pourpre, est figurée la grotte par quelques rochers simulés en haut et en bas. L'âne et le bœuf réchauffent Jésus de leur haleine. Au-dessus se voit l'étoile, qui ressemble assez à une fleur. La Vierge Marie est vêtue de bleu. Les figures sont traitées par des traits violacés, tandis que le reste du dessin est écru. Les yeux sont déjà des globes ronds, énormes, sans vie. Le nez est indiqué par un trait vertical dont une cassure à angle droit veut figurer les narines; la bouche est très petite.

La crèche est une sorte de berceau drapé dont la présence dans une grotte serait faite pour surprendre un peu [6] (fig. 3343).

III. Fresque. — Aux catacombes, le sujet de la Nativité du Christ n'est pas entré dans l'usage. Sauf la part à faire à ce qui peut être détruit, on n'en a guère qu'un exemple, au cimetière de Saint-Sébastien. L'enfant y est couché sur une sorte de petite table, auprès de laquelle on voit le bœuf et l'âne. Il semble que cette peinture appartient au IVe siècle; c'est dans la sculpture que le sujet s'est constitué. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 2056, fig. 596.

IV. Sculpture. — Nous avons donné déjà plus de quinze monuments figurant la crèche (voir *Dictionn.*,

3343. — Tissu du trésor du *sancta sanctorum*.

D'après *Fondation Piot, Monuments et Mémoires*, t. XV pl. XVIII, n. 5.

t. I, fig. 589-598; t. III, fig. 1566-1569; t. II, fig. 2448), la plupart appartiennent au bas-relief sur pierre, sur ivoire ou sur verre. Nous en pourrions mentionner quelques autres [7] sans grande utilité sinon au point de vue statistique, car, au point de vue de l'art, les variantes du sujet sont insignifiantes. Tantôt un berceau monté sur quatre pieds [8], tantôt un grand panier d'osier posé sur le sol [9], tantôt un berceau posé sur des tréteaux [10], ou encore une table couverte d'une draperie [11].

V. Bibliographie. — M. Armellini, *Le chiese di Roma*, in-8°, Roma, 1891. — A. Baumstark, *Krippe und Weihnachtsbild*, dans *Kölnische Volkszeitung*, 1907, *Weihnachtsbeilage*, p. 15. — Bianchini, *Dissertatio de translatione sacrorum cunabulorum*, dans *P. L.*, t. CXXVIII, col. 236 sq. — G. Bonaccorsi, *Il natale*, in-12, Roma, 1903; trad. franç., *Noël, notes d'exégèse et d'histoire*, in-12, Paris, 1903. — Cozza-Luzi et

[1] H. Grisar, *Analecta romana*, t. I, p. 584, 587. — [2] *Notitia ecclesiarum urbis Romæ*, dans De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 138 sq. — [3] G. Bonaccorsi, *Noël, notes d'exégèse et d'histoire*, in-12, Paris, 1903, p. 94-96. — [4] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 418, 511; t. II, p. 10, 16, 29, 52, 91; cf. H. Marucchi, *Basiliques et églises de Rome*, in-8°, Paris, 1902, p. 152. — [5] H. Grisar, *Civiltà cattolica*, 1908, t. IV, p. 709-715 : *Il presepio di S. Maria Maggiore dal secolo XIII in poi*; cf. le même, *Analecta romana*, p. 588; Bonaccorsi, *op. cit.*, p. 88. — [6] P. Lauer, *Le trésor du Sancta sanctorum*, dans *Fondation E. Piot, Monuments et mémoires*, t. XV, p. 110-111, pl. XVIII, 5. — [7] O. Marucchi, *I monumenti del museo cristiano Lateranense*, in-fol., Roma, 1911, pl. XXXVI, XXXVII, etc.

Dans le recueil publié par A. Darcel sous le titre de *Trésors des églises et objets d'art français appartenant aux musées, exposés en 1889 au Trocadéro*, in-4°, Paris, 1890, t. I, pl. 14, on trouve une photographie minuscule de notre fig. 595. — [8] Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, pl. 320, n. 2; Lehner, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten*, Stuttgart, 1886, p. 319, pl. VI, n. 58; Liell, *op. cit.*, p. 221, n. 16, fig. 13. — [9] Garrucci, *op. cit.*, pl. 384, n. 5; Lehner, *op. cit.*, p. 320, pl. VI, n. 60; Liell, *op. cit.*, p. 256, n. 41, fig. 32; p. 257, n. 42, fig. 33; p. 258, n. 43, fig. 34; p. 259, n. 46, fig. 35; p. 262, n. 51, fig. 38. — [10] Garrucci, *op. cit.*, pl. 126, n. 1; 399, n. 1; Liell, *op. cit.*, p. 268, n. 66, fig. 42; p. 277, n. 76, fig. 52; p. 279, n. 80, fig. 54. — [11] Garrucci, *op. cit.*, pl. 380, n. 4; Liell, *op. cit.*, p. 271, n. 70, fig. 46.

Lais, *Le memorie liberiane dell' infanzia di N. S. Gesu Cristo*, in-8°, Roma, 1894. — L. Duchesne, dans le *Bulletin critique*, 1890, p. 45-46. — H. Grisar, *Antiche basiliche di Roma imitanti i santuari di Gerusalemme e Bellemme*, 3. *La basilica di Santa Maria Maggiore, la Bellemme di Roma*, dans *Analecta romana*, 1899, t. I, p. 577-593; *Archeologia del « presepio » in Roma (V-XVI secolo)*, dans *Civiltà cattolica*, 1908, t. IV, p. 702-719; *Antichità e significato della denominazione S. Maria ad Præsepe*, dans *Civiltà cattolica*, 1895, t. IV, p. 470 sq. — R. Grousset, *Le bœuf et l'âne à la nativité du Christ*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1884, t. IV, p. 334-344. — D. G. Hager, *Die Weinachtskrippe. Ein Beitrag zur Volkskunde und Kunstgeschichte aus dem bayerischen Nationalmuseum in München*, dans *Verl. des Gesellsch. für christliche Kunst*, 1902. — Lais, dans *Analecta juris pontificii*, t. II, janv. 1895; *Le memorie liberiane dell'infanzia di N. S. Gesu Cristo*, in-8°, Roma, 1894. — P. Lauer, *Le trésor du Sancta sanctorum*, dans *Fondation Eug. Piot. Monuments et mémoires*, 1906, t. XV, p. 110-111, pl. XVIII, n. 5. — H. Leclercq, dans *Dictionn.*, t. I, au mot ANE, col. 2047-2059; t. II, au mot BŒUF, col. 966-971. — H. Lesêtre, *Crèche*, dans *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, t. II, p. 1107. — H. F. J. Liell, *Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria aus den Kunstdenkmälern der Katakomben*, in-8°, Freiburg, 1887, p. 221-307. — Liverani, *Del nome di S. Maria ad Præsepe e delle reliquie della nativita ed infanzia del Salvatore*, in-8°, Roma, 1854. — G. Monaldi, *Il presepe nell'arte e nella letteratura*, dans *Cosmos cattolicus*, 1902. — E. Soffé, *Die Krippe in der Kunst*, dans *Jahresbericht der k. k. J. deutschen Staatsrealschule in Brünn*, 1910. — L. von Sybel, *Die Magier aus Morgenland*, dans *Mittheilungen des kais. deutsch. archæolog. Instituts*, Rome, 1912, t. XXVII, p. 311-329. — E. Vacandard, *Une visite à Sainte-Marie-Majeure, Notes d'archéologie et d'histoire*, dans *Revue du clergé français*, 1903, t. XXXV, p. 478-499. — Wünscher-Becchi, *Die Geburt Christi in den Darstellungen der altchristlichen und byzantinischen Kunst*, dans *Der Pionier*, 1911, p. 25-31.

H. LECLERCQ.

CRÉDENCE. L'usage de disposer une tablette près de l'autel pour servir, soit pendant la liturgie, soit à d'autres moments, paraît ancien. Nous en avons déjà rencontré un exemple dans la petite catacombe d'Abou-el-Achem, à Alexandrie, ce n'est pas le seul [1].

Boldetti a décrit une crypte du cimetière de Calliste que J.-B. De Rossi a pu identifier et, à côté d'une tombe de martyr, se trouve une petite crédence [2].

Enfin nous avons mentionné une crédence dans la crypte de saint Corneille (voir col. 2977, fig. 3319). Ordinairement, dans les catacombes, on préférait entailler la paroi en forme de niche, mais parfois on préfère une sorte de pilastre ou de colonnette en maçonnerie. Ceci non plus n'est pas exceptionnel dans les catacombes. Au cimetière de Saturnin, sur la voie Salaire, on trouva dans un cubicule, à côté de l'arcosolium, une sorte de piédestal supportant le fond d'une grande tasse. Après avoir servi de crédence pendant la durée du sacrifice eucharistique, ces colonnes recevaient probablement un vase rempli d'huile où brûlaient des mèches et dont on distribuait une partie du contenu aux pèlerins. Voir HUILES SAINTES.

H. LECLERCQ.

CREDO. Voir RÈGLE DE FOI.

[1] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1144-1145, fig. 290-291. — [2] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri dei cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 34-35; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 235. — [3] *Corpus inscriptionum latinarum*, t. V, n. 4117. — [4] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 4118. — [5] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 4120. — [6] Labbe, *Sacrosancta concilia*, t. VII, col. 548.

CRÉMATION. Voir INCINÉRATION.

CRÉMONE. L'épigraphie chrétienne de Crémone est pauvre et sans intérêt. La seule inscription qui mérite quelque attention est datée de l'année 481, elle se trouvait jadis dans le pavement de l'église Saint-Laurent [3]:

HOC IN LOCO REQVIESCIT BON · MEM ·
ATVLA QVI VIXIT AN
NOS ELM LV ET MIGRAVIT
DE HAC LVCE S · D · XV KAL
5 OCTOBRIS PLACIDO V · C ·
CONSVL

La formule *hoc in loco* est peu fréquente, la formule *migravit de hac luce* est tout à fait rare : *Atula* est un nom propre barbare dont le début manque; le sigle ELM est une erreur du lapicide pour PLM.

Autre inscription : *sub templo maiori* [4] :

HIC REQVIESCIT IN PACE BM
STEPHANVS VR LICTVR QVI VI
XIT IN HOC SECVL · ANN PLM
XXXV DEPOSITIVS SVB DIE
5 PRIDIE IDVS DECEMBRIS ET
ITERVM PC PAVLINI IVN
VC INDICT · PRIMA

Cette inscription est datée du 12 décembre 537; *et iterum* = *tertio*.

A Crémone *ne' fondamenti d'una casa appena fuori di porta Ognissanti scop. l'a. 1829* [5] :

✝ HIC RECVIESCET BENE ME
MEMORIE BENENATA QVAE
VIXIT ANNVS PLVSMENVS XXXV
ET DIES XII RECESET IN PACE ✻

H. LECLERCQ.

CRÈTE. — I. Épigraphie. II. Église Saint-Tite. III. Église byzantine.

I. ÉPIGRAPHIE. — Le christianisme, introduit dans l'île de Crète dès le temps des apôtres, dut s'y développer assez pour qu'à l'époque du deuxième concile de Nicée (787) onze évêques crétois pussent se trouver parmi les signataires des actes de cette assemblée [6]. Entre ces deux dates, vers le milieu du Ve siècle, huit évêques crétois signent une lettre adressée par l'épiscopat de leur île à l'empereur Léon Ier au concile de Chalcédoine (451) [7]. Malheureusement, nous savons fort peu de chose sur l'histoire de ces Églises, de leurs pasteurs et de leurs fidèles; les témoins épigraphiques n'en sont que mieux accueillis, bien qu'il faille renoncer, faute de posséder les éléments de comparaison en nombre suffisant, à leur attribuer une date précise.

1° Syllogos de Rettimo; provient de la région située entre le mont Ida et la chaîne montagneuse à l'orient de l'île; haut. 0m34, larg. 0m28; hauteur des lettres 0m01-0m03; le symbole est intéressant, notamment le monogramme avec le R latin (voir *Dictionn.*, t. III, au mot CHRISME) [8]:

☩ Μνήμης ἄξι-
ον ὄνομα
Ἐνθάδε κεῖτε Ἐπικτη-
τιανὸς ὑποδιάκων,

— [7] Labbe, *Concilia*, t. IV, col. 975-976. — [8] Frederico Halbherr, *Report on the expedition of the Institute to Crete*, dans *The American journal of archæology*, 1896, t. XI, *Christian inscriptions*, p. 604, n. 1. Je n'ai pu, à regret, me procurer Xanthulides, Χριστιανικαὶ ἐπιγραφαὶ ἐκ Κρήτης, dans Ἀθηνᾶ, 1903, p. 49-163.

πράξεων ἀγαθῶν,
Χριστὸν καὶ σωτῆ-
ρα Θεὸν ὁμολογῶν·
ἐνθάδε κῖτε.

κῖτε pour κεῖται et ὑποδιάκων pour ὑποδιάκονος.

2° Syllogos de Rettimo; dalle, 0m215 × 0m38, épaiss. 0m016; hauteur des lettres 0m007-0m015 [1] :

Ἡμετέρης κάλλιστον ἔχεις, Λόγε Χ(ριστ)έ, χορίης
Μάγνον ἐν εὐσεβίεσσιν πανηγυρίεσσι δικέων.
τῶ(ι) δε πόνος κλυτόκαρπος ἐπουρανίων ἀνέωξε
τιμὴν ἀγγελόεσσαν, ἐπ(ε)σέβας ἱερὸν ἔσχε
τιμὰς δὲ ἣν μεγάλην βασιληείδα, τὴν Θεότεκνον,
ἀειδίην Θεότητα. τόσον δ' ὑπεδέχνυτο πνεῦμα
εὔσχολον ἐκτανύων ψυχῆς πολυχανδέα κόλπον,
εἶδος ὅπως θεῖκὸν βροτοείκελον ἀμφιβάλοιτο,
σῆς, μάκαρ, ἀντολίης θεειχὴν δόσιν, ἀγλ(α)οφεγγές.

ligne 2 : εὐσεβίεσσι, le ν final est omis; δικέων pour δικαίων; ligne 4, ἐπε pour ἐπεί; ligne 9, ἀγλοφεγγε.

3° Syllogos de Rettimo; sur un disque ancien, haut. 0m37, larg. 0m31, épais. 0m018; hauteur des lettres 0m01-0m02 [2] :

Σοφὸν ἄνδρα καὶ Χρ(ιστο)ῦ
φίλον γέη ἥδε καλύ-
πτει Θεόκτιστον, πρ(εσβύτερον)
ὄντα, πάντων μύσ-
τὴν καὶ ἀείβου-
λον. χάριν σοι,
Χρ(ιστ)έ, ἔχω ὅτι
με ἐρύσω

Le prêtre Théoctiste est qualifié de μύστης et de ἀείβουλος.

4° Syllogos de Rettimo; fragment de dalle, haut. 0m25, larg. 0m21, épais. 0m047; hauteur des lettres 0m02, 0m03 [3].

ΔΙΑC[ωσον... Χριστὲ πρεσβείαις τῆς Παν(?)
ΑΓ(ίας) ΘΕΟΤΟΚΟΥ . . . . . .
ΚΑΙΤΟΥ ΑΓΙΟΥ [τοῦ δεῖνα . . . . .
ΓΗΝΤΩΝ Α. . . . . .
ΙCΑΡΑΗΛ. . . . . .
ΑΠΟCΤΡΕΨ. . . . .
AC

5° Eleutherna; fragment de stèle en pierre calcaire, 0m43 sur 0m59 et 0m06 d'épaisseur [4], on lit :

Ἀνεπαύσατο ἡ μακαρία μήτηρ Ἀ...
Μη(νὶ) Μαίω(ι) κθ' ἐπὶ ἰνδ(ικτιῶνι) πέμπτη(ι)
ἡμ(έρα(ι)) ε̄.?

6° Gortyne; petite dalle de marbre, brisée sur la partie droite; haut. 0m18; larg. 0m165; épais. 0m032; hauteur des lettres 0m012-0m015 [5] :

+ ΑΝΕΠΑΥCΑ
ΤΟΟΤΗΝΕΥΛΑ[βῆ
Κ. ΦΙΛΟΧΡΗCΤΟΝ
ΜΝΗΜΗΝΙΩΑΝΝ[ης
ΑΝΚ. ΚΑΡΤΟΥΛΑΡ[ιος
ΜΗ ΟΚΤΩΒΡΙΩ
ΙΝΔ^ς ς +

+ Ἀνεπαύσατο ὁ τὴν εὐλαβῆ καὶ φιλόχρηστον μνήμην Ἰωάννης ἀν(αγνώστης ?) καὶ χαρτουλάριος μηνὶ Ὀκτωβρίῳ ἰνδικτιῶνος ς' +

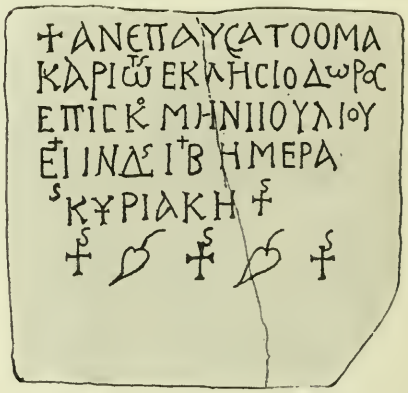
7° Gortyne, petit fragment, 0m165 × 0m115, épais. 0m027 [6] :

+ ΑΝΕ[παύσατο ὁ τὴν. . . . .
ΝΑΔΙC[. . . . . καὶ μακα-
ΡΙΑΝΜ[νήμην . . . . . μη-
ΝΙΟΚΤ[ωβρίω(ι) . . . . . .
ΙΝΔ[(ικτιῶνος) . . . . . .

8° Revers de l'inscription précédente [7] :

+ + +
ΑΝΕΠΑΥCΑ ΤΟΗΜΑΚΑ
ΡΙΑΑΝΑCΤΑCΙΑΤΗΝΠΡΟ
ΔΔΔΙΔ^ς ΟΚΤΩΒΡ^ς

9° Gortyne, haut. 0m38; larg. 0m26; épais. 0m035; haut. des lettres 0m025-0m035 [8] (fig. 3344) :



3344. — Inscription de Gortyne.

D'après *American journal of archæology*, 1898, t. II, p. 90.

Ἀνεπαύσατο ὁ μα
καριώ(τατος) Ἐκλησιόδωρος
ἐπίσκ(οπος), μηνὶ Ἰουλίου
ει, ἰνδ(ικτιῶνος), ιβ', ἡμέρᾳ
κυριακῇ.

Cette épitaphe ajoute un nom à la liste épiscopale de Gortyne [9].

10° Gortyne [10] (fig. 3345) :

3345. — Inscription de Gortyne.

D'après *American journal of archæology*, 1898, t. II, p. 90.

[1] Frederico Halbherr, *op. cit.*, p. 605, n. 2. — [2] *Ibid.*, p. 606, n. 3. — [3] *Ibid.*, p. 606, n. 4. — [4] *Ibid.*, p. 608, n. 5. — *Ibid.*, p. 608, n. 6. — [5] *Ibid.*, p. 609, n. 7. — [6] *Ibid.*, p. 610, n. 7. — [7] *Ibid.*, p. 610, n. 8; F. Halbherr, *Addenda to the Cretan inscriptions*, dans *American journal of archæology*, 1898, t. II, p. 90, n. 24. — [8] Cornelius, *Creta sacra, sive de episcopis utrinsque ritus græci et latini in insula Cretæ*, Venetiis, 1755, t. I, p. LXVII; Gams, *Series episcoporum*, p. 400. — [10] F. Halbherr, *Addenda*, dans *American journ. of archæol.*, 1898, p. 90-91, n. 25.

+
Κωνσταντῖνε
Αὔγουστε,
τοῦ βίνκας (= *tu vincas*)

C'est évidemment une acclamation impériale adressée à un empereur du nom de Constantin, mais lequel ?

11° Au village de Bobia, fragment de 0m26 haut. sur 0m18 larg., hauteur des lettres 0m018; rien ne permet de conjecturer la longueur de la pierre à droite. Il semble que ce soit une sorte d'édit [1] :

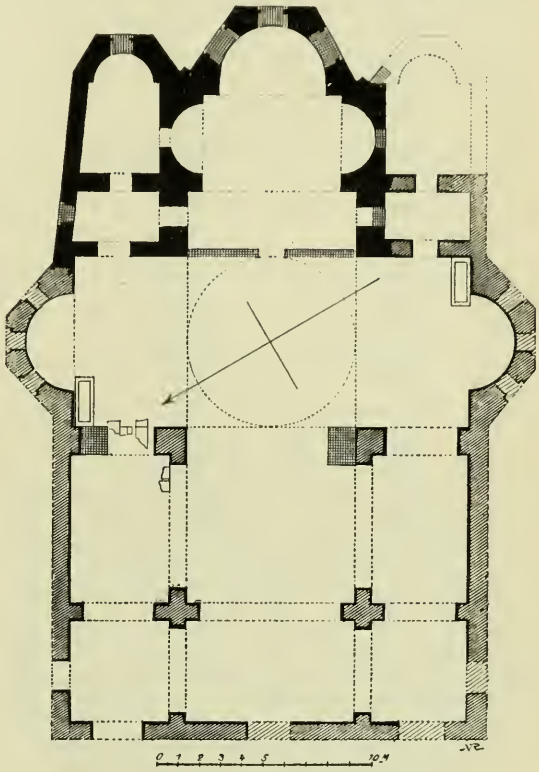
+ΓΝΩCIC T
ΚΑΘΕΚΑCΤΗΝ
ΡΑΠΕΡΙΩΝΚΥ⊢
ΕΤΕΡΟΥΔΙΑΝΕ
5 Κ.ΔΕΙΟΤΗCΕΒΔΟΜ
ΚΡΟΝΕΥΡΙCΚΟΜΕΝ
ΚΟCΠΡΕΟΝΟΔΕΚ/
ΟΚΤΩΕΧΟΥCΗCΕ
ΤΗCΧΗΜΑΤΗCCΙΔΗ
10 ΚΟΠΑΡΑΒΑΙΝΩΝΤ
ΤΩΑΙΓΥΠΤΙΩ
ΛΙΤΡΟΝ ΥΗC

II. Église Saint-Tite. — En 1506, sir Richard Guylford écrivait dans son journal de voyage aux Lieux saints : *In Candy also is the olde churche where of Tytus was bysshop, to whom Poule wrote epystelles*, etc. *I sawe the grave of the sayd Tytus* [2] :

L'église dédiée sous le nom de saint Tite, à Gortyne, paraît unique en son genre dans l'île de Crète; c'est certainement à elle que fait allusion la phrase de Richard Guylford, car il n'a pu confondre la cathédrale de Saint-Tite à Candie, construite sous la domination vénitienne, avec ce qu'il appelle *the olde churche*. En 1586, le Vénitien Onorio Belli consignait dans ses notes une description des antiquités de la Crète, parmi lesquelles il faisait place à l'église Saint-Tite, malheureusement le plan qui l'accompagnait est perdu. « C'est, dit-il, l'église du martyre de saint Tite. Elle était construite entièrement en pierre taillée, sans mélange de briques. La construction est remarquablement solide, les murs sont en parfait état, mais la voûte est tombée. L'édifice était tout uni, sans ornements ni colonnes; la coupole supportée par quatre pilastres donnant au plan la forme cruciale. Toute décoration, à supposer qu'il y en ait eu, a disparu. » En 1614 et en 1619, les voyageurs N. Chr. Radziwill et Jean Cotovici mentionnent l'église de Saint-Tite, mais c'est apparemment de la nouvelle qu'ils veulent parler; en 1717, Tournefort [3], dans sa *Relation d'un voyage du Levant*, se montre curieux à la façon d'un touriste instruit et prend un croquis, comme fera peu de temps après le voyageur Pococke [4], qui écrit : *It is with great reason supposed that Titus resided here, and that this church was afterwards dedicated to him.* Pashley passe l'église sous silence [5] et Spratt prend un croquis [6].

L'église est orientée, l'abside est au 32° sud-est; elle semble avoir été conçue et bâtie sur un plan unique, bien que plusieurs parties aient pu être refaites et présentent les marques d'un travail postérieur. Le plan n'a par lui-même rien de très original, vu le pays où nous le rencontrons; il faut remarquer une disproportion d'ailleurs insignifiante entre les deux bras de la croix, le bras droit mesure un pied de plus que le bras gauche. L'abside est trilobée et flanquée de deux chapelles également absidales, communiquant avec l'abside centrale. Bien que la plus grande partie de l'église ait disparu, on ne peut guère mettre en doute la disposition des voûtes et du dôme central sur pendentifs.

Aucun ornement sculpté, sauf une croix en relief sur le mur intérieur de l'abside, entre la fenêtre du centre et celle qui regarde le nord; on ne peut en vérité compter pour sculptures quelques moulures et de misérables traits incisés grossièrement dans les murs. Ce sont là de faibles indices pour arguer de la date de l'édifice. Évans fait remonter cette date

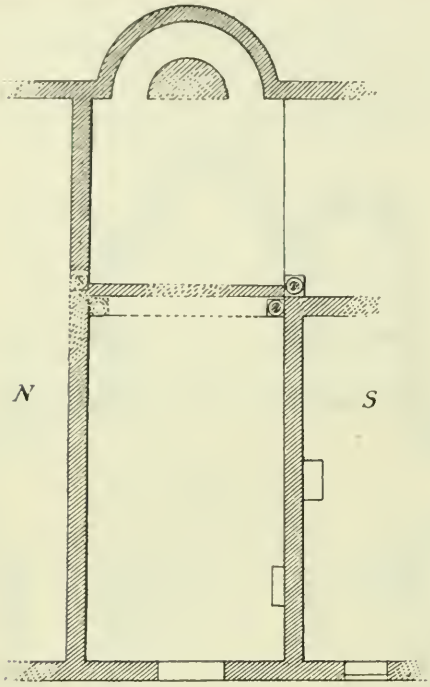


3346. — Plan de l'église Saint-Tite à Gortyne.
D'après *The architectural review*, 1907, t. XXII, n. 129, p. 61.

jusqu'au IVe siècle et rapproche quelques détails de construction de ceux qu'on rencontre à Spalato et à Baalbeck, notamment l'arc combiné avec le linteau pour les ouvertures. La simplicité et la force du plan, la qualité des matériaux invitent à admettre une date ancienne. Mais si on remonte jusqu'au IVe siècle, on se trouve dans le cas de faire de cette église la plus ancienne de son type connue de nous, ce qui semble bien difficile, ou bien un de ces édifices excellents comme on en sema « par douzaines » lorsque, sous Justinien et depuis, les architectes se furent fait la main. Cette église cruciale à coupole, que rien ne permet de dater avec certitude, peut être rapprochée de quelques autres du même temps approximativement, à Éphèse, à Salonique, à Ancyre; c'est vraisemblablement vers le VIe siècle que l'église a été construite, sans qu'on puisse arriver pour le moment à plus de précision (fig. 3346).

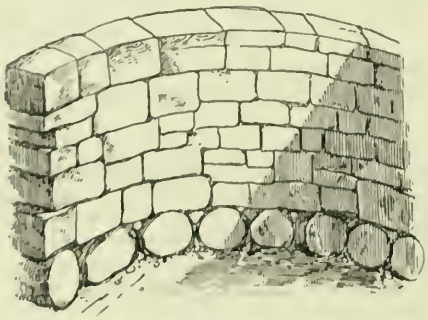
[1] F. Halbherr, *Report on the expedition of the Institute to Crete, Christian inscriptions*, dans *Amer. journ. of archæology*, 1896, t. II, p. 611, n. 12. — [2] Th. Fyfe, *The church of Saint-Titus at Gortyna in Crete*, dans *The architectural review. A magazine of architecture and the arts of design*, 1907, t. XXII, p. 60-67. — [3] Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant*, 1717, t. I, p. 61. — [4] Pococke, *A description of the East and some other countries*, 1743-1745, t. II, p. 253. — [5] Pashley, *Travels in Crete*, 1837. — [6] Spratt, *Travels and researches in Creta*, 1865, t. II, p. 31.

III. Église byzantine. — A Gortyne, au lieu appelé *Vigles*, subsiste un tracé dans lequel on peut reconnaître une basilique terminée par une abside orientée. Le sanctuaire est marqué par l'emplacement



3347. — Église byzantine à Gortyne.
D'après *The American journal of archæology*, 1897, t. I, p. 171.

de deux colonnes et un degré plus élevé que le sol de la nef de quelques centimètres seulement. Dans la nef, le long du mur sud de l'édifice on a trouvé deux tombes,

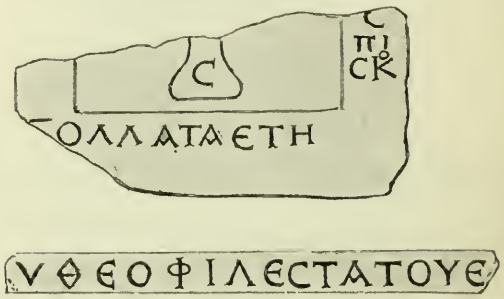


3348. — Abside de l'église byzantine. *Ibid.*, p. 177.

l'une dans l'église, l'autre hors de l'église, et chacune de dimensions différentes : l'une mesure 2m05 de long sur 0m62 de large et 0m59 de profondeur, l'autre 1m97 de long sur 1 mètre de large et 1m12 de profondeur. La longueur de la nef est de 28m65, et avec l'abside 32m40; la largeur 8m40; la longueur du sanctuaire depuis l'iconostase jusqu'à l'extrémité de l'abside est 10m95, la partie de la nef livrée au public, 20m80. L'ouverture de la porte principale, dans le mur ouest est 3m15, celle de la porte secondaire est seulement 1m72. Le degré de marbre qui sert de base à l'iconostase forme un second escalier de 0m30 de haut et 0m59 de large avec une élégante moulure par devant; on y voit encore la place des mortaises dans lesquelles s'engageait le bois de l'iconostase (fig. 3347).

Le mur de l'abside a 0m96 d'épaisseur, tandis que les autres murs n'ont que 0m76, la profondeur de ses fondations est de 2m45 [1]; le diamètre intérieur de l'abside est de 6m60. Un massif de maçonnerie marque l'emplacement de l'autel, il mesure en avant 4m52 (fig. 3348).

Deux fragments épigraphiques portent ces mentions : une croix, en bas C; sur les marges : [? τοῦ δεῖνος τοῦ ἐ]πισκό(που) πολλὰ τὰ ἔτη (fig. 3349),



3349. — Inscriptions de l'église byzantine. *Ibid.*, p. 175, 176.

l'autre : το]ῦ Θεοφιλεστάτου ἐ[πισκόπου τοῦ δεῖνος... (fig. 3349) [2].

H. Leclercq.

CRIKVINE. En Dalmatie, à Crikvine, sur la route qui conduit de Salone à Vranjic, un bon nombre de pierres chrétiennes ont été rencontrées qui témoignent de l'existence en ce lieu d'un cimetière vers le ve-vie siècle de notre ère. Vranjic et Salone forment de temps immémorial une paroisse et si quelques pierres ont pu être transportées de Salone, la distance de 3 kilomètres entre cette ville et le village de Vranjic ne permet pas de croire que toutes les pierres aient été apportées de Salone et libellées et gravées dans cette ville.

Celle-ci est entrée au musée de Spalato; dimensions, haut. 0m37, larg. 0m58, épais. 0m10 [3] :

ΘΑΡCΙ ΛΕΟ
ΝΙΔΗ ΟΥΔΙC
ΑΘΑΝΑΤΟC
ΕΤΩΝ ΙΖ
5 Α-Ρ-ω

Θάρσ(ε)ι, Λεονίδη, οὐδὶς ἀθάνατος; ἐτῶν ιζ. Α ☧ ω.

Quelques fragments ne présentent que peu d'intérêt. *Depossio....* ‖ *decemb*[*ris Hono*] ‖ *rio X et T*[*heodosio VI*] ‖ *vv. cc. cc.* (en 415) [4].

marito.... ‖ *l*]*oco conc*[*cesso* ‖ .. *na . adito . l*[*ibero* [5].

Depositi[*o..* ‖ *mui. Vixit. a...* ‖ *req*(*uievit*) XV *k*(*alendas...*) [6] et plusieurs autres débris dont on ne peut rien tirer [7].

Quelques autres sont heureusement moins frag-

[1] Les fondations de l'abside sont entièrement formées de colonnes ou de fragments de colonnes (fig. 3348). — [2] F. Halbherr, *Epigraphical researches in Gortyna*, dans *American journal of archæology*, 1897, t. I, p. 170-177. On consultera avec utilité, sur la topographie et les anciens édifices, G. Gerola, *Monumenti veneti nell' isola di Creta. Ricerche e descrizione*, in-fol., Venezia, 1905-1908, et sur l'île en général, C. Albin, *L'île de Crète. Histoire et souvenirs*, in-8°, Paris, 1898. — [3] Fr. Bulić, *Ritrovamenti nel cemetero antico cristiano a Crikvine, pressoi casolari Jurić* (Cucine Kuce) *sulla strada fra Salona e Vranjic*, dans *Bullettino di archeologia e storia dalmata*, 1903, t. XXVI, p. 179, n. 3237. — [4] *Ibid.*, p. 179, n. 3141. — [5] *Ibid.*, p. 180, n. 3142. — [6] *Ibid.*, p. 184, n. 3235. — [7] *Bull. di archeol. e storia dalm.*, 1908, t. XXXI, p. 49-51; 1909, t. XXXII, p. 31-37.

mentaires et moins insignifiants; ce sont : un sarcophage conservé au musée et rapporté de Crikvine [1] :

† ARCA STEPHANO PBR ET MARTANAE †
† IVGALI EIVS +

Un autre sarcophage de même provenance, conservé également au musée [2] :

HIC · REQVIESCIt iN PACE sevERVS ·
VC · PRIM · SCRIN · TABVLARIor · meDIOLs
VIXIT annOs XLV DEPOSit · suB · D · VII ·
p. c. bASSI ET ANtiOCHI

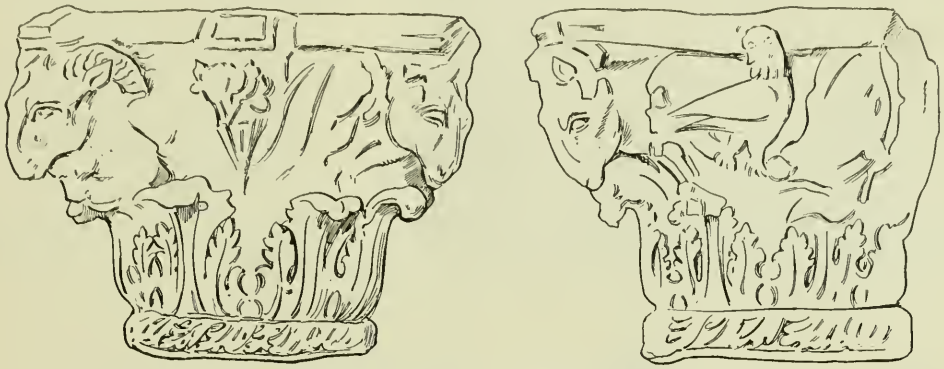
Ce *primicerius scrinii tabulariorum Mediolani* mourut en 432.

Nous avons déjà étudié l'épitaphe de Duiona, en 426 ou 430. Voir *Dictionn.*, t. I, au mot ADJURATION [3].

Ἐνθάδε κῖτε Εὐσεβία θυγατὴρ Εὐσεβίου κώμης Ἀψωνα ὅρων Ἀντιοχέων τῆς Συρίας μηνὶ Ὑπερβερετέο α' (= 24 août) ἰνδ(ικτιῶνος) δεκάτης, ὅπερ κὲ (= καὶ) φισκῖναν (= *piscinam*) ἠγόρασεν Εὐσέβιος.

H. LECLERCQ.

CRIMÉE. Nous avons étudié cette contrée, voir *Dictionn.*, t. II, col. 2639 sq., notamment la basilique fouillée par le comte Ouwaroff, dans laquelle on a trouvé, parmi d'autres pièces d'architecture, un chapiteau assez curieux, bien que ce type n'ait rien de rare : il est orné, aux angles, de têtes de béliers, dont les cornes s'avancent jusqu'aux rosaces du milieu, à la place desquelles se trouvent, sur deux des côtés, des oiseaux becquetant des grappes de raisin et sur les deux autres faces un aigle liant un lièvre (fig. 3350).



3350. — Chapiteau à Sébastopol. D'après la *Revue archéologique*, 1899, t. II, p. 228.

Un sarcophage nous conserve une inscription sur laquelle sont mentionnées deux professions, un *ostiarius* et un *calegarius* [4] :

† ARCA PASCASII CAΛEGA
RIO QVEM VINDEDIT ŁABBI
† ARCACIVS VSTEARI

† *Arca Pascasii calegario quem vendidit Flabbi(us) Arcacius ostiarius*, et le montant du prix.

Cet autre, malheureusement mal conservé [5] :

† ARCA MAX[*imi*
ET CONIOGIEIV[*s*
QVEM CONP[*aravi*
GEN. . .

Enfin une pierre ainsi décrite : *intorno corre un orlo rialzato, dentro il quale un incavo rotondo, di alquanti millimetri approfondito, onde vi possa scolare l'acqua* [6].

ΕΝΘΑΔΕ
ΚΙΤΕ ΕΥΣΕΒΙΑ
ΘΥΓΑΤΗΡ ΕΥΣΕΒΙΟΥ
ΚΩΜΗΣ ΑΨΩΝΑ ΟΡΩΝ
5 ΑΝΤΙΟΧΕΩΝ ΤΗΣ ΣΥ
ΡΙΑΣ ΜΗΝΙ ΥΠΕΡΒΕΡΕ
ΤΕΟ · Α · ΙΝΔΣ ΔΕΚΑ
ΤΗΣ · ΟΠΕΡΚΕ ΤΗΝ
ΦΙΣΚΙΝΑΝ
10. ΗΓΟΡΑΣΕΝ ΕΥΣΕΒΙΟΣ

Nous avons rencontré des types analogues. Voir *Dictionn.*, t. III, fig. 2512, 2513.

Outre la basilique Ouwaroff, on a retrouvé un baptistère. Le plan dessine un cercle tréflé de trois demi-cercles, à l'est, au sud et au nord, tandis qu'à l'ouest, c'est, non plus un demi-cercle, mais un rectangle. Le diamètre du cercle est de 24 pieds, multiple du diamètre de la piscine centrale, circulaire, dont le diamètre est de 8 pieds. Ce baptistère est voisin de la basilique dont il formait évidemment une dépendance [7].

Au sujet des autres églises, basiliques, oratoires, nous n'avons rien à dire, leur nombre total est de vingt-sept, ils datent pour la plupart du xe siècle, avec souvent des matériaux de remploi, les mosaïques permettent de fixer cette date au IXe siècle. A Inkermann, une crypte [8].

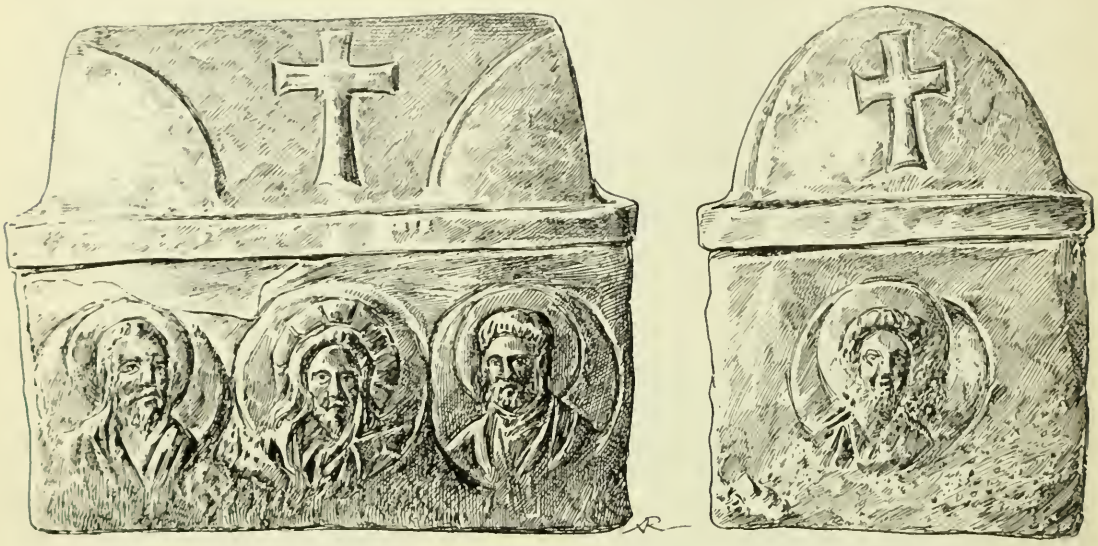
Non loin de la basilique Ouwaroff a été trouvée cette inscription [9] :

SILVESTRIS
CRISTI QVETE
GLVNTIVS/RF
QVI AVT
5 IN PETAS
CAP+A
IVIV

Enfin, aux environs de Sébastopol, on a rencontré un reliquaire d'argent, entré depuis au musée de

[1] Fr. Bulić, dans *Bull. di archeol. e stor. dalm.*, t. XII, p. 17, n. 12; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9552. — [2] Fr. Bulić, *op. cit.*, t. XII, p. 161, n. 136; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9517. — [3] Fr. Bulić, *op. cit.*, t. XIV, p. 145, n. 83; auct., p. 478, n. 1707; *Röm. Quartals.*, t. VI, p. 261 sq; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 13124. — [4] Fr. Bulić, *op. cit.*, t. XIX, p. 97-99; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 14305. — [5] Fr. Bulić, *op. cit.*, t. XIX, p. 99; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 14309. — [6] Trouvée en 1898 et entrée au musée de Spalato sous le n. 2685. Fr. Bulić, dans *Bull. di archeol. e stor. dalmata*, t. XXII, p. 220, pl. XI; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 14894. — [7] A. Bertier-Delagarde, *Matériaux pour servir à l'archéologie de la Russie*, in-8°, Saint-Pétersbourg, 1893, t. XII (en russe); G. Katcheretz, *Notes d'archéologie russe, Monuments chrétiens de Chersonèse*, dans *Revue archéologique*, 1899, t. II, p. 227-231. — [8] G. Millet, *L'art byzantin*, dans A. Michel, *Hist. de l'art depuis les premiers temps chrétiens*, 1905, t. I, p. 157; cf. *Revue des quest. historiques*, 1875, t. XVIII, p. 296. — [9] Pierre couleur cendrée, grandes lettres. Latyschev, *Inscriptiones antiquæ oræ septentrionalis Ponti Euxini Græcæ et Latinæ*, 2 vol., in-fol., Petropoli, 1885, t. I, n. 239; cf. n. 240; *Corp. inscr. lat.*, t. III, Suppl., part. 2, n. 12511.

l'Ermitage de Saint-Pétersbourg, orné d'*imagines clypeatæ* représentant le Christ et les apôtres[1] (fig. 3351), et une croix représentant le Christ crucifié (fig. 3352). Le coffret pourrait remonter au IVe-Ve siècle; la croix



3351. — Châsse trouvée à Sébastopol. D'après les *Comptes rendus de la Commis. imp. archéologique*, 1897, p. 28.

3352. — Croix trouvée à Sébastopol. *Ibid.*, p. 101.

n'est guère antérieure au VIIe, c'est un type très fréquent. Voir CROIX : croix pectorale.

H. LECLERCQ.

CRIOPHORE. Voir PASTEUR (Bon).

CRISTAL. Les menus objets en cristal taillé sont parmi les plus rares entre les souvenirs du christianisme. Nous avons fait place déjà à deux anneaux dont les chatons portent de curieux symboles. Voir *Dictionn.*, t. I, fig. 687, 688. Boldetti a fait connaître quelques plateaux en cristal rencontrés par lui dans les catacombes et se composant d'une table posée sur quatre pieds[2], rien ne prouve ni n'indique que ces objets fussent de fabrication chrétienne. On a recueilli des bibelots en cristal de roche, notamment des poissons, l'un d'eux avait les yeux en émail irisé[3].

Quelques trésors possèdent des flacons en cristal :

3353. — Flacon en cristal.
D'après Dalton, *Catalogue of early christian antiquities*, n. 653, p. 131.

Quedlimbourg[4], Sainte-Ursule de Cologne, Saint-Denis[5], le *Sancta sanctorum* du Latran[6], le British Museum. La plupart de ces monuments en cristal taillé sont d'origine orientale. A Monza[7], une croix en

[1] *Compte rendu de la Commission impériale archéologique* de Saint-Pétersbourg, 1897, p. 28, 103, fig. 87, 88, 213, 214. — [2] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri dei cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 500, n. 2. On signale aussi une plaque de cristal au musée Vettori. — [3] *Revue archéologique*, 1844, p. 405. — [4] Marquet de Vasselot, *Le trésor de Quedlimbourg*, dans *Gazette des beaux-arts*, 1898, p. 313. — [5] G. Schlumberger, *L'épopée byzantine*, t. I, p. 145. — [6] Ph. Lauer, *Le trésor du Sancta sanctorum*, dans *Fondation Piot, Monuments et mémoires*, 1906, t. XV, p. 93-94, pl. XIII. — [7] O. M. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities*, n. 653.

cristal venant de la reine Théodelinde. Au British Museum, une boule dont la moitié est marquée par une sorte d'arête; sur la panse supérieure on lit ΠΙΕ ΖΗCΑΙC ΑΕΙ, sur la panse inférieure ΕΝ ΑΓΑΘΟΙC, une feuille précède chaque sentence (fig. 3353). Voir CROIX.

H. LECLERCQ.

CRITIQUE D'ART. Jusqu'au milieu du IVe siècle, les ouvrages des Pères et les écrits liturgiques ou canoniques témoignent d'une indifférence complète pour ce qui se rapporte aux beaux-arts. On y chercherait en vain une esthétique, même vague, un concept du rôle de l'artiste dans la société, un rapide témoignage d'intérêt ou simplement d'attention. Parfois on rencontre une comparaison, une image empruntée à l'architecture, à la peinture, à la sculpture, mais comparaison superficielle, toute verbale et sans la moindre précision technique. Par exemple, Dieu le Père est le grand « démiurge », l'*artifex* par excellence; la création de nos premiers parents provoque le rappel du sculpteur qui modèle une statue, ou du potier qui, en exposant un vase au feu, lui donne sa forme définitive. Le reste est dans ce genre.

Cette façon d'envisager le rôle et les productions de l'art peut tenir à la condition défavorable faite à l'Église chrétienne et à ses chefs pendant la période des persécutions et du relèvement qui suivit. Les loisirs étaient rares, l'insécurité était grande et les conflits, les polémiques, les déchirements du gnosticisme et des hérésies renaissant sans trêve n'étaient pas de nature à procurer l'accalmie indispensable à l'apparition, à l'application et à la discussion des théories esthétiques. Si, parfois, les apologistes essaient de tirer parti des arguments que leur fournissent les splendides œuvres d'art que le monde antique avait prodiguées, c'est pour aboutir très vite à la dérision et à l'invective. La forme parfaite n'existe pas à leurs yeux, ils ne voient que le personnage mythologique ridicule ou méprisable qui sert de prétexte ou de support à un ouvrage excellent. A entendre Lactance, pourtant si cultivé, si répandu dans la plus haute société, qui apprécie les chefs-d'œuvre dont elle s'entoure, à l'entendre, les images exécutées en or ou en ivoire par Phidias, par Polyclète, par Euphranor, que sont-elles, sinon de grandes poupées à l'usage, non des fillettes auxquelles convient cet amusement, mais des hommes graves qui n'ont que faire de semblables passe-temps. Athénagore et Tertullien reprochent aux Grecs d'avoir, en poussant l'art de la statuaire à sa perfection, favorisé l'idolâtrie.

Statues, peintures, bas-reliefs prêtent à un autre grief; beaucoup de scènes et de gestes figurés par les artistes païens sont fort éloignés de ce que la décence exige, d'autant plus éloignés que les sujets qu'ils interprètent n'ont pas grand'chose de commun avec la morale. De là, des réquisitoires fréquents et enflammés. Sur ce sujet, Clément d'Alexandrie est intarissable, Saint Augustin n'est guère plus indulgent, pénétré qu'il est de cette pensée que les âmes seules sont l'ornement des églises. « Si, dit-il, nous éprouvons du plaisir à considérer un bel édifice, rappelons-nous que les cœurs fidèles sont l'ornement de la maison de Dieu et le temple de sa clarté. Plaisez-vous donc à ce qui doit vous plaire. Celui qui aime par-dessus tout la beauté de la maison de Dieu, aime l'Église assurément et ce qu'il aime, ce n'est pas les murailles et la toiture chargées de toutes sortes d'agréments, ce n'est ni le marbre, ni la dorure, mais les chrétiens tendrement attachés à Dieu [1]. » Ce n'était guère encourageant pour les artistes et les décorateurs, et on comprend qu'ils ne se missent plus en frais d'imagination; à défaut du talent de plus en plus rare, les secrets de métier à peu près transmis seraient suffisants.

Ce qu'on demandait aux artistes ce n'était plus l'observation de la vie, c'était l'hiératisme symbolique d'où sortirait une inénarrable décadence. Le sens naturel et historique d'un épisode biblique donne lieu à des interprétations de plus en plus subtiles, dans lesquelles l'accessoire expulse le principal, se le subordonne, l'absorbe plus ou moins, tellement qu'il est parfois difficile de ne pas soupçonner les artistes d'avoir voulu se divertir aux dépens de leurs clients fidèles et de leurs interprètes futurs dont la finesse découvrirait imperturbablement une signification profonde aux plus maladroites ébauches.

L'indifférence et le dédain en matière d'histoire et de chronologie sont si absolus qu'on est tenté d'y voir parfois une gageure. Les petits tableautins barbouillés comme au hasard sur les parois des catacombes témoignaient souvent d'un persistant souci artistique qui n'était, à tout prendre, qu'une réminiscence ou un écho des leçons données dans les ateliers païens d'Alexandrie, de Campanie et de Rome. Il avait bien fallu, quoi qu'on en eût, recourir aux méthodes et aux ressources de ces ateliers quand, au IVe siècle, la paix de l'Église et l'impulsion de Constantin avaient déterminé le grand effort monumental et décoratif dont les basiliques nous ont conservé le souvenir. Un instant on aurait pu croire que cette renaissance artistique donnerait naissance à une « critique d'art ». Et en effet, c'est bien de « critique d'art » qu'il est question même chez des Pères de l'Église, puisque ceux-ci ne font qu'appliquer, dans l'émerveillement qui les saisit, les traditions critiques des poètes de l'Anthologie, de Cicéron, d'Atticus, de Lucien.

Dans la critique esthétique des Pères de l'Église, la peinture occupe une place privilégiée. Cependant le service qu'ils en attendent est avant tout éducatif. Il ne leur suffit pas que les basiliques resplendissent de marbres précieux, que l'argent et l'or y soient prodigués, que fresques et mosaïques couvrent les parois, la voûte et le sol d'épisodes empruntés à l'histoire sacrée; il faut que le tableau devienne un moyen d'enseignement populaire. C'est bien ce qu'en attendent saint Jean Chrysostome, qui s'en repose sur la peinture pour rappeler ou suggérer ce qu'il n'aura pas dit; c'est saint Nil, qui réclame des peintures sur les parois des églises, saint Grégoire de Nysse et saint Cyrille d'Alexandrie, qui ont gardé très net le souvenir des scènes qu'ils ont pu considérer sur les murailles. Le témoin le plus disert de cette critique, c'est l'évêque Astère d'Amasée, qui nous donne, non plus une esquisse, mais une étude poussée dans sa description d'une peinture représentant le martyre de sainte Euphémie. « On dirait, écrit-il, une page d'Euphranor ou de quelqu'un de ces anciens artistes qui ont élevé si haut la peinture en introduisant la vie dans leurs tableaux [2]. » La remarque est d'un homme qui a observé les œuvres et les écoles; de même quand il compare l'expression de la jeune sainte à celle de la Médée de Nicomaque. Des deux côtés, dit-il, c'est le même art pour unir et confondre en une expression unique deux sentiments contraires : dans Médée, la pitié et la colère jalouse, dans Euphémie, la fermeté virile et la timide pudeur.

C'est dans la société byzantine que nous rencontrons les derniers représentants de la critique d'art de l'antiquité, dans la personne de Christodore et de Paul le Silentiaire. Si, à l'époque où ils vécurent, le goût littéraire s'est corrompu, le sentiment esthétique est demeuré pur. Paul le Silentiaire nous en offre un exemple : il a composé plusieurs épigrammes sur des sujets artistiques, elles attestent un talent délicat, mais raffiné et tombant dans le style précieux. Sa description de Sainte-Sophie est d'un goût détestable. C'est un débor-

[1] S. Augustin, *Serm.*, XV, n. 1. — [2] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 3001-3002.

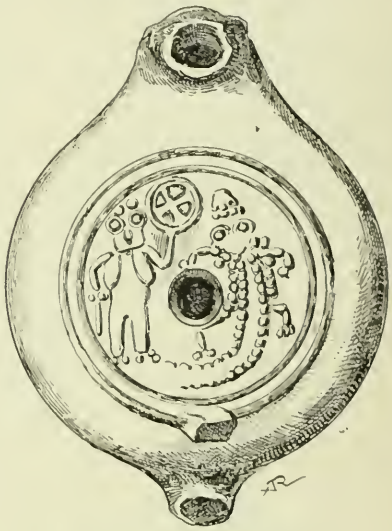
dement de mots sonores, d'images trop éclatantes, de métaphores outrées, en sorte qu'on a pu remarquer avec justesse que le luxe déployé dans la décoration des églises a achevé de gâter l'imagination depuis longtemps atteinte par les raffinements de l'esprit sophistique. En présence de ce ruissellement de marbres polis, de métaux reluisants, de lumière éblouissante, l'impression esthétique a disparu pour faire place à l'étourdissement de la vue et au vertige de l'esprit. Paul le Silentiaire se livre sans résistance — avec joie — à la troublante impression de cette féerie asiatique, mais il se ressaisit et son sens classique se réveille quelques instants en présence du Christ qui orne le voile de la table sainte et dont il admire non plus l'étincelante magnificence, mais, avec un sentiment vraiment antique, « la draperie jetée sur l'épaule d'où elle retombe en plis magnifiques. »

Vers l'année 416, Christodore, poète grec de la Thébaïde, composa une description des statues qui décoraient les thermes de Constantinople. Là se coudoient les personnages les plus divers : dieux, héros, philosophes, poètes, historiens, orateurs, pour lesquels Christodore trouve des louanges comme en eussent trouvé des contemporains de Périclès ou d'Alexandre. Mais il ne s'exprime pas comme ceux-ci l'eussent fait; partout, le mauvais goût ternit son style, ce ne sont qu'expressions prétentieuses, antithèses subtiles, métaphores maladroites employées au service d'une admiration qui rappelle le sentiment du beau antique à sa meilleure époque. Son attention se porte d'abord sur l'expression de l'âme : le regard, le geste, l'attitude, tout ce qui doit servir à faire connaître l'esprit qui anime le personnage. Sa façon de décrire est sobre et juste; il évite le trait trop menu, préférant signaler le mouvement général de la figure dont il s'efforce de marquer en vigueur le caractère. Voici un exemple de son procédé, il s'agit de la description d'une statue d'Homère : «... L'ami d'Apollon, cet homme égal aux dieux, père des poètes, le divin Homère, le voici ! Il a l'aspect d'un vieillard, mais en lui la vieillesse est douce, elle répand la grâce sur ses membres, et ce charme dont elle les pare inspire à la fois le respect et l'amour; dans toutes les formes rayonne une divine majesté. Sur le cou incliné se déroulent, rejetées en arrière, les vénérables boucles de ses cheveux qui, autour des tempes, flottent avec liberté. Le bas du visage est couvert par une ample barbe, molle et souple, qui se développe avec abondance, magnifique parure d'un noble visage et d'une poitrine nue. Le front est découvert et, sur ce front dépouillé, siège la sagesse, nourrice des jeunes hommes. Un art savant a, non sans raison, accusé le relief des deux sourcils, car les yeux sont privés de lumière. Toutefois, ce n'est pas l'image d'un aveugle qui nous est présentée; la beauté est dans ces yeux vides. Telle a été, selon moi, l'intention de l'artiste : il a voulu qu'une source d'inextinguible lumière parût jaillir du fond du cœur du poète. Les deux joues, un peu creusées, sont empreintes des rides de l'âge, mais une native pudeur, compagne des grâces, y repose. Autour de la bouche divine, voltige l'abeille piérienne qui enfante la cire découlante de miel. Le divin aveugle, les deux mains posées l'une sur l'autre, s'appuie sur un bâton comme s'il était encore parmi les vivants; il penche l'oreille droite et semble, dans l'attitude du recueillement, écouter près de lui la voix de quelqu'une des Muses ou d'Apollon. »

On voit par cet exemple que la critique d'art n'avait pas complètement disparu, mais elle n'était guère pratiquée que comme un exercice littéraire.

H. Leclercq.

CROCODILE. La figure qui accompagne la présente notice permettra à chacun de prendre parti sur la représentation qui orne cette lampe provenant de Medinet el Fayoum. Sa forme, son style, la grossièreté de sa fabrication ne permettent pas de douter de son origine chrétienne. On y voit certainement un crocodile et, à côté de lui, un homme ou une femme entièrement nu, appuyé sur un objet quelconque, bâton, piédestal, fût de colonne, et tenant levé un disque crucifère. La barbarie de cette petite scène est extrême, on peut y voir quelque essai de représenter une légende en cours : une martyre tue un crocodile sacré en faisant le signe de la croix [1] (fig. 3354).



3354. — Lampe de Medinet el Fayoum.
D'après *Zeitschrift für ægyptische Sprache*, 1890, t. XXVIII, p. 63.

Nous ne reviendrons pas sur les crocodiles qu'on a imaginé quelquefois découvrir sur les ampoules de saint Ménas; ces crocodiles sont des chameaux [2].

Enfin, on rencontre dans l'art copte de minuscules figurines d'animaux exécutées en bronze; dans le nombre se trouve le crocodile [3].

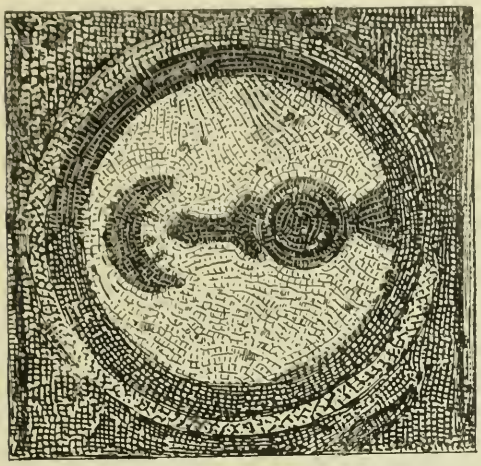
H. Leclercq.

CROISSANT. Nous avons vu l'usage du croissant dans un certain nombre de monuments chrétiens (voir *Dictionn.*, t. I, au mot Astres) et représentant la lune *en fonction*, pour ainsi parler, du soleil. Ici, nous mentionnons le croissant figuré isolément.

Une mosaïque de Thabraca (aujourd'hui Tabarka) en Tunisie, trouvée dans la basilique, mesure 1 m80 de haut sur 0m70 de large et présente en son milieu, dans une couronne, un groupe de deux figures symboliques, ingénieusement combinées pour en former une troisième par leur assemblage, c'est l'amphore à long col, coiffée d'un croissant à trois rayons, la lune radiante (fig. 3355). L'ensemble dessine très nettement une ancre. L'effet est certainement voulu, car on

[1] Ad. Erman, *Christliche Lampe aus dem Fajûm*, dans *Zeitschrift fur ægyptische Sprache und Alterthumskunde*, 1890, t. XXVIII, p. 63; C. M. Kaufmann, *Menas und Horus-Harpokrates im Lichte der Ausgrabungen in der Menasstadt*, dans *Orients christianus*, 1911, p. 99, fig. 13. — [2] Voir *Dictionn.*, t. I, au mot Ampoules; t. III, au mot Chameau; cf. A. Wiedemann, dans *Actes du sixième congrès des orientalistes*, 1883, Lyede, t. IV, p. 157 sq.; W. E. Crum, dans *Proceedings of the Society of biblical archæology*, 1899, p. 251. — [3] J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, 1904, p. 328; *Kaiser Friedrich Museum* à Berlin, n. 949.

retrouve le même groupe, disposé de la même façon, sur une autre mosaïque tombale de Thabraca [1]. Ce même croissant se retrouve sur la tombe de Fortunata, à Thabraca, mais cette fois sans l'amphore [2]. Sur la tombe de la nommée Castula, le croissant est associé à un fer à cheval [3].



3355.—Croissant sur un fragment d'un tombeau de Thabraca. D'après *Mémoires et monuments Piot*, 1906, t. XIII, p. 213, fig. 11.

Quant à un croissant d'ivoire trouvé dans les catacombes [4], il a tous les caractères de la *luna* qui servait à agrafer les *calcei* des patriciens [5].

H. LECLERCQ.

I. CROIX et **CRUCIFIX.** — I. Le supplice de la croix. II. Autel chrétien. III. Gemmes chrétiennes. IV. Crucifix du Palatin. V. La croix dans les catacombes. VI. Monuments avant Constantin. VII. Textes. VIII. Types. IX. Constantin. X. Abolition de la crucifixion. XI. Représentations du IVe au VIe siècle. XII. Origine orientale. XIII. En Occident. XIV. Conclusion. XV. Croix sur le sol. XVI. Croix sur la tête. XVII. Croix mérovingienne. XVIII. Croix des monnaies mérovingiennes. XIX. Croix lombardes. XX. Croix de procession. XXI. Croix votives. XXII. Croix pectorales. XXIII. Croix de bénédiction. XXIV. Croix gammée. XXV. Croix ansée. XXVI. Croix d'Aquilée. XXVII. Quelques types.

I. LE SUPPLICE DE LA CROIX. — Les anciens étaient assez familiers avec les théophanies mythologiques pour ne pas s'effaroucher à l'idée et devant la représentation d'un Dieu fait homme. Mais dès qu'il s'agissait de faire admettre l'image d'un Dieu couvert d'opprobre livré à un supplice ignominieux, condamné à la peine la plus avilissante, la mort sur la croix [6], ce n'était pas seulement la formation atavique des chrétiens qui répugnait à associer le Christ adoré et le gibet infâme, c'était le sentiment instinctif d'une difficulté grave dans l'éducation des catéchumènes qui leur faisait épargner le spectacle trop sensible de cette apparente contradiction : être Dieu et être crucifié. Cette contradiction était, pour certains, une objection formidable [7] et, de bonne foi, un païen y devait faire des difficultés dont la grâce mieux que le raisonnement triompherait [8]. De là aussi les divagations de certains chrétiens devenus hérétiques par incapacité de concevoir ce Dieu crucifié, souffrant et mourant; au point qu'il est assez instructif de voir les basilidiens imaginer une substitution *in extremis* du Cyrénéen Simon à Jésus, afin de s'épargner à eux-mêmes le « scandale de la croix [9]. » Seuls, les chrétiens instruits et soumis parvenaient à reconnaître, dans cette contradiction apparente, le mystère de la rédemption des hommes. Toutefois ce n'est que lentement et par degrés que l'incompatibilité tragique s'effacera devant la signification religieuse profonde. L'idée d'expiation des fautes était récente dans le monde hellénique; limitée à des groupes, peut-être même à des individus, elle n'entraînait avec elle que la pensée d'un regret, d'une excuse, d'un aveu et d'un pardon consenti, sans rien qui évoquât la compensation sanglante et l'immolation. La conscience religieuse ressentit vers le début de notre ère une secousse; beaucoup d'hommes, lassés et écœurés des fables mythologiques, désireux d'autre chose sans savoir exactement quoi, résumant leurs aspirations obscures en un désir d'autre vie [10], eussent été disposés à croire au Christ, révélateur et distributeur de cette vie future. Ce que racontaient de lui ses fidèles, les miracles, la doctrine, la glorieuse ascension, était on ne peut plus séduisant, mais il restait cette mort ignominieuse dont la réalité et la publicité scandaleuse remettaient en question tout le reste. Comment ce génie bienfaisant avait-il pu se laisser vaincre et terrasser par des génies malfaisants, s'il était plus fort qu'eux [11] ?

Le caractère de revanche haineuse de ces esprits du mal s'affirmait jusque dans le choix du supplice de la croix, un des plus douloureux sans doute, mais surtout le plus dégradant de tous. Les Grecs en avaient fait rarement usage, sauf pour punir des gens sans aveu, des brigands pour lesquels rien n'était trop cruel [12]; les Romains, sous la République, avaient crucifié souvent et réservé ce supplice aux esclaves trouvés coupables de grands crimes, c'était le *servile supplicium* [13], le *servitutis summum extremumque supplicium* [14], dont les citoyens romains étaient à l'abri [15], encore que les *humiliores* n'y échappassent pas toujours [16]. Mais c'était vers la racaille que la croix tendait

[1] P. Gauckler, *Mosaïques tombales d'une chapelle de martyrs à Thabraca*, dans *Fondation Piot. Mémoires et monuments*, in-4°, Paris, 1906, t. XIII, p. 213-214, fig. 11. — [2] Découverte en 1890 et entrée au musée du Bardo. Cf. R. de La Blanchère et P. Gauckler, *Catalogue du Musée Alaoui*, p. 19, A, n. 67, pl. IV. — [3] R. de La Blanchère et P. Gauckler, *op. cit.*, p. 17, A, n. 45. Le croissant porte une rose. — [4] A. Rich, *Dictionn. des antiquités*, p. 379. — [5] Ch. de Linas, *Anciens vêtements sacerdotaux et anciens tissus conservés en France*, IIIe série, *La chaussure*, Paris, 1863, p. 42. — [6] Cicéron, *In Verrem*, 64 : *crudelissimum, deterrimum supplicium*; Nonnus Panopolitanus : ἐλεγχιστόν τινα πότμον; Arnobe, *Adv. gentes*, I, 36; cf. Minucius Felix, *Octavius*; J. Stockbauer, *Kunstgeschichte des Kreuzes, Die bildliche Darstellung des Erlösungstodes Christi im Monogramm, Kreuz und Kruzifix*, in-8°, Schaffhausen, 1870, p. 27 sq. — [7] Lucien, Celse, Julien, naturellement, exploitent cette contradiction. Cf. Chr. Kortholt, *Paganus Obtrectator*, in-12, Kiloni, 1698, p. 343-346; Stockbauer, *op. cit.*, p. 151 sq.; J. Reil, *Die früchristlichen Darstellungen der Kreuzigung Christi*, dans *Studien über christliche Denkmäler*, de J. Ficker, Leipzig, 1904, p. 1-2. — [8] R. Reitzenstein, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, in-8°, Leipzig, 1904. — [9] Pour les marcionites, le Christ avait un corps-fantôme. Cf. F. C. Münter, *Versuch über die kirchl. Alterthümer der Gnostiker*, in-8°, Anspach, 1790, p. 61. Pour les basilidiens, Irénée, *Adv. hæres*, l. I, c. XIX; Épiphane, *Contr. hæreses*, l. I, hæres. XXIV, n. 3.— [10] Friedlander, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine*, 5e édit., t. III; A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, in-8°, 1886, t. I, p. 81 sq.— [11] R. Reitzenstein, *op. cit.*, p. 69 : *Sterngeister und dämonische Mächte*. — [12] Hermann, *Grundsätze und Anwendung des Strafrechts*, in-8°, Göttingen, 1885, p. 83.— [13] Cicéron, *Pro Cluentio*, LXVI; *Philipp.*, I, 2. —[14] Cicéron, *In Verr.*, 66.— [15] Cicéron, *In Verr.*, I, 5; II, 3, 5; III, 2, 24, 26; IV, 10 sq.; V, 28, 52, 61, 66.—[16] Paul, *Sentent.*, V, XXII, 1; Suétone, *Galba*, IX; Quintilien, VIII, IV.

ses bras : pirates, voleurs, esclaves dénonciateurs de leurs maîtres ou convaincus d'avoir provoqué ou participé contre eux à des adjurations, esclaves fugitifs, faux témoins, etc.

Afin de n'épargner aucune souffrance et aucune honte, le condamné était d'abord fouetté, puis emmené vers le lieu des exécutions capitales [1], chargé de l'instrument de son supplice ou du moins de la poutre transversale [2]. Outragé, bousculé, souillé pendant le trajet par la foule toujours prête aux injures pour tout ce qui est faible et sans défense [3], le malheureux assistait à une dernière opération : on fichait sa croix dans un trou creusé dans le sol [4]; alors, entièrement nu [5], il s'approchait du gibet, auquel on le liait par les mains à la traverse [6] et par les pieds posés sur une planchette. Une sorte de petit strapontin lui passait entre les cuisses, en sorte qu'il y était pour ainsi dire assis à califourchon. Au-dessus de la tête, un écriteau portait le nom du condamné et le motif de la condamnation. En cet état, le misérable attendait la mort, en proie à une soif ardente, à moins que, pour hâter la fin, on ne recourût à un dernier supplice, le *crurifragium*, le brisement des os des jambes avec un maillet ou une masse de fer [7].

Cette hideuse façon de châtier des hommes resta en vigueur jusqu'à la première moitié du IVe siècle; ainsi nul n'en ignorait, nul n'échappait au sentiment de dégoût qu'inspiraient le supplice et le supplicié. C'est contre ce sentiment qu'il faudrait réagir pour provoquer non seulement la compassion, mais le respect, mais l'adoration à l'égard de la Croix et du Crucifié. A lire les écrivains populaires, ceux du moins dont la préoccupation est visible de s'adresser au grand nombre, on peut se convaincre de leur persistant embarras lorsqu'il s'agit de faire accepter le mystère du Calvaire. Commodien, entre autres, s'efforce de présenter des preuves de la nécessité du crucifiement du Christ, mais il aboutit tout de suite à des explications dont il est permis de croire que beaucoup ne se contentaient pas. « La mort est entrée dans le monde par le bois, elle doit en être chassée par le bois [8]. » — « Dieu a choisi le moyen le plus indigne pour assurer son triomphe sur Satan, » etc.; enfin, il se rejette sur l'accomplissement des prophéties; toutes raisons de nature à impressionner plus des juifs que des gentils, pour qui les prophéties étaient lettre morte. L'auteur d'un assez médiocre poème intitulé *Laudes Domini* [9] et Sedulius ne sont guère plus inventifs.

De ces faits on a conclu que les premières générations chrétiennes se sont interdit la représentation de la croix et du crucifix; ce ne serait qu'après des siècles écoulés que, triomphant de l'aversion intime inspirée par l'esthétique et par la croyance contre cette image, la croix aurait été figurée et, beaucoup plus tard encore, on se serait résigné à étendre sur cette croix plus ou moins dissimulée, enguirlandée, décorée, le corps d'un homme. En réalité, les choses ne se sont pas ainsi passées.

II. Autel chrétien. — Il n'y a pas lieu de discuter au sujet d'une croix en relief sur un fond de stuc blanc, découverte à Pompéi dans les ruines de la maison de Pansa [10].

La première représentation *datée* de la croix sur un monument chrétien se trouve sur une inscription palmyrénienne [11].

לבריך שמה לעלמא עבד שלמן בר נשא בר
צידא ברך לה הויהי יהוי בניהי ✕
✕ ביה ניסן שנת
✕ 447.

« A celui dont le nom est béni dans l'éternité ! Fait par Salmon, fils de Nesa, fils de Tsaïda, [fils de] Baraq, pour son salut et celui de ses enfants. Dans le mois de Nisan de l'année 447 » (avril de l'an 134 après Jésus-Christ).

Ces deux ✕ ✕ qui encadrent la date finale ne sont pas des signes de ponctuation [12], ce sont des symboles de la croix; le fait ne semble guère pouvoir être mis en doute. Ce symbole n'apparaît fréquemment en Occident qu'après avoir, comme tous les autres, couru sa fortune en Orient, en Syrie principalement et, par une coïncidence qui est peut-être mieux que cela, nous retrouvons le ✕ sur les plus anciens monuments subsistants, notamment à Chaqqa [13]. Toutes les probabilités sont en faveur du caractère chrétien de ce petit monument; d'où il résulte, selon nous, que le petit autel de Palmyre et son inscription nous ont conservé le plus ancien monument chrétien connu, élevé au grand jour et portant le signe plus ou moins déguisé de la croix [14].

III. Gemmes chrétiennes. — Voici trois monuments parmi les plus anciens et les plus rares.

Le premier est un jaspe rouge gravé sur deux faces, rapporté de Gaza en Syrie et faisant partie (vers 1867) du cabinet de M. Greville J. Chester, à Wakefield. « Ce qui rend ce petit monument, qui est parfaitement authentique, extrêmement intéressant, c'est qu'il représente une crucifixion, et à coup sûr une des plus anciennes que l'on connaisse. Car le crucifix retrouvé sur une muraille du Palatin, dont nous allons parler dans un instant, est une figure satirique, tandis que le crucifié de la pierre de Gaza est nimbé et tout à fait sérieux. Quelque grossière que soit la gravure, on reconnaît une certaine différence de costume entre les deux personnages placés près des crucifiés, et l'on peut croire que l'un est un homme, l'autre une femme [15] » (fig. 3356).

« Que les gnostiques aient représenté le Christ, cela ne peut sembler douteux, si l'on se reporte aux divers passages où les Pères constatent que quelques-

[1] Plutarque, *Tard. dei vind.*, IX; Artémidore, II, XLI. — [2] Sur l'expression mystique « porter sa croix », cf. Luc., IX, 23, où elle a son sens historique, et Grenfell-Hunt, *Oxyrrhynchus papyri*, t. VII, n. 1058. — [3] Fl. Josèphe, *Antiq. judaic.*, l. XIX, c. III; Plaute, *Mostellaria*, I, I, 52. — [4] Cicéron, *In Verr.*, V, LXVI. — [5] *Analecta juris pontificii*, t. V, p. 50; Artémidore, *Oneirocrit.*, II, 57 : [illegible] — [6] Pline, *Hist. nat.*, XXVIII, IV. — [7] Th. Bartholinus, *De cruce Christi, scil. de seditio medio, de vino myrrhato, de corona spinea, de sudore sanguineo...*, in-18, Amstelodami, 1670; J. Gretser, *De sancta cruce libri IV*, 4 vol. in-4°, Ingolstadii, 1598-1605; J. Lipse, *De cruce libri III, ad sacram profanamque historiam utiles, nunc cum novis*, in-4°, Antwerpiæ, 1593; L. de Fels, *Il patibolo della croce secondo la Bibbia ed i monumenti assiri*, dans *Bessarione*, 1900, t. VIII, p. 471-498; P. Christol, *Per la Croce, breve storia della croce : studio archeologico*, in-4°, Firenze, 1900. Sur le *crurifragium*, cf. *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, 1907, t. XIII, p. 68, note 1. — [8] A. Mussafia, *Sulla leggenda del segno della croce*, in-8°, Wien, 1869; cf. *Revue critique*, 1866, p. 221; 1870-1871, p. 88; L. de Combes, *La vraie croix perdue et retrouvée*, 1902, p. 274-285. — [9] *P. L.*, t. XIX, col. 383 sq., écrit entre 316 et 323, d'après W. Brandes, *Wissenschaftl. Beilage zu dem Programm des Herzogl. Gymnas. Martino-Catharineum zu Braunschweig*, 1887. — [10] Mazois, *Les ruines de Pompéi*, in-fol., Paris, 1824, t. II, p. 84. — [11] De Vogüé, *Syrie centrale. Inscriptions sémitiques*, 1868-1877, p. 55 sq., n. 76; Ch. Clermont-Ganneau, dans *Revue critique*, 1879, t. VIII, p. 91-92; F. Cabrol et H. Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, 1902, t. I, p. 275, n. 2774 *a*. — [12] On fait usage ordinairement, pour la ponctuation, de l'*hederа* que nous voyons, en effet, à la deuxième ligne. — [13] Voir *Dictionn.*, t. III, col. 515. — [14] *Monum. Eccles. liturgica*, t. I, p. 276. — [15] A. de Longpérier, *Pierre basilidienne offrant la plus ancienne représentation de la crucifixion*, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1867, t. XXX, p. 111.

uns de ces hérétiques faisaient exécuter, en diverses matières, des images d'Homère, de Pythagore, d'Aristote, de Platon, de saint Paul et de Jésus-Christ. Celles-là, disaient-ils, avaient été faites au temps de Pilate et lorsque le Seigneur était encore parmi les hommes. Mais chez les premiers chrétiens, la représentation des scènes de l'Évangile relatives à la vie du Christ s'arrête à la comparution devant Pilate. Le crucifiement n'y paraît que sous la forme détournée et symbolique d'une croix couverte de fleurs et de pierres précieuses. Sur la gemme gnostique, au contraire, l'image est brutale et montre, dans toute son horreur, le supplice antique. Le crucifié est nu, mourant ou mort, et la tête inclinée.

3356. — Jaspe rouge.

D'après le *Bull. de la Soc. des antiq. de France*, 1868, p. 111.

« Nous devons posséder, à coup sûr, peu de données précises sur une secte enveloppée de mystère et qui prenait pour devise ces mots : « Tu connaîtras les « autres et personne ne doit te connaître. » Un détail consigné par saint Irénée sur le système de Basilide pourrait toutefois se rattacher au fait qui nous occupe et peut-être en fournir l'explication. « Pour « Basilide, dit-il, le Sauveur est incréé, incorporel, et « sa forme humaine comme son supplice ne furent « qu'une apparence. Il ne souffrit point la mort; « Simon le Cyrénéen, mis en réquisition pour porter la « croix, reçut en même temps la figure du Seigneur « et fut crucifié à sa place. Le Christ, qui l'avait trans- « formé, prit l'apparence de Simon et, debout, dans la « foule, il se railla de ses bourreaux. Qui connaît cette « doctrine est délivré des anges créateurs du monde. « Il ne faut point confesser celui qui a été mis en croix, « mais Jésus qui, fait homme, et envoyé par son Père, « a été supplicié en apparence, afin d'anéantir l'œuvre « des anges créateurs. » Ainsi, pour Basilide, le supplicié du Golgotha « n'est point un Dieu, mais un homme. Montrer, comme faisaient alors les catholiques, le crucifiement sous le voile du symbole, c'eût été à ses yeux, semble-t-il, proclamer cela même qu'il s'efforçait de nier, la divinité de la victime. Il convenait mieux à son système de représenter nu, et sous l'étreinte de la souffrance et de la mort, l'homme dont le supplice recelait, selon lui, un mystère intelligible pour les seuls initiés. En même temps que le caractère spécial de notre monument le rattache aux sectes gnostiques, la nouveauté de la figuration qu'il présente pourrait donc permettre de l'attribuer aux hérétiques basilidiens [1]. »

Le déchiffrement des caractères tracés au revers n'a pu aboutir. Comme nous savons que les gnostiques ne se privaient pas de graver leurs écritures sur des pierres portant tel sujet étranger à l'inscription [2] et que le sujet représenté n'offre rien de spécifiquement basilidien, nous gardons, malgré son ingéniosité, quelques doutes sur l'interprétation [3].

Les deux autres monuments dont il nous reste à parler sont probablement du IIe et du IIIe siècle.

C'est d'abord une cornaline du Musée Britannique représentant le Christ debout, nu, les bras parallèlement étendus à la traverse de la croix et dominant de sa taille les douze apôtres dont trois ont disparu dans une cassure de la pierre (fig. 3357). Dans le

3357. — Cornaline.

D'après Dalton, *Catalogue*, pl. 1, n. 13.

champ on lit ΙΧΘΥϹ, en partie bien lisible, gravé à l'envers, ce qui permet de croire que cette pierre était destinée à servir de cachet. Elle a été trouvée à Kustendje (= *Costanza*) en Roumanie, avec d'autres gemmes du Ier au IIIe siècle. A raison de la légende ἰχθύς, il paraît vraisemblable que cette pierre appartient au IIe siècle, sans qu'on puisse préciser [4].

Une deuxième cornaline nous montre le même sujet avec quelques variantes dignes d'être notées. Le crucifié n'a plus la taille surhumaine, il est de la même humanité que ses douze apôtres rangés au pied de la croix, très élevée, ayant le *suppedaneum* à hauteur d'un mètre environ. Le crucifié a les bras étendus, il est nimbé et dans le champ on lit ce nom dont les deux dernières lettres sont reléguées en exergue : ΕΗϹΟΧΡΕϹΤΟϹ (Ἰησοῦς Χρεστός)). Au-dessous de la croix, un agneau passant [5]. Un peu postérieure à la précédente, cette gemme peut appartenir au IIIe siècle (fig. 3358). Ces trois monuments sont

3358. — Cornaline.

D'après Garrucci, *Storia*, pl. 479, n. 15.

incontestablement antérieurs à la paix de l'Église et nous offrent ainsi des types du crucifiement au IIe et au IIIe siècle.

IV. Crucifix du Palatin. — Le palais impérial du Palatin engloba rapidement toutes les constructions environnantes, pour détruire les unes et utiliser les autres. Au nombre des dernières, fut la *domus Gelotiana*, donnant sur le cirque, qui fut transformée, semble-t-il, en vue de recevoir l'école des pages [6]. Cette maison est bien connue des archéologues, à cause de la quantité de graffites qui se lisent sur les

[1] E. Le Blant, *Observations*, dans même recueil, p. 111-113. — [2] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 134-135. — [3] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, 1907, t. II, p. 370. — [4] Cecil Smith, *The crucifixion on a Greek gem*, dans *The annual of the British school at Athens*, 1896-1897, t. III, p. 201-206; ... O. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities in the British Museum*, in-4°, London, 1901, pl. I, fig. 4, n. 43, p. 7, n. 43; H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, 1907, t. II, p. 368, fig. 267; J. Reil, *Die frühchristl. Darstellungen der Kreuzigung Christi*, in-8°, Leipzig, 1904, p. 57, pl. 1, n. 2; F. I. Dölger, *Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit*, Rom, 1910, t. I, p. 322, n. 51. — [5] R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1872, t. VI, p. 479, n. 15; F. X. Kraus, *Realencyklopädie*, 1886, t. II, p. 241; J. Reil, *op. cit.*, p. 58; H. Leclercq, *op. cit.*, t. II, p. 368, n. 268; F. I. Dölger, *op. cit.*, t. I, p. 322, n. 51, fig. 40. — [6] C. L. Visconti et R. A. Lanciani, *Guide du Palatin*, in-18, Rome, 1873, p. 73.

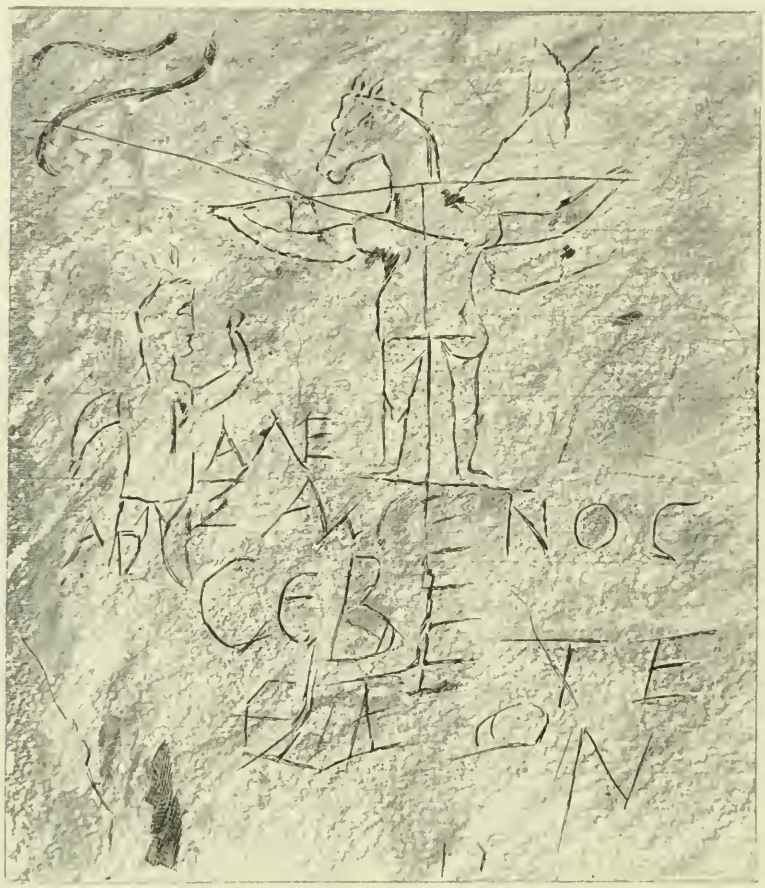
murs [1]; certains mentionnent un *pædagogium* [2]. Dans la chambre à droite de l'hémicycle central de la *domus Gelotiana*, fut découvert, en 1856, le graffite célèbre connu sous le nom de « crucifix à tête d'âne du Palatin.

Sur une croix en forme de *tau* un personnage est attaché, les bras étendus, les pieds posés sur le *suppedaneum*, la tête — une tête d'âne — tournée vers un autre personnage représenté debout, la main gauche levée, dans la posture antique de l'adoration. On lit sous ce groupe (fig. 3359): ΑΛΕ ‖ ΖΑΜΕΝΟϹ ‖ ϹΕΒΕΤΕ ΘΕΟΝ

Ἀλεξάμενος σέβετ(αι) θεόν. « Alexamène adore (son) dieu. »

Qu'il y ait ici une intention dérisoire et injurieuse, le fait semble évident; mais on ne peut plus guère le mettre en doute depuis la trouvaille, en 1870, d'un autre graffite, dans la même maison, relatif, semble-t-il, au même personnage [3] : ΑΛΕΖΑΜΕΝΟϹ ‖ FIDELIS « Alexamène, fidèle; » plusieurs inscriptions, permettant d'établir que *fidelis* a le sens de *christianus*, le sens est bien clair : Le chrétien Alexamène adore (son) dieu à tête d'âne mis en croix.

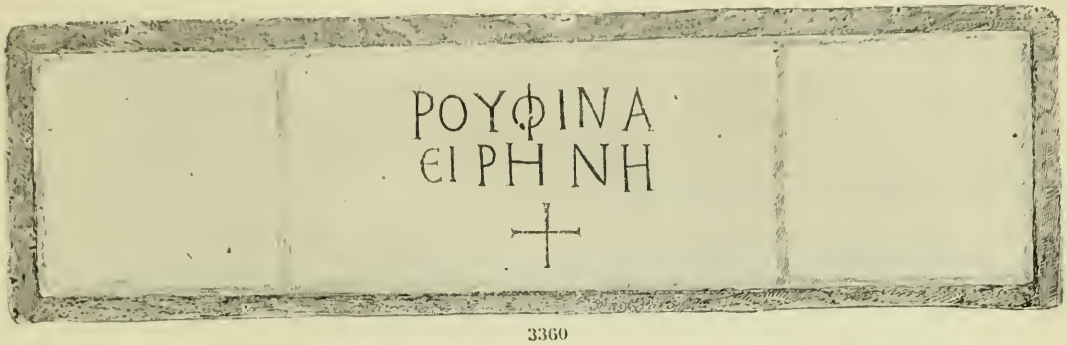
La date d'un monument de cette nature n'est pas aisée à discuter; la paléographie des graffites est chose très incertaine, néanmoins les archéologues sont à peu près d'accord pour proposer la première moitié du IIIe siècle, on peut s'en tenir là [4]. Alexamène fait le geste de l'adoration suivant ce que déclare l'inscription et ceci encore confirme l'interprétation du crucifix, puisque, à cette époque, et même plus tôt, des calomnies couraient parmi les païens, accusant les fidèles d'adorer un dieu à tête d'âne [5]. Cette accusation



3359. — Crucifix blasphématoire du Palatin, au musée Kircher à Rome.
D'après Gibbon, *The history of the decline and fall of Roman empire*, 1909, t. II, p. 352.

[1] R. Garrucci, *Graffiti Pompei*, in-8°, Paris, 1856, p. 97 sq.; *Atlas*, pl. XXX, XXXI. — [2] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 2042; Ch. Huelsen, *Das sogenannte Pædagogium auf dem Palatin*, dans *Mélanges Boissier*, in-8°, Paris, 1903, p. 303-306. — [3] C. L. Visconti, *Di un nuovo graffito palatino relativo al cristiano Alessameno*, dans *Giornale arcadico*, 1870, t. CXII, p. 139-141; voir *Dictionn.*, t. I, col. 2043; Huelsen, *op. cit.*, p. 306, suppose ce graffite l'ouvrage d'un séminariste facétieux. — [4] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 2043-2045. — [5] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 2041-2042, 2159-2160. Cf. R. Garrucci, *Il crocifisso graffito nel palazzo dei Cesari*, dans *Civiltà cattolica*, 6 décembre 1856, n. 161, t. IV, p. 527 sq.; trad. dans *Annales de philosophie chrétienne*, 1857, t. LIV, p. 101 sq.; *Deux monuments des premiers siècles de l'Église expliqués*, in-4°, Rome, 1862; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1863, p. 72; 1867, p. 75; F. Becker, *Das Spott-Crucifix der romischen Kaiserpalaste aus dem Anfange des dritten Jahrhunderts*, in-8°, Breslau, 1866; F. X. Kraus, *Das Spottcrucifix vom Palatin*, dans *Oesterr. Vierteljahresschrift fur kathol. Theologie*, 1869, t. VIII, 2e partie; trad. Ch. de Linas, suivi d'un *Appendice*, dans *Revue de l'art chrétien*, 1870, t. XIV, p. 97-129; F. X. Kraus, *Das Spottcrucifix vom Palatin und ein neuentdecktes Graffito*, in-8°, Freiburg, 1872; R. Lanciani, *Ancient Rom in the light of recent discoveries*, in-8°, London, 1888, p. 22. Pour les anciens ouvrages relatifs à l'accusation d'onolâtrie, cf. *Dictionn.*, t. I, col. 2066-2067 : Z. Grupe, Gratz, Th. Hasaeus, J. G. Lindner, C. Löscher, F. Munter, S. Mori.

n'était pas nouvelle, ayant été lancée contre les juifs, bien avant que la religion chrétienne fût connue et c'est précisément au début du IIIe siècle qu'elle retombe

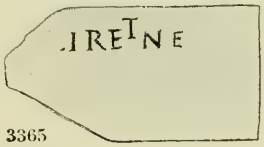


3360

3361

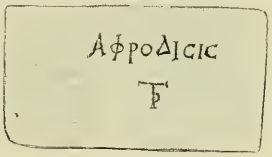
3366

3362



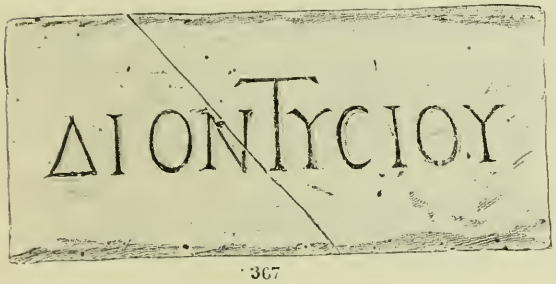
3365

3369

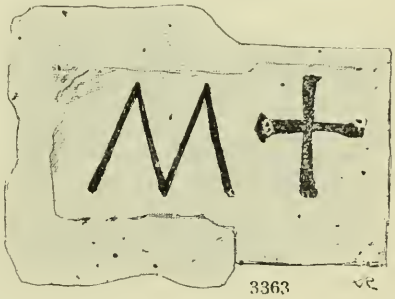


3364

3368



367



3363

3360. Loculus de Rufina, hypogée de Lucine. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, pl. XVIII, n. 1. — 3361. Tuile du cimetière de Priscille. D'après *Nuovo bullet. di archeol. crist.*, 1902, p. 6. — 3362. Inscription du cimetière de Domitille. D'après *Nuovo bullet. di arch. crist.*, 1902, p. 6. — 3363. Inscription du cimetière de Priscille. D'après *Nuovo bullet. di arch. crist.*, 1902, p. 7. — 3364. Marbre du cimetière de Calliste. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XXXIX, n. 28. — 3365. Marbre du cimetière de Calliste. D'après De Rossi, *op. cit.*, t. II, pl. XLIII, 14. — 3366. Marbre du cimetière des SS. Pierre et Marcellin. D'après le *Nuovo bull.*, 1902, pl. VII, n. 3. — 3367. Marbre du cimetière des SS. Pierre et Marcellin, *op. cit.*, pl. VII, n. 4. — 3368. Inscription du cimetière de Priscille. D'après *Nuovo bull.*, 1902, pl. VII, n. 1. — 3369. Épitaphe de Domitia, cimetière de Domitille. D'après *Nuovo bull.*, 1902, pl. VII, n. 2.

des juifs sur les chrétiens [1]. Sans doute, on pourrait proposer de faire d'Alexamène un juif, mais l'épithète *fidelis* s'y oppose, elle ne s'applique sans contestation possible qu'à un chrétien; d'ailleurs, au dire de Plutarque et de Tacite, les juifs honorent un âne et non un crucifié à tête d'âne. Apion parle bien d'une tête d'âne révérée dans le temple de Jérusalem et dérobée après avoir été détachée non d'un corps d'homme, mais d'un corps de baudet [2].

[1] F. de Mély, *Le Christ à tête d'âne du Palatin*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscript. et belles-lettres*, 1908, p. 82-92.

[2] F. de Mély, *Le Christ à tête d'âne du Palatin*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscript. et belles-lettres*, 1908, p. 91-92.

Les premiers commentateurs de la caricature du Palatin y ont donc vu ce qu'on ne pouvait pas ne pas y voir, la charge d'un page à l'adresse d'un de ses camarades chrétiens [1]. Cette interprétation de bon sens ne préjuge rien toutefois quant à l'antiquité du crucifix, puisque le graffite prouve seulement que les païens reprochaient aux fidèles d'adorer un dieu mort sur la croix [2].

Une autre interprétation a été présentée. L'étude des *tabulæ devotionis*, feuilles de plomb enroulées et couvertes d'inscriptions [3], découvertes près de la voie Appienne [4], offre des invocations adressées à des dieux égyptiens dont le culte était fort répandu à Rome dès avant l'ère chrétienne [5]. Une de ces feuilles présente un personnage à tête d'âne qui ne serait autre que le dieu Seth (Typhon) dont l'âne était l'animal symbolique [6]. « Qu'on imagine un homme à tête d'âne pareil à celui du Palatin. Il est habillé du vêtement égyptien bordé de franges et tient dans les deux mains des attributs difficiles à reconnaître; ses jambes sont couvertes de signes magiques, qui reparaissent aussi au-dessus de sa tête. » Cette description suffisait, croyons-nous, à dirimer la question. Nous avons montré plusieurs représentations de personnages à têtes d'animaux et notamment à tête d'âne [7], le type est connu, il était répandu, mais pas une tablette, pas un papyrus ne montre un homme onocéphale crucifié et c'est de cela qu'il s'agit, il ne s'agit même au fond que de cela. On nous dit que Seth-Typhon était si redoutable qu'on ne prononçait ni n'écrivait son nom sur les tablettes magiques, mais personne ne songe à voir dans le graffite du Palatin le dieu même du panthéon égyptien. C'est à travers une transformation qu'on pense le reconnaître; au dire de saint Épiphane [8], une secte gnostique, les « séthiens », avaient identifié le Christ avec Seth-Typhon, venu sur la terre pour combattre le mauvais principe. De là à découvrir dans le galimatias des *tabulæ* des « traits » de la doctrine des séthiens, à reconnaître que leurs rédacteurs ou leurs acheteurs étaient séthiens et qu'Alexamène l'était également, il y a un enchaînement que nous nous reconnaissons hors d'état de saisir. Quant au signe Y placé au-dessus du croquis, c'est le signe magique de Seth que, seuls, connaissaient les initiés. Pour notre part, nous reléguons Alexamène, adorateur de Seth, avec Abercius, prêtre d'Atys. Le signe Y se rapporte-t-il au croquis du page de l'empereur ? On n'en sait absolument rien; on en doute [9], et avec raison. La doctrine des séthiens n'est claire que pour ceux qui n'ont jamais lu ce que nous en savons de certain et pour ceux-là seuls l'identification du Christ avec Seth-Typhon est chose évidente, comme aussi le crucifiement de Christ-Seth; quant à ceux qui se contentent des textes et qui s'interdisent d'y suppléer par l'imagination, l'explication proposée est du nombre de celles qui ne comptent pas.

A ce graffite du Palatin, on a imaginé de donner une « réplique ». Vers 1898, on fit grand bruit de *graffiti* chrétiens d'une antiquité fabuleuse qui allaient illustrer les évangiles par un témoin oculaire des événements. Un graffite, depuis longtemps connu et encore visible sous un des arcs de substruction de la *domus Tiberiana*, représentait la crucifixion de Jésus et devait être l'ouvrage d'un des soldats témoins de la scène du Calvaire. On nous dispensera de nous attarder sur cette amplification. En réalité, il y a là une reproduction grossière de scènes d'acrobatie. On y voit des poteaux, des traverses, des échelles, des cordes; au milieu de ces appareils, quelques personnages isolés ou groupés. Rien qui rappelle les représentations ordinaires de la crucifixion. Ceux qui les y ont découvertes ont compris d'une étrange façon une inscription tracée deux fois, au-dessus et à côté dudit graffite. Cette inscription est en latin; comme on en a deux textes, ils se suppléent l'un l'autre aux endroits difficiles. Le sens est clair dans l'ensemble clair, mais obscène. On a peine à croire qu'on ait pu trouver là des allusions à l'histoire évangélique et des sentences de théologie profonde. On y a lu aussi le nom de *Cristus;* en réalité, il y a *Crescens* [10].

V. La croix dans les catacombes. — Dans les catacombes, la représentation de la croix est rare, elle n'est pas exceptionnelle, puisqu'on a pu en compter une vingtaine, tant gravées à la pointe que tracées au pinceau, avant les premières années du IVe siècle [11]. Vers le milieu du IIe siècle, nous rencontrons l'épitaphe :

ΡΟΥΦΙΝΑ
ЄΙΡΗΝΗ
+

trouvée sur un *loculus* encore intact dans l'hypogée de Lucine [12] (fig. 3360).

Puisque c'est la première fois que nous la rencontrons, nommons, suivant l'usage invétéré, cette croix : *grecque:* peu après, nous rencontrons sur la chaux d'un *loculus* du cimetière de Domitille une croix *latine* [13]. Au cimetière de Priscille, une tuile adhérant encore à un *loculus*, et qu'on ne peut guère dater après le milieu du IIe siècle, offre un nouvel exemple; peinte sur minium et répétée trois fois, elle peut signifier en outre le monogramme de Ἰησοῦς (I H) [14] (fig. 3361).

Au IIIe siècle nous rencontrons d'autres exemples, notamment une plaque de marbre fermant une sépulture dans une galerie du cimetière de Domitille [15]. Une grande et vigoureuse palme plantée debout, cantonnée de deux feuilles, au-dessous le nom de la défunte ΒΙΚΤΩΡΙΑ et une croix latine (fig. 3362) [16]. Enfin, vers le milieu du IIIe siècle, cette autre tuile du cimetière de Priscille portant la lettre M et la + (fig. 3363) [17]

[1] Ils sont allés plus loin et ont supposé, sans l'ombre de fondement, que le graffite pourrait être la copie d'un crucifix réel. — [2] L. Brehier, *Les origines du crucifix dans l'art religieux*, in-12, Paris, 1903, p. 15. — [3] Voir *Dictionn.*, t. I, au mot Adjuration. — [4] En 1850, ces *tabulæ* furent découvertes dans de petits sarcophages de la *Vigna Marini;* déposées au Musée Kircher. — [5] G. Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie, Serapis, Isis, Harpocrate et Anubis, hors de l'Égypte, depuis les origines jusqu'à la naissance de l'école néo-platonicienne*, in-8°, Paris, 1884. — [6] Wunsch, *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*, in-8°, Leipzig, 1898.

Voir *Dictionn.*, t. I, fig. 586, 587. Ch. Clermont-Ganneau, dans *Revue critique*, 1879, p. 91 : « J'ai recueilli en Syrie une petite pierre gravée, qui représente un personnage à tête d'animal, accompagné d'une croix, rappelant singulièrement la fameuse caricature du Christ onocéphale du mont Palatin. » — [7] S. Épiphane, *Adv. hæres.*, *P. G.*, t. XLI, col. 666. — [8] Ch. Huelsen, *op. cit.*, p. 306 : *ist sehr zweifelhaft.* — [10] *Revue critique*, 1898, p. 151; cf. *Rev. biblique*, 1898, p. 316; *Rev. de l'hist. des religions*, 1898, p. 162. — [11] J. Wilpert, *La croce, sui monumenti delle catacombe*, dans *Nuovo bullettino di archeol. crist.*, 1902, t. VIII, p. 5-14. — [12] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, pl. XVIII, n. 1. — [13] Cette distinction entre croix *latine* et croix *grecque* ne répond nullement, comme on pourrait être tenté de le croire, à des types différents classés d'après leur origine ou d'après l'usage admis. — [14] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1886, pl. XI, n. 3; J. Wilpert, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1902, p. 6, fig. 1 *a*. — [15] J. Wilpert, *op. cit.*, p. 5, croit cette tombe creusée au plus tard pendant la première moitié du IIIe siècle. — [16] J. Wilpert, *op. cit.*, p. 6, fig. 2 *a*, remarque que cette palme est le symbole de la Victoire et peut avoir été choisie à cause du nom de la défunte; je ne m'aventurerai pas à y voir l'allusion à la victoire remportée par le fidèle en portant la croix, ces raffinements sont possibles, mais faute d'un indice, il semble superflu de les attribuer à ces vieux chrétiens dont nous ne savons pas la pensée intime. — [17] J. Wilpert, *op. cit.*, p. 7, fig. 3 *a*.

Ce ne sont pas seulement les tuiles qui nous offrent la croix; une belle plaque de marbre trouvée au cimetière de Domitille, près de la galerie qui conduit de l'escalier au cubicule d'Ampliatus, nous montre, sous une croix, le nom seul de la défunte; cette épitaphe, que son laconisme pourrait faire croire plus ancienne, n'est pas antérieure à la seconde moitié du IIIe siècle [1] (fig. 3370) :

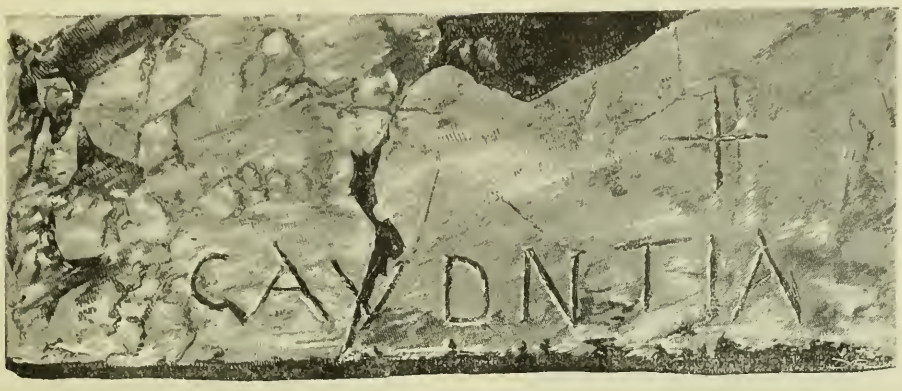
+
GAVDNTIA

une lettre a été oubliée, il faut lire *Gaudentia*.

Nous avons déjà donné l'épitaphe d'αν]ΤΩΝΙΑ (voir *Dictionn.*, t. I, col. 2008, fig. 557), sur laquelle une croix se détache d'un cercle, posée sur une petite base triangulaire [2].

C'est encore la croix qu'il faut reconnaître dans un certain nombre de monuments sur lesquels elle est remplacée par le τ (*tau*), qui est la croix telle qu'on l'employait pour le supplice. Dans l'épître de pseudo-Barnabé, nous lisons ces mots : ὁ σταυρὸς ἐν τῷ Τ ἤμελλεν ἔχειν τὴν χάριν [3]. Tertullien dit à son tour : *Præmittens itaque et subjungens proinde passum etiam Christum æque justos eius eadem passuros, tam apostolos, quam et deinceps omnes fideles prophetavit, signatos illa nota scilicet de qua Ezechiel : Dicit Dominus ad me : Pertransi medio portæ in media Jerusalem, et da signum* TAU *in frontibus virorum. Ipsa est enim littera Græcorum* TAU, *nostra autem* τ, *species crucis, quam portendebat futuram in frontibus nostris* [4]. Enfin, quelques années plus tard, Origène : *Tertius vero quidam ex eorum numero qui Christo nomen dederunt, aiebat vetera elementa sic litteram* TAU *exhibere, ut figuram crucis referat, esseque paticinium illius signi quod apud christianos in fronte effingitur, quodque fidele omnes faciunt, quidquid operis aggrediantur, ac maxime vel precum vel sacrarum lectionum initio* [5]. A ces textes joignons les monuments. Ce sont, dès le IIe siècle, deux marbres trouvés dans l'*area* primitive du cimetière de Calliste [6] (fig. 3364-3365).

Au IIIe siècle, nous en trouvons cinq autres exemplaires, deux trouvés dans la catacombe des Saints-Pierre-et-Marcellin, aux noms de ΚΥΡΙΑ(λου ou λης) et ΔΙΟΝΥCΙΟΥ (fig. 3366-3367) [7]; deux dans la catacombe de Priscille, simple fragment sur lequel on peut lire : VS FECIT (fig. 3368) [8] et loculus fermé de deux tuiles sur l'une desquelles on voit simplement le *tau* et sur l'autre le même symbole aux branches recourbées timbrant le nom d'*Ilara*. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 2010, fig. 561, cf. fig. 550. Enfin, au cimetière de Domitille, l'épitaphe de *Domitia*, qui appartient peut-être au IVe siècle [9] (fig. 3369).



3370. — Épitaphe du cimetière de Domitille. D'après *Nuovo bullettino di arch. cristiana*, 1902, pl. VI, n. 1.

Un autre symbole a servi à figurer la croix, bien qu'il en offrît un type distinct : c'est l'ancre. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1999-2031. Un certain nombre de monuments nous présentent clairement un type cruciforme. C'est une sorte de déguisement — car le *tau* n'en était pas un — que les initiés n'auront eu nulle peine à déchiffrer. Tantôt la barre horizontale est placée presque au milieu de la barre verticale formant le corps de l'ancre et la haste de la croix; or ceci ne correspondait à aucune forme réelle, nous ne savons pas qu'on ait jamais fait usage chez les Romains d'ancre de ce modèle (fig. 555-556) [10]. Ce ne sont pas d'ailleurs les seuls exemples. Une grande plaque de marbre trouvée au cimetière de Priscille montre l'ancre cruciforme accostée de deux poissons (fig. 559) [11]; un jaspe rouge de la collection du Musée Britannique (fig. 560) figure le poisson divin étendu sur la tige de l'ancre. De semblables symboles ne permettent guère de douter, comme on l'a fait (voir *Dictionn.*, t. I, col. 2009-2010), qu'il faut ici dépasser le symbole de l'ancre et remonter jusqu'à la figure de la croix.

Quelques monuments substituent le trident à l'ancre [12] et, une fois de plus, c'est la croix qu'il faut reconnaître

[1] J. Wilpert, *La croce, sui monumenti delle catacombe*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1902, p. 7, pl. VI, n. 1. — [2] *Ibid.*, p. 10, pl. VI, n. 3. — [3] Cabrol et Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, t. I, n. 621 : *crux in littera τ gratiam erat significatura.* — [4] *Ibid.*, t. I, n. 1801. — [5] *Ibid*, t. I, n. 1369. — [6] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XXXIX, n. 28; pl. XLIII, n. 14; *Bull. di archeol. crist.*, 1863, p. 35, 82. — [7] J. Wilpert, *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1902, t. VIII, p. 13, pl. VII, n. 3, 4. — [8] *Ibid.*, p. 13, pl. VII, n. 1. — [9] *Ibid.*, p. 13, pl. VII, n. 2. — [10] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1886, p. 62, n. 58; p. 162, pl. XI, n. 4; J. Wilpert, dans *Nuovo bullettino*, 1902, t. VIII, p. 11, fig. 6. — [11] J. Wilpert, *Fractio panis*, p. 84, fig. 8; *Nuovo bullettino*, 1902, p. 9 sq. — [12] En Gaule cette figure de la croix se retrouve à une date plus tardive et on a pu, non sans vraisemblance, proposer d'y voir, non le *trident*, dont le symbolisme pouvait être oublié et même parfaitement inconnu, mais une croix processionnale avec les deux cierges fixés aux extrémités de la haste. Voir *Dictionn.*, t. III, au mot CIERGE, col. 1619, fig. 2937. Pour le trident sur les monnaies du royaume de Bosphore, voir *Dictionn.*, t. II, col. 2640. La croix s'y montre sur les frappes des années 296, 303 et 324 et sur un statère de Thotorsès (277-308), *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*, t. II, col. 2640.

lorsque ce symbole entre en composition avec le poisson symbolique (fig. 562 et col. 2011). Avec aucun de ces monuments nous n'avons dépassé la limite du IVe siècle [1].

VI. Monuments avant Constantin. — Une très ancienne épitaphe d'Asie Mineure nous montre la croix timbrant un monument funéraire. C'est une stèle de marbre bleuâtre, faces latérales et revers frustes (haut.

3371. — Stèle d'Aïkirikdji.

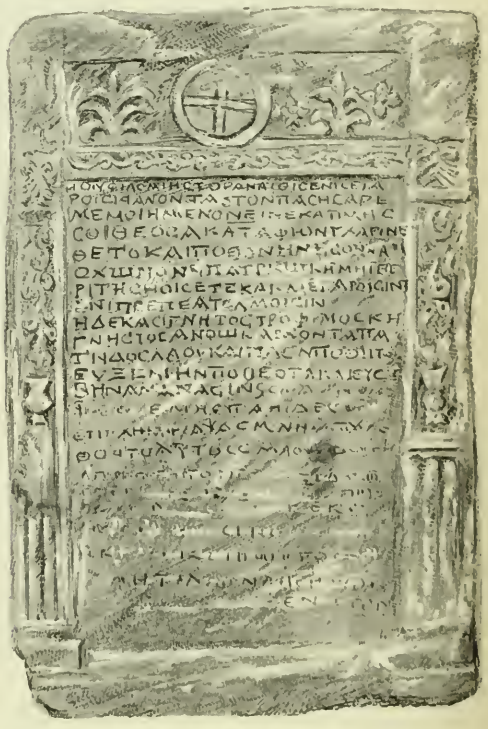
D'après *Bull. de corresp. hellén.*, 1909, t. XXXIII, fig. 10.

1m36, larg. en bas 0m82, larg. à la naissance du cintre 0m68; épais. 0m22, haut. des lettres 0m015), trouvée dans la vallée d'Altyn-tach. Cette stèle, terminée par un fronton demi-circulaire, au milieu duquel est creusé un médaillon dans lequel est inscrite une lourde couronne décorée d'un motif de losanges opposés par le sommet; à l'intérieur une croix creusée à la pointe, haute de 0m08, large de 0m045. De chaque côté, également incisé à la pointe, un motif qui rappelle de très loin une demi-palmette; le champ de la stèle est encadré par deux bandeaux entre lesquels courent des pampres et des grappes et le motif en losanges déjà décrit. Le champ ainsi limité se divise en trois registres partagés par deux listels sans reliefs, simplement incisés à la pointe : registre inférieur : trois couples de bœufs; registre moyen : serpe, diptyque ouvert, quenouille et fuseau; registre supérieur [2] (fig. 3371) :

ΑΥΡ · ΑΠΠΗϹ ΑΝΔΡΙ ΤΡΟΦΙ
ΜΩ ΤΩ ΚΕ ΚΡΑϹΩ ΓΑΥΚΥΤΑ
ΤΩ ΚΕ ΤΑ ΤΕΚΝΑ ΑΥΤΩ ΤΡΟΦΙ
ΜΟϹ ΚΕ ΝΙΚΟΜΑΧΟϹ ΚΕ ΔΟ
5 ΜΝΑ ΚΕ ΑΠΠΗϹ ΠΑΤΡΙ ΚΕ ΜΗ
ΤΡΙ ΖΩϹΗϹ ΡΗϹΤΙΑΝΟΙ ΧΡΗ
ϹΤΙΑΝΩ

Αὐρ. Ἄππης ἀνδρὶ Τροφίμῳ τῷ κὲ Κρασῳ γλυκυτάτῳ κὲ τὰ τέκνα αὐτῶ(ν) Τρόφιμος κὲ Νικόμαχος κὲ Δόμνα κὲ Ἄππης πατρὶ κὲ μητρὶ ζώσῃ. Χρηστιανοὶ Χρηστιανῷ.

« Aurelia Appès à son très cher mari Trophime, dit Crassus. Leurs enfants Trophime, Nicomaque, Domna et Appès à leur père (défunt) et à leur mère vivante. Chrétiens à un chrétien. »



3372. — Stèle d'Aïkirikdji.

D'après *Bull. de corresp. hellén.*, p. 418, fig. 88.

Dans la même vallée et le même village d'Aïkirikdji, sur une stèle dont nous avons déjà donné le texte (voir *Dictionn.*, t. III, au mot Chrétien, col. 1464), la décoration comporte également une croix inscrite entre deux cercles concentriques (fig. 3372) [3].

VII. Textes. — Les monuments viennent de nous montrer que ni la croix, ni même le crucifix ne sont inconnus avant la paix de l'Église. Sans doute, ces

[1] C'est pourquoi nous ne mentionnons qu'en note une + avec α et ω, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1902, pl. VI, n. 2; un + avec α et ω, qui n'est attesté que par Boldetti, *Osservazioni*, p. 352 (au cimetière de Cyriaque) et p. 353 (cimetière de Prétextat); De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ*, ad ann. 370, t. I, p. 110, n. 218; Boldetti, *op. cit.*, p. 352, dit avoir rencontré aussi le + sur des mosaïques.

[2] *Athenische Mitthellungen*, 1900, t. XXV, p. 469, n. 1; Cr. Armanet, *Antique épitaphe chrétienne de l'Ézanitide*, dans *Échos d'Orient*, 1904, t. VII, p. 206; Pargoire, *Épitaphe chrétienne de Bennisoa*, dans même revue, 1905, t. VIII, p. 334; Crowfoot, dans *Annual of the British School at Athens*, 1897-1898, t. IV, p. 83, fig. 3; G. Mendel, *Catalogue des monuments grecs, romains et byzantins du musée impérial ottoman de Brousse*, dans *Bulletin de correspondance hellénique*, 1909, t. XXXIII, p. 328, n. 81 (24); sur la place de la croix : cf. *Studies on the history and art of the eastern provinces of the Roman empire, written for the quatercentenary of the university of Aberdeen by seven of its graduates*, edited by W. M. Ramsay, In-8°, Aberdeen, 1906, p. 37; pierre trouvée à Aïkirikdji. — [3] *Échos d'Orient*, 1904, t. VII, p. 331-332; 1905, t. VIII, p. 334; Anderson, dans *Studies*, p. 197, 214, 223-224, n. 21, 227; G. Mendel, *op. cit.*, p. 418-420, n. 426 (32), fig. 88; W. M. Ramsay, *Studies in the history*, p. 37, 84, 217 : la croix simple, avant le chrisme de la croix monogrammatique sur le front de nos stèles.

symboles sont rares et ne peuvent entrer en balance avec certains autres, tels que le poisson, le pasteur, la colombe, etc., mais ils ont existé et il ne paraît pas excessif de dire qu'ils ont existé plus nombreux peut-être que nous ne sommes portés à le supposer. Au début du IIIe siècle, Tertullien désigne ses coreligionnaires sous le nom de *crucis religiosi* [1] et Clément d'Alexandrie parle de la croix comme τοῦ Κυριακοῦ σημείου τύπον [2]. L'usage fréquent du signe de la croix, dont témoigne Origène [3], est un autre indice de la familiarité des fidèles avec ce symbole et sa figuration. Que ceux qui se plaisaient à multiplier le signe de la croix sur eux-mêmes, et au commencement ou au cours de toutes leurs actions, aient voulu porter une croix — sous quelque forme qu'on préfère l'imaginer — c'est ce qui ne semble pas contestable; mais en l'absence de textes formels, ce serait s'engager dans d'inutiles hypothèses et de contestables déductions de vouloir préciser davantage.

Certains passages de la Vie de saint Grégoire l'Illuminateur, apôtre de l'Arménie au début du IVe siècle, semblent autoriser l'opinion que l'usage du crucifix était connu en Orient avant le règne de Constantin. Mais ces passages sont suspects et l'éditeur de la Vie de saint Grégoire les tient pour interpolés [4]. Tout ce qu'on peut conclure de l'histoire religieuse de l'Arménie, c'est que le culte de la croix y était en faveur à cette époque. Un Syrien, disciple de saint Grégoire, Zénob, évêque de Klag, parle dans sa *Chronique* de croix de pierre ou de bois élevées par les princes arméniens, parfois à la place des idoles, et bénites par le patriarche [5]. Au pied du mont Arztan, par exemple, le roi Tiridate érigea une grande croix de gros blocs de pierre polie sur l'emplacement même du temple de Kiçanê, en avant de la fontaine où saint Grégoire avait guéri les malades. Lorsque l'instrument sacré eut été planté, on célébra une fête en signe de réjouissance... Le roi donna l'ordre de compter les assistants et d'en graver le chiffre sur le fût de la croix [6]. Ou bien encore Zénob représente saint Grégoire faisant porter devant lui la croix du Sauveur [7]. Rien dans ces témoignages ne prouve que l'image du Christ fut figurée sur la croix, il est même assez vraisemblable que, s'il en eût été ainsi, le chroniqueur eût jugé bon de le dire [8].

VIII. Types. — Parmi les divers types que nous avons rencontrés jusqu'ici — et nous n'en rencontrerons guère d'autres — le symbole de la croix s'est présenté sous l'aspect de :

1° croix *decussata*, c'est celle qu'on désigne couramment sous le nom de croix de saint André, elle prend son nom de sa ressemblance avec le *decussis* ou signe du chiffre 10, et rappelle également la lettre X de l'alphabet grec. *Decussare est per medium secare*, dit saint Jérôme, *veluti si duæ regulæ concurrant ad speciem litteræ* X, *quæ figura est crucis* [9];

2° croix *commissa* ou *patibulata*, c'est la lettre T que certains Pères ont pensé être la forme de la croix du Christ; c'est vraisemblable, mais on ne possède sur cette question aucun indice historique de nature à la résoudre. Certains se sont évertués à soulever une difficulté, que d'autres ont résolue à grand renfort d'ingéniosité, sur la place et le mode de fixation de la planchette portant le nom du condamné. La question n'est pas vidée, laissons-la à ceux qu'elle intéresse [10];

3° croix *immissa* ou *capitata*, c'est la croix latine dont la haste dépasse notablement la traverse. Saint Irénée, saint Augustin, Nonnus le Panopolitain supposent que le Christ mourut sur une croix de ce type;

4° croix *quadrata*, c'est la croix grecque, aux branches équilatérales, à qui son aspect nettement géométrique a valu un fréquent usage dans l'art ornemental;

5° croix *gammata*, composée de quatre Γ (*gamma*) rapprochés, en usage depuis de longs siècles et dont nous reparlerons;

6° croix *ansata*, c'est la croix égyptienne, l'*ânk*, signe hiéroglyphique de la vie future et dont nous nous occuperons;

7° croix *florida*, c'est simplement la croix à peine dissimulée sous des ornements empruntés de préférence à la flore [11].

IX. Constantin. — L'édit de Milan ouvre à l'art chrétien une destinée nouvelle et la représentation de la croix ne connaîtra plus désormais les alarmes, les hésitations, les prudentes dissimulations de la période précédente. L'adoption du *labarum*, le chrisme tracé sur les boucliers, la découverte de la vraie croix, autant d'impulsions données à la figuration du symbole. Cependant, comme la croix satisfait plutôt la piété que l'esthétique, il faudra un certain temps pour que les artistes qui président ou qui participent à la renaissance constantinienne découvrent les utilisations qu'on peut faire de ce symbole sacré dans l'art ornemental.

Il faut se garder de croire toutefois que l'événement de 313 ait amené un bouleversement complet et immédiat en matière de symbolisme. Rien de plus instructif et de plus démonstratif à ce sujet que les séries numismatiques constantiniennes. Au revers des pièces de bronze persistent des symboles et des monogrammes autrefois en faveur pendant tout le règne de Constantin et jusque sous celui de ses fils.

Ce sont : 1° la croix grecque à branches équilatérales ✚ frappée à Tarragone en 314, et à Arles en 335 seulement, à Trèves en 337; 2° les monogrammes formés de I et X et de P et X; 3° la croix latine ✝ frappée sur les monnaies d'Aquilée en 333; 4° le T placé dans une couronne dans le champ du revers des monnaies frappées à Rome de 317 à 320. La lettre T, si primitive, n'a pas fini de courir sa fortune, nous la retrouvons sur un poème anagrammatique de l'époque constantinienne [12] et bien plus tard, agrandie et logée dans un cercle ou une couronne, sur les monnaies

[1] Tertullien, *Apologet.*, c. XVI, *P. L.*, t. I, col. 365-366. — [2] Clément d'Alexandrie, *Stromata*, l.VI, *P. G.*, t. IX, col. 305. — [3] Cabrol et Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, t. I, n. 1369. — [4] *Acta sanct.*, sept. t. VIII, p. 379. Il s'agit d'ailleurs de croix et non de crucifix. — [5] *Histoire de Daron*, dans le *Journal asiatique*, 1863, p. 466. — [6] *Ibid.*, p. 464. — [7] *Ibid.*, p. 463; cf. p. 456. — [8] L. Bréhier, *Les origines du crucifix dans l'art religieux*, in-16, Paris, 1904, p. 18-19. — [9] *Comm. in Jerem.*, c. XXXI. — [10] Saint Antoine le solitaire portait, paraît-il, un *tau* sur son vêtement : nous avons montré cet usage en vigueur chez les moines pakhômiens et un capuchon d'Akhmîn encore timbré de la croix. Voir *Dictionn.*, t. II, col. 2131, fig. 2075. Le *tau* se retrouve plus tard, puisque saint Zénon de Vérone, qui monta sur le siège de cette ville en 362, dit avoir placé une croix en forme de *tau* sur le faîte d'une basilique, construite par ses ordres : Tau *litteræ prominens ligneum*. Zénon, *Tractatus*, l. I, tr. XIV n. 3, *P. L.*, t. XI, col. 358. Voir une basilique surmontée d'une croix sur un panneau de la porte de Sainte-Sabine, *Dictionn.*, t. II, fig. 1438. — [11] Parmi les anciennes dissertations sur le sujet qui nous occupe, la plupart n'ont plus qu'un intérêt bibliographique, par exemple : J. Bard, *Recherches sur les premières représentations du crucifix et les premières peintures hiératiques*, dans *Bulletin monumental*, 1844, t. X, p. 130-135; F. Piper, *De la représentation symbolique la plus ancienne du crucifiement et de la résurrection de Notre-Seigneur*, dans *Bulletin monumental*, 1861, t. XXVII, p. 465-484; Crosnier, *Monographie de la croix* dans *Bulletin de la Société nivernaise des lettres, sciences et arts*, 1862, VIIe série t. II. — [12] Publii Optatiani Porfyrii *Carmina*, édit. Müller, Lipsiæ, 1878, p. 53; cf. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, in-8°, Paris, 1905, t. III, p. 515-516; ce poème est de l'année 326.

byzantines [1] (fig. 3373). Cette façon d'entourer la croix d'une couronne de laurier se rencontre fréquemment non seulement sur les monnaies, mieux encore sur les monuments lapidaires [2]. Le T jouit quelques instants, avant de disparaître, de ce privilège sur des monnaies portant encore la légende païenne SOLI INVICTO COMITI et la représentation du Soleil [3].

3373. — Monnaie de Licinius, avec T.
D'après J. Maurice, *Numismatique constantinienne*, 1908, t. I, pl. XVIII, n. 5.

Constantin vainqueur témoigna son respect à la croix dont le symbole se trouvait associé au souvenir de son triomphe. Eusèbe rapporte que : *magna inscriptione et columnis salutare signum cunctis hominibus nuntiavit, erecto in media Urbe regina hoc de hostibus magno trophæo aperteque insculptis characteribus indelebilibus salutare hocce signum Romani imperii propugnaculum ac dominationis in orbem terrarum. Cum itaque sublimem hastam ad formam crucis in manu statuæ imaginem propriam exprimentis locasset, in celeberrimo urbis loco talem inscriptionem hanc romano sermone mandavit incidere : Hoc salutari signo, vero fortitudinis indicio, civitatem vestram tyrannidis jugo incolumem servatam, liberavi; insuper senatum populumque Romanum in libertatem vindicans pristinæ amplitudini et splendore restitui* [4]. Voir *Dictionn.*, t. III, au mot CONSTANTIN, col. 2641. Nous ne nous attardons pas à ce texte, de même qu'aux suivants que nous avons déjà rencontrés; le même empereur fit placer sur le tombeau de saint Pierre au Vatican une croix d'or. *Fecit autem... super corpus beati Petri supra ære quod conclusit fecit crucem ex auro purissimo, pens. lib. CL, in mensure locus, ubi scriptum est hoc :* CONSTANTINVS AVGVSTVS ET HELENA AVGVSTA HANC DOMVM REGALI SIMILI FVLGORE CORVSCANS AVLA CIRCVMDAT, *scriptum ex litteris puris nigellis in cruce ipsa* [5].

Enfin, à Constantinople, dans le palais impérial : *tantus porro divini Numinis amor imperatoris animum occupaverat, ut in totius palatii eminentissimo cubiculo, in maxima tabula, quæ in medio lacunaris inaurati expansa est, signum Dominicæ passionis ex auro pretiosisque lapidibus elaboratum infixerit* [6]. La célèbre mosaïque de Sainte-Pudentienne offre ce type nouveau de croix gemmée et fleurie restée en vogue sur les monuments postérieurs au règne de Constantin, par leur date, mais qui en ont gardé le style pompeux. Deux croix gemmées de la crypte de Pontien peuvent ainsi se réclamer d'un modèle constantinien, bien que l'une d'elles soit déjà surchargée de l'appareil des croix stationnales [7]; c'est une conception orientale majestueuse, lourde et trop riche que nous retrouvons dans l'art copte qui a, lui aussi, serti de pierres précieuses et enguirlandé de verdure la croix et la croix ansée qui lui en tient lieu [8]. De cette conception nouvelle, trop cinquante mais gracieuse et printanière, de la croix s'inspire aussi le si intéressant crucifix de Saint-Clément, postérieur de longtemps, cela va de soi, mais si original, si frappant avec son vol de colombes disséminées sur le bois sacré. Voir *Dictionn.*, t. III, col. 1897, fig. 3030.

Dans ceux qui nous restent de ces monuments, c'est le type de la croix *latine* qui s'offre à nous, comme sur le linteau de la grande fenêtre d'une maison de Chaqqa qui a gardé peut-être le plus ancien exemple de ce type dans l'art architectural. Voir *Dictionn.*, t. III, col. 515.

X. ABOLITION DE LA CRUCIFIXION. — Au moment où l'empire devenait chrétien, où la croix prenait place sur les boucliers et les étendards d'une troupe d'élite, et quand l'empereur se faisait représenter tenant à la main une croix, il est clair que l'instrument ignominieux était condamné à disparaître sans retard. Et, en effet, Aurelius Victor et Sozomène nous apprennent que Constantin abolit la crucifixion [9]. Godefroy, suivi par Tillemont et par Hænel, a discuté la date de cette mesure qu'il a pensé pouvoir fixer avec la loi qui interdisait de marquer les esclaves au front d'une croix au fer rouge, loi qui se rapporte au 31 mars de l'année 315 [10] et dont il fait honneur à l'influence de Lactance [11]. Cependant, on lit dans la *Mathesis* de Firmicus Maternus, composée entre 334 et 357 [12], ces mots qui montrent le supplice de la croix encore en vigueur : *in crucem crudeliter erigitur — in crucem tolluntur — in crucem tollentur — in crucem faciet jussu imperatoris attolli* [13]. Il faut donc retarder l'abolition du supplice de la croix jusqu'aux dernières années du règne de Constantin [14]. Une loi de cet empereur, rendue le 1er janvier 311, maintenait la crucifixion [15]; la loi du 1er août de la même année porte : *si quis... ejusmodi reus fuerit inventus... servus*

[1] J. Maurice, *Numismatique constantinienne*, in-8°, Paris, 1908, t. I, p. XXXIII-XXXIV, 219; pl. XVIII, n. 5. — [2] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, 1618, t. I, n. 330, 421, 412, etc., etc. — [3] Cohen, *Monnaies impériales*, 2e édit., t. VII, n. 536 de Constantin, 57 de Constantin le Jeune et 108 de Crispus; J. Maurice, *Signes chrétiens sur les monnaies de Constantin*, dans *Bulletin de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1901, t. LXII, p. 198; cf. V. Mionnet, *De la rareté des médailles romaines*, in-8°, Paris, 1815; 2e édit., 1827; 3e édit., 1847, t. II, p. 312; Madden, dans *Numismatic chronicle*, 1878, pl. VIII, XII; *Revue archéologique*, 1844, t. I, p. 96. — [4] Eusèbe, *De vita Constantini*, l. I, c. XL; cf. *Hist. eccles.*, l. IX, c. VIII; C. Mæs, *Il primo trofeo della croce eretto da Costantino il grande nel Foro Romano ossia la VIe e la VIIe delle colonne onorarie del Foro*, in-4°, Roma, 1901; W. de Grüneisen, *La grande croce di Vittoria nel Foro Costantiniano*, dans *Bull. della Soc. filologica romana*, Pérouse, 1906, n. 8, p. 3. — [5] *Liber pontificalis*, édit. Mommsen, t. I, p. 57 : *Silvester*. — [6] Eusèbe, *De vita Constantini*, l. III, c. XLIX, *P. G.*, t. XX, col. 1109. — [7] Boldetti, *Osservazioni*, p. 353; Bottari, *Sculture e pitture*, pl. XLIV sq.; Perret, *Les catacombes de Rome*, t. III, pl. LXII; J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, 1903, pl. 255-259. — [8] A. Gayet, *L'art copte. École d'Alexandrie, Architecture monastique, sculpture, peinture, art somptuaire*, in-8°, Paris, 1902, p. 77; de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. X, n. 1. — [9] Aurelius Victor, *Cæs.*, XLI, 4; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 876 sq.; Cassiodore, *Hist. tripart.*, l. I, c. IX; Nicéphore, *Hist. eccl.*, VII, LXVI. — [10] *Code théodosien*, l. IX, tit. XL, lex 2. — [11] Lactance était alors précepteur de Crispus, fils de l'empereur; mais il semble bien que son préceptorat n'a pas commencé avant 316, ou 317; cf. P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrétienne*, in-8°, Paris, 1905, t. III, p. 295. — [12] Mommsen, dans *Hermes*, 1894, t. XXIX, p. 468 sq. — [13] *Mathesis*, VI, XXXII; VIII, VI, XXII, XXV. Le texte d'Aurelius Victor, *Cæs.*, XLI, 11 : *quo (Calocero) excruciato... servili aut latronum more*, se rapporte sans doute à 331, mais *excruciare* n'a jamais eu le sens de « crucifier »; en fait, Calocère fut brûlé vif. P. Franchi de Cavalieri, *Della furca e della sua sostituzione alla croce nel diritto penale romano*, dans *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1907, t. XIII, p. 65. — [14] C'était l'opinion de Baronius, *Annal.*, ad ann. 325, n. 206; J. Lipse, *De cruce*, III, 14, dans *Opera*, in-fol., Lugduni, 1613, t. I, p. 790; Mommsen, *Romisches Strafrecht*, p. 921; c'est celle que soutient et démontre F. Franchi de Cavalieri, *op. cit.*, p. 63-113. — [15] *Code théodosien*, l. IX, tit. V, lex 1; cf. *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 12043; t. V, n. 2781.

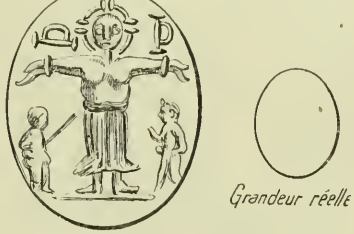
bestiis objiciatur [1]; ce serait donc, d'après Godefroid, la loi du 21 mars 315 interdisant la marque de la croix au fer rouge qui aurait aboli également le supplice de la croix. La déduction ne s'impose pas, mais ce qui s'affirme dès lors, c'est la répugnance à employer le mot *crux*. Dans l'édit *De accusationibus* qui paraît être de 314, on ordonne la crucifixion, mais on remplace *crux* par *patibulum*, et des lois postérieures témoignent également de la préoccupation d'éviter ce terme [2], et, en fait, il est possible que l'absence de désignation formelle de l'instrument pût être considérée comme une indication officieuse de n'en pas faire usage [3]. Évidemment la loi n'étant pas rapportée, des condamnations à la crucifixion ont pu être rendues; c'est ainsi que les deux Apollinaire, le père, gouverneur de Phénicie, et le fils, gendre de Domitien, préfet du prétoire, furent sentenciés par le césar Gallus *fractis cruribus* [4], bien que Constantin eût aboli le *crurifragium* [5]; dans ce cas, il est possible que le *crurifragium* ait mis fin au supplice de la croix. Un acte d'arbitraire est toujours possible.

Ce qui est certain, c'est qu'au début du ve siècle, la crucifixion était abolie et depuis longtemps, puisque saint Augustin écrivait que ce supplice *modo in pœnis reorum non est apud Romanos... cum sub antiquis scelerati crucifigerentur, modo nullus crucifigitur* [6]. Le rhéteur Libanius parle des supplices infligés aux révoltés d'Antioche en 387, et il n'est pas question, parmi ces *pœnæ sollemnes*, de la croix [7] et, à cette date, la croix n'était pas encore remplacée par une peine équivalente. C'est dans le *Digeste* que nous pouvons constater la substitution de la *furca* à la *crux*, car ce dernier mot est régulièrement remplacé par le premier. Quand Paul écrit : *in crucem tolluntur* [8], le Digeste rectifie : *in furcam tolluntur* [9], et cette rectification systématique n'est pas antérieure à la revision des codes sous Justinien [10]. Voir *Dictionn.*, au mot Fourche.

Malgré la suppression de la croix en tant qu'instrument de supplice, l'expression se conserva et s'appliqua à un grand nombre de souffrances pour exprimer l'idée d'une douleur dépassant toutes les autres, les exemples abondent à tel point dans la littérature chrétienne qu'on n'a qu'à choisir : *sustinere cruces* [11]; — *cur me graviore criminum tuorum cruce, quam illa in qua quondam pependeram, afflixisti* [12]? ce fut aussi la mortification intérieure infligée bénévolement : *humilitate, caritate, obsequio, cruce monachus permanebat* [13].

XI. Représentations du ive au vi^e siècle. — Quelle que soit la date de l'abolition légale du supplice de la croix, on a vu que, dès les premières années du règne de Constantin, la contradiction entre l'infamie de ce supplice et l'adoration rendue à l'instrument du salut des hommes avait dû frapper vivement, puisque, en fait, la croix fut de très bonne heure délaissée. Le voyage de l'impératrice Hélène aux Lieux saints, la découverte du bois de la croix du Sauveur, le culte et les honneurs qui lui furent rendus transformèrent, en un temps très court, quelques années au plus, l'ancien sentiment de répugnance en dévotion éclatante. La croix se montre désormais non seulement sous une parure de gemmes et de fleurs qui la transforme un peu, mais encore dans sa simple nudité, sur le seuil des habitations privées, au sommet des basiliques, au cou des fidèles [14], sur les monnaies [15], sur les diptyques, sur le diadème et sur le sceptre impérial. Tout en nous limitant aux monuments figurés, nous ne pouvons pas ne pas rappeler les poésies, les combinaisons littéraires connues sous le nom d'acrostiches, les hymnes liturgiques comme le *Pange lingua*, qui magnifient la croix.

Et cependant, malgré cette vénération, cet enthousiasme, une répugnance persiste à l'égard de l'image du crucifix. Jusqu'ici nous n'avons rencontré l'image du Christ étendu sur la croix que sur de minuscules monuments, des pierres gravées, dont les dimensions donnent à l'image représentée quelque chose de secret, puisque bien peu sont dans le cas de voir et d'interpréter un sujet ainsi réduit. A cette série de pierres gravées vient s'ajouter un autre exemplaire; c'est un jaspe vert du ive ou du ve siècle, sur lequel nous voyons le Christ en croix, nimbé et vêtu d'une longue tunique [16]. De chaque côté du crucifié, un petit personnage; l'un d'eux brandit un bâton, c'est évidemment le soldat qui perce le côté du Christ [17] (fig. 3374).



3374. — Jaspe vert.

D'après J. H. Middleton, *The Lewis collection of gems and rings of Corpus Christi College*, 1892, p. 84.

Il est assurément digne de remarque que les seules représentations connues jusqu'à ce moment de la crucifixion, pendant la période des premiers siècles, sont toutes sur des gemmes; nous serions disposés à croire que, parmi les fidèles, certains, ne pouvant satisfaire leur dévotion devant les peintures ou les bas-reliefs qui n'abordaient pas encore ce sujet, se procuraient une pierre gravée qu'ils pouvaient toujours avoir sur eux et regarder à leur gré afin de satisfaire leur piété.

Il semble cependant que, dès le ive siècle, on entrevoit comme une préoccupation de ne pas figurer la croix sans aucun symbole; les pierreries qui ornent l'immense croix de la mosaïque de Sainte-Pudentienne ont pu n'être pas du goût de tous les fidèles; à Nole,

[1] *Code théodosien*, l. IX, tit. xviii, lex 1. — [2] *Code théodosien*, l. IX, tit. xviii. lex 1; l. IX, tit. xv, lex 1. — [3] L'opinion de A. Zestermann, *Die bildliche Darstellung d. Kreuzes und Kreuzigung Jesu Christi*, in-8°, Leipzig, 1867-1868, part. II, p. 11, que le texte d'Aurelius Victor a été interpolé par un chrétien, est insoutenable. — [4] Ammien Marcellin, XIV, ix, 8. — [5] Il y avait double irrégularité, puisque les personnages du rang des Apollinaire devaient échapper à un genre de supplice réservé aux esclaves. — [6] S. Augustin, *Enarratio in ps. XXXVI*, sermo ii, 4, *P. L.*, t. xxxvi, col. 366; sur le supplice de la croix en Afrique, cf. *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1907, p. 69. — [7] Libanius, *Orat.*, xix, 37, *Opera*, édit. Förster, t. ii, p. 402. En cette même année 387, il parle de la croix qu'il compare à tous les instruments de supplice en usage de son temps et il ne nomme pas encore la *furca*. — [8] *Sent.*, V, xxii, 1. — [9] *Digeste*, l. XLVIII, tit. xix. — [10] Cujas, *Observationes*, xvi, 1, dans *Opera*, Neapoli, 1758, t. iii, p. 457. — [11] S. Jérôme, *Epist.*, xxii, 15. — [12] Ps.-Augustin, *Serm.*, ccxlix, 4. — [13] *Vita S. Cæsaris Arelatensis*, i, 11. — [14] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1863, p. 31; voir *Dictionn.*, t. iii, au mot Cyriaque. — [15] Feuardent, dans la *Revue de numismatique*, 1856, p. 247 sq.; 1857, p. 195, publie une pièce trouvée à Voiron (Isère) : la louve allaite Romulus et Rémus, et, au-dessus du groupe, la croix; c'est comme dans le diptyque de Rambona. — [16] J. H. Middleton, *The Lewis collection of gems and rings in the possession of Corpus Christi College, Cambridge*, in-8°, London, 1892, p. 84, n. 1. — [17] Ancion et Bormans, *Quel fut le côté du Sauveur qui fut percé d'une lance*, dans *Journal historique et littéraire*, Liége, 1857-1858, t. xxiv, p. 83-84, 126-134, 175-179.

saint Paulin fait représenter dans sa basilique la main divine perçant la nue et tenant une couronne glorieuse au-dessus de la croix; à Ravenne, au mausolée de Galla Placidia, le bon pasteur est assis et tient à la main une croix haute, mince et semblable à un sceptre; enfin, on en vient à figurer un agneau sur la croix [1].

Les sarcophages des IVe et Ve siècles s'ingénient eux aussi à dissimuler le crucifié, tout en représentant la croix. Le temps de l'imagerie de l'Ancien Testament est décidément passé, on veut des scènes plus larges, des cycles historiques et la passion du Christ en est un; mais dans ce cycle on écarte encore une scène : la crucifixion. La cassette d'ivoire de Brescia [2] nous montre, sur son couvercle, le cycle de la Passion : le Christ au jardin des Oliviers, l'arrestation du Christ, le reniement de Pierre, la comparution du Christ devant Caïphe et devant Pilate, et c'est tout : la crucifixion est omise. Les sarcophages imitent cette réserve Sur un fragment conservé au musée de Latran, le *labarum* — croix en forme de *tau* et couverte d'un voile—apparaît surmonté de deux oiseaux, une colombe et un phénix, symbole de la résurrection [3]. Et ainsi l'artiste a esquivé le crucifiement, tout en le suggérant par la représentation de la croix et l'évocation de la résurrection. Sur un sarcophage du même musée, on voit le Christ devant Pilate, le couronnement d'épines, le portement de croix et, au centre, sous un portique au fronton arrondi, se dresse une croix grecque sur la traverse de laquelle perchent deux colombes : à la place du Rédempteur, on voit le chrisme dans une couronne de lauriers; au pied de la croix, deux soldats endormis [4]. Cette manière de combiner la crucifixion et la résurrection dans une même scène symbolique paraît avoir joui d'une grande faveur dans les ateliers de sculpteurs chrétiens du IVe et du Ve siècle, car on la retrouve sur plusieurs sarcophages gallo-romains avec quelques variantes. La croix est en général couverte de pierreries et c'est un aigle qui tient dans ses serres la couronne de lauriers à lemnisques flottantes au milieu de laquelle se détache le monogramme [5]. Il ne semble pas que, de longtemps, les artistes chrétiens aient conçu une autre manière de représenter la crucifixion [6].

A défaut de monuments, peut-être avons-nous cependant une attestation relativement à un monument disparu. Dans le *Dittochæon*, Prudence décrit une succession de scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament et ses vers étaient, suivant un usage très répandu, destinés à être tracés sous chaque image qui décorait les murs d'une église [7] :

Passio Salvatoris.
Trajectus per utrumque latus, laticem atque cruorem
Christus agit. Sanguis victoria : lympha lavacrum est.
Tunc duo discordant crucibus hinc inde latrones
Contiguis : negat ille Deum, fert iste coronam.

Ce texte ne nous paraît pas pouvoir être révoqué en doute et il n'est guère douteux, selon nous, que ces vers s'appliquaient à une destination précise, c'est-à-dire à un tableau, soit en peinture, soit en mosaïque, décorant une basilique en Espagne au IVe siècle.

3375-3376. — Jésus portant sa croix et Jésus crucifié. Ivoire du British Museum.
D'après une photographie dans Dalton, *Catalogue of early christian antiquities*, 1901, pl. VI.

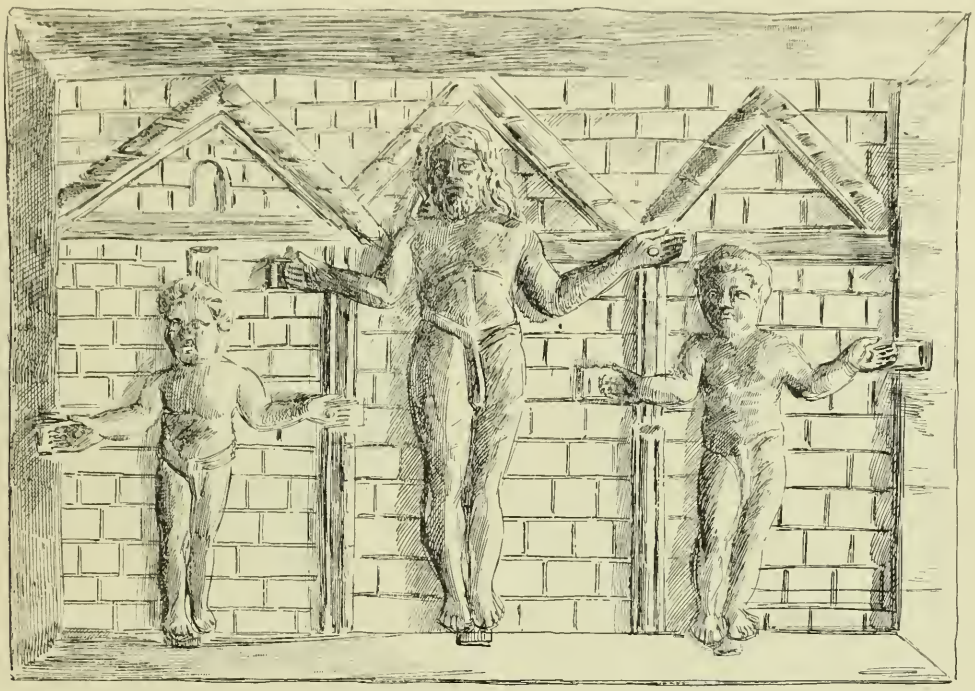
Dès le début du Ve siècle, nous voyons le Christ portant sa croix et le Christ étendu sur la croix sur deux ivoires du Musée Britannique [8]. Peu préoccupé de logique, le tabletier a représenté (fig. 3375) le Christ portant une croix latine et crucifié sur une croix en forme de *tau*. Jésus est entièrement nu, sauf le *subligaculum*; il est jeune et imberbe, les pieds joints, mais non cloués; à gauche, un personnage le perce de sa lance; à droite, la vierge Marie et saint Jean assistent au drame, tandis que Judas meurt suspendu à un arbre, son trésor gisant à ses pieds. Ces ivoires appartiennent à une série de quatre pièces travaillées avec talent et

[1] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 896, fig. 210. — [2] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1145, fig. 1624. — [3] O. Marucchi, *Un nuovo frammento di sarcofago cristiano*, dans *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1898, t. IV, p. 24, pl. I. — [4] O. Marucchi, *I monumenti del museo cristiano Pio-Lateranense*, in-fol., Roma, 1911, pl. XXVI, I; XXVIII, 6. — [5] E. Le Blant, *Sarcophages chrétiens de la Gaule*, p. 8 : sarcophage de saint Flat près Maintenon; n. 213, celui dit de saint Sidoine dans l'église de Saint-Maximin; n. 15, celui de saint Drausin à Notre-Dame de Soissons; enfin, à Apt, n. 201, le Christ est entouré de saints et porte une longue croix. — [6] L. Bréhier, *Les origines du crucifix dans l'art religieux*, 1904, p. 27. — [7] Prudence, *Dittochæon*, XLII, *P. L.*, t. LX, col. 108. — [8] O.M. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities*, 1901, p. 49, n. 291, pl. VI; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa*, Prato, 1873-1880, t. VI, pl. 446, fig. 1-4; Bohmuld de Fleury, *L'Évangile, études iconographiques et archéologiques*, Tours, 1873, t. II, pl. 86, fig. 1; pl. 87, fig. 2; pl. 92, fig. 3; pl. 96, fig. 2; Kraus, *Geschichte der christl. Kunst*, Fribourg-en-Brisgau, 1896-1900, t. I, p. 174, 505-506; A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 435-439. Le panneau du crucifiement a été reproduit beaucoup plus souvent que les autres à raison de son importance.

interprétant avec originalité le thème de la Passion (fig. 3376). Au-dessus de la tête du Christ, on lit ces mots : REX IVD(*eorum*).

Un monument capital pour l'histoire du crucifix et de ses représentations, c'est le panneau de la porte de l'église Sainte-Sabine à Rome. Cette porte, en bois de cyprès, se compose de deux battants qui contiennent dix petits panneaux mesurant 0m35 de largeur sur 0m23 de hauteur, et huit grands panneaux ayant la même largeur sur 0m80 de hauteur. Longtemps méconnu, ce monument a été attribué à diverses époques, enfin, il semble admis aujourd'hui pour de solides raisons qu'il appartient au VIe, quelques-uns ont même parlé du Ve siècle [1].

Le premier panneau, dans l'angle supérieur de gauche, nous montre le Christ en croix entre les deux larrons. Ce panneau est fort mal éclairé; de là vient qu'on a cru y voir les trois Hébreux dans la fournaise. Voici la scène : les trois figures, debout et vues de face, se détachent sur un mur plaqué de trois frontons figurant la ville de Jérusalem. Les deux larrons sont de moindre taille que le Christ, ils ont l'aspect jeune, presque enfantin, leurs mains sont ouvertes et paraissent fixées sur la croix, bien qu'on n'aperçoive que les extrémités de l'instrument de leur supplice. Le Christ a les bras étendus horizontalement, il est barbu et porte une longue chevelure ondulée; sa tête, lourde et grossière, est privée du nimbe. Les trois figures sont entièrement nues, sauf une ceinture sur les reins; les pieds touchent terre et ne sont pas fixés par des clous, les mains sont cloués. Le fond de briques avec ses trois frontons, dont un seul est pourvu d'une fenêtre, représente-t-il le mur d'enceinte de Jérusalem, pour se conformer au récit évangélique qui nous dit que le crucifiement eut lieu hors de la ville ? c'est possible (fig. 3377).



3377. — Crucifixion de Sainte-Sabine. D'après Grisar, *Analecta romana*, 1899, t. I, pl. IX, n. 1.

Le sculpteur n'était qu'un médiocre ébéniste et il a dû se trouver souvent embarrassé. Ainsi il a fait dépasser les extrémités des croix au delà des doigts du Christ et des larrons; à ces deux-ci seulement, il a figuré la croix au-dessus de la tête, et il a dû entamer son cadre pour loger deux mains des larrons et le *suppedaneum* de leurs deux croix. Point de nimbe au Christ. Tout cela est grossièrement et rudement en-

[1] Mamachi, *Annales ordinis prædicatorum*, in-4°, Romæ, 1756, t. I, p. 569 sq.; Odescalchi, Visconti, etc., dans *Giornale arcadico*, 1836, t. IV, p. 363, 365; Séroux d'Agincourt, *Hist. de la décad. de l'art*, sommaire, p. 346; texte, t. II, p. 182; *Sculpture*, pl. XXII; *Beschreibung der Stadt Rom*, t. III, part. 1, p. 415; Burckhardt, *Cicerone*, 1869, p. 557; Schnaase, *Geschichte der bildenden Kunst*, t. VII, p. 251, note 1-2; Crowe and Cavalcaselle *A history of painting of Italy*, t. I; Dobbert, *Ueber den Styl Niccolo Pisano's*, in-8°, München, 1873, p. 87, note 100; De Rossi, *Musaici cristiani delle chiese di Roma*, fasc. 3, note 5; N. Kondakoff, *Les sculptures de la porte de Sainte-Sabine à Rome*, dans *Revue archéol.*, 1877, p. 361-372; J. Berthier, *La porte de Sainte-Sabine à Rome. Étude archéologique*, in-8°, Fribourg, 1892; A. Bertram, *Die Thüren von St-Sabina in Rom, das Vorbild der Bernwards-Thüren am Dom zu Hildesheim*, in-8°, Freiburg, 1892; A. Ehrhard, *Die altchristliche Prachtthüre der Basilika St-Sabina in Rom*, dans *Katholik*, 1892, t. LXXII, p. 444 sq., 538 sq.; *Civiltà cattolica*, 1892, t. IV, p. 68-69; R. Forrer und G. A. Müller, *Kreuz und Kreuzigung Christi in ihrer Kunstentwicklung*, in-8°, Strassburg, 1894, p. 15; J. Strzygowski, *Das Berliner Moseserelief und die Thüren von St-Sabina in Rom*, dans *Jahrbuch der konigl. preussischen Kunstsammlungen*, 1893, t. XVI, p. 61-81; A. Ehrhard, *Die altchristliche Prachtthüre von S. Sabina in Rom und die Domthüre von Spalato*, dans *Ephemeris Spalatensis*, 1894, p. 9 sq.; H. Grisar, *Kreuz und Kreuzigung auf der altchristlichen Thüre von S. Sabina in Röm*, dans *Römische Quartalschrift*, 1894, p. 1-48, pl. I, en demi-grandeur de l'original; *La più antica immagine della crocifissione scolpita sulla porta di S. Sabina in Roma*, dans *Analecta romana*, in-8°, Roma, 1899, t. I, p. 427-461.

taillé, néanmoins les corps nus ne sont pas grotesques, comme les eût figurés un barbare. Le Christ et les larrons ont de lourdes charpentes pesamment revêtues de chair, sans aucune grâce, mais sans ridicule.

Très inférieur néanmoins est ce bas-relief de l'Aventin à l'ivoire du Musée Britannique (voir fig. 3375-3376). Ici, le Christ est fortement dessiné, haut élevé sur la croix, les bras complètement étendus, le visage imberbe et nimbé. De chaque côté, un soldat et le groupe de Marie et Jean. Le corps est également nu, mais la rudesse a fait place à la vigueur. Les pieds non plus ne sont pas cloués sur l'ivoire. La sculpture sur bois et celle sur ivoire sont-elles contemporaines ? C'est tout à fait probable et toutes deux appartiennent au ve siècle, et c'est là ce qui fait leur importance capitale, car, comme nous le verrons plus loin, un siècle plus tard, les Occidentaux étaient encore si peu familiarisés avec le type du crucifié nu qu'ils s'en scandalisaient. Ce réalisme s'aggravait en quelque façon par l'admission des deux voleurs; en somme, le panneau de Sainte-Sabine semblait fait à plaisir pour choquer la sensibilité et la piété des fidèles. Or ce n'était pas comme l'ivoire un objet à tenir renfermé, il était exposé aux regards de tous et sur le lieu même où se réunissaient les chrétiens.

Et malgré les répugnances, le crucifié nu continuera à être représenté, rarement, il est vrai, et sur des monuments qui n'attireront que médiocrement l'attention comme sur un boîtier de livre liturgique de Cividale [1], sur le sacramentaire de Gellone (IX siècle) [2], sur le diptyque de Rambona [3]. Pendant longtemps la faveur ira au crucifié vêtu et parfois couronné [4].

Le diptyque de Rambona conservé au musée du Vatican nous montre encore le Christ nu avec la ceinture autour des reins, mais le visage est barbu et la tête nimbée. Au-dessus de la tête, on lit sur une large banderolle : EGO SVM IHS NASAREVS et plus haut apparaît le buste du Père éternel dans un médaillon soutenu par deux anges en plein vol. Le soleil et la lune sont représentés par deux bustes, l'un masculin, l'autre féminin, et dans la partie inférieure, au pied de la croix, la louve allaitant Romulus et Rémus avec ces mots : *Romulus et Remulus a lupa nutriti* [5].

Dom Ruinart nous a gardé le souvenir d'un crucifix découvert en 1613, dans les circonstances suivantes : *Ea casu contigit, quippe cum die parasceves arenu e claustro egereretur juxta portam, qua inde ad dormitorium et ecclesiam aditus patet, inventi sunt tumuli duo lapidei, quorum unus hominis corpus, alter feminæ, ut putatur, continebat : isti nulla inscriptio, priori vero hæc inerat lapidi superposito extrinsecus insculpta litteris romanis, sed inæqualibus compendii causa, et aliis ex aliis enascentibus, ipsisque conjunctis, quales hinc effingere non sinunt typi, sed hæc verba efformabant* :

TEMPORE NVLLO VOLO HINC
TOLLANTVR OZZA HILPERICI

Intus vero in aversa lapidis parte, eadem precabatur sepultus; similibus litteris, sed nimia solummodo depictis :

PRECOR EGO ILPERICVS NON
AVFERANTVR HINC OZZA MEA

Lapides sepulcrorum vulgares erant, formaque eorum communis. Pedes erant Orienti obversi sicut et in cæteris omnibus tumulis, qui passim effodiuntur. Capita multo plus quam pedes elevata erant. In Hilperici tumulo simul cum ossibus, quibusque suo loco rite dispositis, inventa est lampas ænea parvula, nuci magnitudine æquatis; tum crux medii circiter palmi item ænea, in qua Christi pendentis imago affixa erat [6].

3378. — Ampoule du trésor de Monza.
D'après une photographie.

Les ampoules du trésor de Monza nous fournissent un témoignage précieux : sur l'une d'elles [7], la croix du Christ est vide entre celles des deux larrons, sur lesquelles sont étendus les suppliciés; deux suppliants sont agenouillés, la Vierge et saint Jean sont debout au pied de la croix. Mais une autre ampoule de Monza nous montre le Christ en croix entre les larrons (fig. 3378) (vers l'an 600). Au même trésor de Monza, on conserve un *encolpium* de cristal de roche offert par saint Grégoire à la reine Théodelinde; le cristal recouvre une feuille d'or sur laquelle est niellée une image du Christ en croix, vêtu d'une tunique tombant jusqu'aux pieds qui sont nus; deux figures exiguës représentant la Vierge et saint Jean sont dessinées sur la barre transversale de la croix [8]

[1] G. Schönermark, *Der Kruzifixus in der bildenden Kunst*, in-8°, Strassburg, 1908, fig. 16; cet ivoire est de la moitié du VIIIe siècle. — [2] M. Engels, *Die Kreuzigung Christi in der bildenden Kunst*, in-8°, Luxembourg, 1899, pl. 18 fig. 56. — [3] G. Schönermark, *op. cit.*, fig. 47. — [4] *Ibid.*, fig. 44, 45; E. Wuscher-Becchi, *Der Crucifixus in der Tunica manicata*, dans *Römische Quartalschrift*, 1901, t. XV, p. 291-295, pl. III; croix de Marbourg de Brunswick, de Lucques, d'Emmerich; enfin on arrivera au crucifix de sainte Willingstorte. — A. Gori, *Thesaur. veter. diptychorum*, in-fol., Florentiæ, 1759, p. 203; A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1902, t. II p. 175, fig. 415. — [5] Th. Ruinart, *De regali abbatia sancti Germani a Pratis propè Parisius*, dans l'édition des Œuvres de Grégoire de Tours, p. 1380; *P. L.*, t. LXXI, col. 1194-1195. Il ne peut être un seul instant question du roi Childéric à propos de cette tombe. — [7] On pourrait dire sur plusieurs (fig. 457, 458, 459), mais c'est un type unique. — [8] Frisi, *Memorie storiche di Monza*, t. I, p. 32, pl. VII, n. 1; Garrucci, *Storia dell'arte italiana*, t. IV, pl. 433, n. 2; G. Schönermark, *Der Kruzifixus in der bildenden Kunst*, in-8°, Strassburg, 1908, p. 30-32, fig. 38; pour le titre ICX, pour Marie IΔE O YC CΔ (ἰδοὺ ὁ υἱός σου), pour saint Jean IΔΔ HMP CΔ (ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου); Grimouard de Saint-Laurent, *Iconographie de la croix et du crucifix*, dans *Annales archéologiques*, 1869, t. XXVI, p. 137-151, pl.

(fig. 3379); un autre *encolpium*, à Monza, représente également la crucifixion. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1744, fig. 462.

Nous venons de voir en Espagne une basilique du IVe siècle dont la décoration comportait parmi d'autres peintures la scène du crucifiement. Et puisqu'on a mis en doute que les vers de Prudence fussent destinés à une basilique réelle, ne suffit-il pas de remarquer que, réelle ou imaginaire, le poète, ayant à composer les légendes d'un cycle sur le modèle de ceux qui décoraient les basiliques, fait une place au crucifiement. S'il avait été entendu que cette scène était régulièrement omise, Prudence se fût gardé de la mentionner. Au VIe siècle, le goût des cycles de scènes évangéliques durait encore et peut-être faut-il mentionner la décoration de l'église de Notre-Dame des Blakhernes à Constantinople, bâtie vers le milieu du Ve siècle. Au témoignage de la *Vita Stephani junioris*, ces peintures représentaient « l'incarnation, les miracles de Jésus et ses actions jusqu'à l'ascension et à la descente du Saint-Esprit [1]. » Il est question de ces peintures à l'occasion de leur badigeon en 769 par ordre de Constantin Copronyme; appartenaient-elles à la décoration primitive et contemporaine de la construction de l'église, c'est ce qu'on n'a aucun moyen de décider [2]. Nous avons un autre exemple notable dans une description de la basilique de Gaza par le rhéteur Choricius (527-565). La décoration en mosaïques comportait, entre autres sujets représentés, la comparution du Christ devant Pilate, la crucifixion, la résurrection : « Après avoir accablé le Christ d'insultes qui retombaient sur eux-mêmes (car on ne peut insulter un Dieu), ils finirent par lui infliger la plus honteuse de toutes les morts, entre deux voleurs [3]. »

3379. — Crucifix du trésor de Monza.
D'après une photographie.

On s'attendrait à trouver la crucifixion sur les cycles en mosaïque qui décorent les anciennes basiliques de Rome et de Ravenne, sur les carreaux estampés d'Afrique, sur les fresques d'époque tardive peintes dans les catacombes, mais aucun vestige, pas le moindre indice n'en a été retrouvé. Dans une certaine mesure, on peut assimiler aux cycles monumentaux les séries de miniatures des manuscrits, mais ici encore c'est une déception; ni l'évangéliaire de Rossano, ni celui de Sinope, tous deux mutilés, ne nous ont rien appris. Par contre, nous trouvons une miniature remarquable dans l'évangéliaire syriaque de Rabula [4], daté de l'année 586. Le peintre a figuré la crucifixion et la résurrection sur une même page (fig. 3380). Sur le devant d'un passage formé de deux montagnes, le mont Gareb et le mont Agra, le Christ est crucifié entre les deux larrons. Il a les yeux ouverts et penche à droite sa tête entourée du nimbe; il a la barbe et les cheveux longs, l'attitude et la physionomie expriment tous les caractères de la souffrance. Les bras nus sont étendus horizontalement, mais le corps est couvert jusqu'aux pieds d'une longue tunique (*colobium*) de pourpre, ornée de bandes d'or. Les pieds et les mains sont fixés par des clous et la croix est plus élevée que celle des deux larrons, cloués eux aussi nus, avec simplement une ceinture autour des reins : à la droite du Christ, le bon larron tourne la tête vers lui; à ses pieds, saint Jean et la Vierge, vêtue de longs voiles et la tête nimbée, laissent éclater leur douleur, ainsi que les saintes femmes qui leur font face, à gauche, du côté du mauvais larron. De plus, deux personnages apparaissent auprès du Sauveur. A sa droite, le centurion Longin (le nom est écrit au-dessus de sa tête), vêtu d'habits courts, l'épée au côté, lui perce le flanc avec une lance; à sa gauche, un juif, en long habit, lui présente d'une main l'éponge et tient de l'autre le seau rempli de fiel. Devant eux, trois soldats assis par terre tirent au sort la robe sans couture. Enfin, à droite et à gauche du Christ apparaissent le soleil et la lune, dont la place s'explique par les troubles astronomiques qui accompagnèrent la mort de Jésus.

On ne saurait trop insister sur cette miniature dont l'importance se révèle dans ce fait que désormais les artistes chrétiens se conformeront de plus ou moins près à cette représentation, mais s'en inspireront toujours [5]. « Elle est la manifestation d'un véritable changement dans les principes de l'iconographie religieuse; par sa reproduction exacte et même minutieuse de la réalité, par le contraste violent qu'elle exprime entre la brutalité des trois soldats accroupis sous la croix et la douleur des autres personnages, elle est la première représentation vraie de la crucifixion qui apparaisse dans l'art chrétien. La réalité va désormais remplacer le symbole et l'idée du triomphe faire place à la peinture de la souffrance [6]. »

Cette miniature est exécutée sur parchemin, c'est plutôt une ébauche qu'un travail minutieux, suivant le sens qu'on attache ordinairement à ce mot de miniature. L'auteur, confiné dans un monastère d'Arménie, n'avait sans doute ni le talent ni les ressources

[1] *Vita Stephani junioris*, dans *Analect. græc.*, Parisiis, 1688, t. I, p. 453 sq. — [2] Du Cange, *Constantinopolis christiana*, édit. Paris, lib. IV, p. 83 sq. — [3] Choricius de Gaza, *Orat. in Marcian.*, édit. Boissonnade, p. 98; cf. C. Bayet, *Recherches pour servir à l'histoire de la peinture et de la sculpture en Orient avant la querelle des iconoclastes*, in-8°, Paris, 1879, p. 71 — [4] Ce manuscrit provient du monastère de Saint-Jean de Zagba, en Mésopotamie, il est conservé à Florence, Bibl. Laurent, *cod. Syr. 56.* — [5] Comme le ms. de Rabula n'est à Florence que depuis le XVe siècle, il est clair que ce n'est pas dans les montagnes de la Mésopotamie que les artistes sont allés s'inspirer de ce type, mais on ne peut guère se soustraire à la pensée que ce type aura été répandu et vulgarisé de proche en proche par Byzance et ses débouchés ordinaires. — [6] L. Bréhier, *Les origines du crucifix dans l'art religieux*, 1904, p. 34-35; Assemani, *Biblioth. inedit. cod. mss. orient. catal.*, p. 3, pl. XXII; Séroux d'Agincourt, *Hist. de la décad. de l'art : Peinture*, pl. XXVII, n. 5; Gori, *Thesaur. diptych.*, t. III, p. 159; Borgia, *De cruce Vetiterna*, in-4°, Romæ, 1780, p. 134; Kugler, *Geschichte der Malerei*, t. I, p. 51; Cahier, *Mélanges d'archéologie*, t. I, p. 208.

dont disposaient les artistes établis à Constantinople, cependant on ne peut refuser à son travail un certain mérite, une tendance vers l'observation directe de la nature. Dans l'original, la miniature entière mesure

Somme toute, l'antiquité chrétienne s'est montrée peu inventive pour la représentation du crucifiement; elle n'a eu que deux types de rechange, suivant que la scène se passe devant un mur ou devant un paysage

3380. — Crucifixion d'après l'Évangéliaire de Rabula. D'après J. Labarte, *Hist. des arts indust.* Album, 1864, t. II, pl. LXXX.

en hauteur vingt-six centimètres, non compris la bordure d'encadrement d'un centimètre, composée de petits cubes offrant une dégradation de couleur du clair au sombre dans les teintes brune et bleuté [1].

figuré par les deux collines qui flanquent le Golgotha. Ces deux types sont anciens, celui de la muraille, qui s'inspire peut-être des circonstances historiques [2], paraît le plus ancien des deux, c'est celui de Sainte-

[1] J. Labarte, *Histoire des arts industriels au moyen âge et à l'époque de la Renaissance. Album*, in-4°, Paris, 1864, t. II, pl. LXXX, fol. 5; H. Forrer und A. Müller, *Kreuz und Kreuzigung Christi*, in-8°, Strassburg, 1894, p. 220, pl. III, n. 6; A. de Waal, *Das Kleid des Herrn*, in-8°, Freiburg, 1891, pl. I, n. 1; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. III, p. 61; pl. 139, n. 1. — [2] Hebr., XIII, 12 : ἔξω τῆς πύλης; les exécutions avaient lieu hors de l'enceinte des villes.

Sabine. On partira de là, pour aboutir, suivant la pente ordinaire, à tout autre chose; le fond sera supprimé et remplacé par une teinte unie et sombre, comme à Sainte-Marie-Antique, mais c'est alors une nouveauté, puisqu'à Saint-Valentin on a encore songé à figurer le mur d'enceinte servant de fond. Ce développement se fait dans un sens mystique. Peu à peu on précise. Ainsi, à Sainte-Sabine les deux larrons sont semblables, l'un plus grand, l'autre moins, mais n'est-ce pas maladresse involontaire[1] ? Le Christ a une tendance à tourner la tête à droite, ce qu'on peut observer déjà sur l'intaille du Musée Britannique (fig. 3357) et sur le crucifix blasphématoire du Palatin (fig. 3359), tandis que sur l'ivoire du Musée Britannique la tête est de face (fig. 3376). Cet ivoire est en outre le seul monument ancien qui montre le Christ percé du côté du cœur, mais au lieu d'un soldat romain, on y voit un juif armé d'un couteau [2] et reconnaissable à son bonnet, tandis que, sur l'évangéliaire de Rabula, c'est bien le légionnaire qui commence à prendre son nom de Longinus. Celui-ci perce le côté d'où s'échappe un flot de sang; ce n'est que bien plus tard, sur la crucifixion de *Sancta Maria Antiqua*, qu'on aura l'idée de figurer, suivant la distinction du texte évangélique, un double filet blanc et rouge, l'eau et le sang. Plus réaliste, Rabula fait couler le sang sur la chair du crucifié épuisé et exsangue, tandis qu'à *Santa Maria Antiqua* on voit le flot jaillir dans la direction de Longin. De tout cela il ressort quelque incertitude. Le goût de la symétrie appelle la présence du soldat porte-éponge. Au xe siècle, l'Apocalypse de Girone présente une miniature de la crucifixion avec les noms des larrons, Gestas et Limas (ailleurs on trouve Dismas), et les noms des deux soldats, Longinus et Steaton[3]. Cette même Apocalypse de Girone témoigne d'un fait digne d'être relevé. Il tient du ms. de Rabula la tradition du soleil et de la lune de chaque côté de la croix, mais il en a perdu la signification, et ayant écrit à côté du soleil : *sol obscuratur*, il ne trouve rien pour la lune.

Au lieu de l'énorme disproportion qui règne entre les trois crucifiés sur le panneau de la porte de Sainte-Sabine, nous les voyons tous trois de même taille sur la miniature de Rabula [4]. Marie, Jean et les saintes femmes sont plus petits de toute la tête que le porte-lance et le porte-éponge. Tout ceci, à la rigueur, peut passer pour du réalisme, tandis que sur la fresque de *Sancta Maria Antiqua* le réalisme est remplacé par le symbolisme [5]. Dès lors nul souci de perspective et de réalisme. Le Christ au premier plan, Marie et Jean au second plan, les soldats au troisième plan réduits à une taille presque moitié moindre. Jésus vit encore au moment du coup de lance, contrairement à ce que nous apprend l'Évangile [6], il a repris les bras horizontaux tels que sur l'ivoire du Musée Britannique et sur la miniature de Rabula. Celui-ci n'a guère eu que le souci de la symétrie qui contrarie un peu, par son trop exact balancement des masses, l'impression de la vie; le Christ et sa mère sont seuls nimbés [7]. La croix est toute rude, de simple bois, sans ornements, avec la planchette du titre au sommet. Le *suppedaneum* est esquissé sur la sculpture de Sainte-Sabine, omis sur la miniature de Rabula et sur les crucifixions romaines du viiie au ixe siècle; par contre, on le voit dans la miniature du ms. byzantin *510* de la Bibl. nat. de Paris [8], dans les psautiers de Chloudow et du Mont-Athos [9], et plus tard dans le ms. Syriaque *Q U. 66*, fol. 254 vo, de la Bibl. de Berlin [10].

Dans la catacombe de Saint-Valentin, les deux soldats sont supprimés [11]; on ne voit que Jésus, Marie et Jean; dans la mosaïque de l'oratoire de Jean VII, un fragment nous a conservé Marie et Longin [12], et la ressemblance est réelle entre ce type et celui de *Sancta Maria Antiqua;* enfin dans l'église basse des Saints-Jean-et-Paul quelques modifications, (notamment la Vierge qui est soutenue par une femme), les deux montagnes de Rabula reparaissent sous l'aspect d'une courbe, au sommet se voient quatre anges [13].

Tel est le développement à tendance symbolique et décorative auquel donne lieu le type syrien à Rome; à Byzance, l'élément réaliste persiste plus heureusement. Un bel exemple en est fourni par la crucifixion du ms. grec *510* de Paris [13]. Le porte-éponge fait toujours réplique au centurion Longin; mais celui-ci a une pose plus mouvementée et le premier prend une attitude nouvelle qui rompt la rigueur de la symétrie, tandis que la miniature syrienne pousse ce souci de la symétrie jusqu'à représenter les bras des deux soldats levés au même niveau, particularité qui se retrouve dans toutes les images romaines du viiie siècle comme à Sainte-Marie-Antique. Mais le peintre byzantin applique ses recherches artistiques surtout aux groupements latéraux; on ne retrouve plus le groupe inerte des saintes femmes à droite de la croix; on les voit avec la Vierge à leur tête, encore dans la pose et le costume traditionnels, sortir par une porte arquée et se diriger à pas lents vers le Calvaire. Plus caractéristique encore est le groupement du côté opposé : saint Jean est représenté dans une attitude nouvelle, les mains croisées; un peu plus loin deux guerriers s'enfuient et l'un d'eux tourne la tête en arrière, mouvement qui inspirera plus tard Rubens. Le sang de la plaie du Sauveur jaillit en un trait rouge et ne se dirige pas vers la face de Longin. Le désir de rendre moins rigoureuse la symétrie du prototype lointain devient manifeste; mais l'ordonnance traditionnelle des personnages est respectée et un trait significatif montre qu'on reste en présence d'une composition imitée d'un modèle : c'est le sommet du Golgotha qui supporte le crucifié. Comme dans les crucifixions romaines du viiie siècle, le miniaturiste byzantin du ixe développe sa composition sur deux plans distincts et l'isolement du crucifié est ici particulièrement prononcé. La croix même est plus grande que ne le comportait la donnée; elle est placée en dehors du

[1] Dans l'évangile de Nicodème, le bon larron est à droite. *Evangelia apocrypha*, édit. Tischendorf, in-8o, Lipsiæ, 1876, p. 362 et var. n. 2.—[2] L'objet a été brisé, mais à en juger par la direction du geste, il est impossible que celui qui le fait manie une lance.—[3] Celui-ci reçoit le nom de Steaton, ou Stefaton ou encore Calpurnius.—[4] Si la croix centrale domine les deux autres, c'est afin de permettre l'enchevêtrement des bras grâce auquel on gagne de la place. — [5] Et ce symbolisme ira s'aggravant sans cesse au point qu'entre le xiie et le xiiie siècle les couleurs du soleil et de la lune figurant l'éclat rutilant et la lumière blafarde seront données à l'Église, de rose vêtue, et à la Synagogue, habillée de bleu. — [6] La plus ancienne image du crucifié avec les yeux fermés est du xe siècle, ms. lat., *Plut.* xvii, 3, à Florence. De Grüneisen, *Sainte-Marie-Antique*, p. 336, fig. 276. — [7] Saint Jean et les saintes femmes l'attendront longtemps encore; le Christ, à partir du viiie siècle, aura le nimbe crucifère. — [8] W. de Grüneisen, *op. cit.*, p. 333, fig. 275, miniature du ixe siècle. — [9] *Ibid.*, p. 333, fig. 278, miniature du ixe siècle. — [10] *Ibid.*, p. 335, fig. 279; cf. R. Förrer, *Byzantinische Leiden-textilien aus Achmin-Panopolis*, pl. xvii. — [11] W. de Grüneisen, *op. cit.*, p. 330, fig. 271, 272, d'après le ms. Vatic. lat. *5409*, p. 37, et d'après Bosio, pl. lxi, le personnage de saint Jean; la partie droite de la composition a disparu, coupée par l'entrée. Voir, sur cette composition, W. de Grüneisen, *op. cit.*, p. 331. — [12] W. de Grüneisen, *op. cit.*, p. 285, fig. 231, 231 *a*; pl. lxvi, p. 331-332, fig. 273. — [13] W. de Grüneisen, *op. cit.*, p. 332, fig. 274; Le même, *La piccola Icona bizantina del museo russo Alessandro III a Pietroburgo e le prime tendenze del tragico nella iconografia della crocifissione*, dans *Rassegna d'arte*, Milano, 1904, fasc. 9. — [14] Bibl. nat. Paris, *gr. 510*, ixe siècle.

cadre et le pied avec le rocher du Golgotha envahit la partie inférieure [1].

XII. Origine orientale. — Parmi les monuments que nous venons d'étudier et d'énumérer, une importante série nous vient d'Orient et, pour mieux préciser, de Syrie, notamment la peinture mentionnée par Choricius et l'évangéliaire de Rabula, puis encore les ampoules et peut-être aussi les croix du trésor de Monza. C'est d'Orient que semblent nous venir les intailles et quelques autres monuments, reste à savoir comment ils ont été accueillis en Occident. Un crucifix comme celui trouvé dans la tombe d'un nommé Childéric à Saint-Germain-des-Prés peut tout au plus nous faire connaître la dévotion de son propriétaire; heureusement, nous n'en sommes pas réduits là [2]. Vers 593, dans son opuscule intitulé *De gloria martyrum* (chap. xxii), Grégoire de Tours raconte qu'à Narbonne, dans l'église de Saint-Genès, on voyait une peinture « montrant Notre-Seigneur, le corps entouré d'un voile et étendu sur la croix, « *quæ Dominum nostrum quasi præcinctum linteo indicat crucifixum.* Elle était exposée librement aux yeux de tous, *dum assidue cerneretur a populis.* Mais un prêtre nommé Basile eut un songe dans lequel la figure crucifiée lui apparut. « Vous êtes tous couverts de costumes divers, lui dit-elle, et vous me considérez sans cesse dans ma nudité. Va et couvre-moi au plus tôt d'un vêtement. » L'apparition se renouvela une seconde fois, enfin une troisième fois l'image roua de coups le prêtre et le menaça d'une prompte mort s'il ne faisait couvrir le crucifié d'un voile. Basile raconta l'aventure à son évêque, qui ordonna de tendre une étoffe devant la peinture. « Et maintenant, ajoute Grégoire, on ne peut voir la peinture que couverte. Si l'on soulève un peu le voile pour permettre de la contempler, on le laisse retomber bientôt, pour qu'elle ne soit pas vue découverte... » *Et sic obtecta nunc pictura suspicitur. Nam et si parumper delegatur ad contemplandum, mox demisso velo contegitur, ne detecta cernatur.*

Ainsi donc, à la fin du vi^e siècle la représentation du Christ en croix paraissait en Gaule chose nouvelle et anormale. La nudité du crucifié faisait scandale, nudité que nous voyons sur les intailles, sur l'ivoire du Musée Britannique, sur le panneau de Sainte-Sabine, mais qui a disparu sur l'évangéliaire de Rabula. Cette nudité ne peut donc s'expliquer que parce que ce tableau de Narbonne avait été apporté de loin ou parce que son auteur était étranger, ce qui peut être admis sans peine quand on veut bien se rappeler l'importance de la colonie d'Orientaux à Narbonne. Voir *Dictionn.*, t. iii, au mot Colonies. Il est vraisemblable que le crucifix était dû à la munificence d'un des riches marchands syriens établis à Narbonne.

Dès le vi^e siècle, dans les églises et monastères syriens, on voyait, sur l'autel, une croix et peut-être même un crucifix. On lit dans la biographie d'un moine syrien du vi^e siècle : « pendant que nous étions un dimanche à la veillée et aux prières communes, la croix tomba sur le devant de l'autel jusques à terre et se brisa [3]. » Bien que le texte ne permette pas de déterminer s'il s'agit d'une croix nue ou d'un crucifix, le fait de la présence du symbole sur l'autel est certain, et l'Orient, sur ce point, est en avance de six siècles sur l'Occident. Au début du viie siècle, un autre moine syrien nous apporte un témoignage plus décisif sur l'emploi du crucifix dans les monastères syriens. C'est cet abbé Jean du monastère de Saint-Saba, à Rome, qui prit part avec trente-sept moines orientaux aux sessions du concile de Latran, tenu en 649 contre les monothélites. Auteur du roman de Barlaam et Josaphat, il met dans leur bouche ces paroles : « Adore la figure de la croix vivifiante et vénérable à cause de celui qui y a été suspendu en sa chair pour le salut de notre race, le Christ Dieu et Sauveur du monde qui nous a donné ce symbole de sa victoire sur le démon [4]. »

Ce sont donc des artistes orientaux et peut-être des moines syriens qui ont introduit le sujet de la crucifixion dans l'art religieux et modifié ainsi le caractère de l'iconographie chrétienne. Plusieurs types se sont proposés à peu près simultanément à la vénération des fidèles, et tous ont eu leurs partisans. Le type du crucifié vêtu du *colobium*, tel que le montre le manuscrit de Rabula, a joui d'une faveur à peu près générale et a supplanté pendant un temps assez long le type du crucifié nu. Mais un tel changement n'a pu se faire au hasard et sans résistance et, suivant la remarque de M. Bréhier, comme les préoccupations des Orientaux du vi^e siècle étaient tournées surtout vers les questions théologiques, c'est peut-être de ce côté qu'il faut en chercher l'explication.

Le grand conflit dont les conciles d'Éphèse (431) et de Chalcédoine (451) marquent la période la plus intense avait abouti à la condamnation du nestorianisme et du monophysisme; mais il s'en fallut que la décision des Pères eût entraîné l'adhésion de tous, les sectes se multiplièrent, le schisme s'étendit, on y raisonna et on y déraisonna à perte de vue pour aboutir généralement à altérer la réalité du sacrifice du Calvaire. Le même écueil qui avait jadis arrêté beaucoup de païens, l'incompatibilité apparente entre la divinité et la crucifixion, se reproduisait sous une forme plus subtile. Afin de ne pas crucifier l'homme-Dieu, ce qui impliquait la reconnaissance de l'union des deux natures en une seule personne, et ne pouvant pas crucifier Dieu, les monophysites d'Égypte et de Syrie écartèrent du crucifix la figure humaine et se contentèrent de la croix nue ou ornée. Les sculptures des écoles syriennes, les peintures et sculptures, même les tissus des ateliers coptes — sauf à Akhmîn — nous montrent ce souci persistant d'écarter la personne du crucifié. Et l'influence de ces écoles orientales s'étendant jusqu'en Occident, à Rome, à Ravenne, en Gaule, nous rencontrons des groupes d'œuvres d'art, les sarcophages notamment, d'où toute représentation de la figure humaine, et, à plus forte raison, toute scène religieuse est bannie.

L'introduction du crucifix dans l'art chrétien paraît avoir été justement une réaction contre cette tendance. Représenter la scène du Calvaire avec tous ses détails, c'est affirmer que le Christ a souffert réellement pour le salut des hommes, dans la nature humaine, en laquelle il s'est incarné; c'est montrer aux fidèles que ces souffrances n'ont pas été une apparence vaine, mais une douloureuse réalité. Les nestoriens, dont la doctrine insistait particulièrement sur l'humanité du Christ, se sont trouvés unis aux défenseurs de l'orthodoxie pour affirmer la vérité du sacrifice du Calvaire. Il n'y a donc rien d'impossible à ce que, parmi les plus anciens crucifix, se trouvent des monuments nestoriens [5], mais l'Église, en proclamant le dogme de l'Incarnation, était amenée, par la force des choses, à accepter le motif d'art religieux qui était, aux yeux des fidèles, la vivante affirmation de ce dogme. Il est donc facile de voir dans quels

[1] W. de Grüneisen, *op. cit.*, p. 334. — [2] L. Bréhier, *L'introduction du crucifix en Gaule*, dans *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1903, p. 67-70; *Les origines du crucifix dans l'art religieux*, 1904, p. 31, 40-42; *Un problème d'iconographie religieuse. L'introduction du crucifix en Gaule au VIe siècle*, dans *Revue d'Auvergne*, 1903, t. xx, p. 241-253. — [3] A. Baumstark, *Altarkreuze in nestorianischen Kloster des VI Jahrhunderts*, dans *Römische Quartalschrift*, t. xiv, p. 70. — [4] Zotenberg, *Notice sur le texte et les versions orientales de Barlaam et Joasaph*, dans *Notices et extraits des manuscrits*, 1889, t. xxviii, part. I. — [5] Baumstark, *Altarkreuze in nestorianischen Kloster des VI Jahrhunderts*, dans *Römische Quartalschrift*, t. xiv, p. 70.

rapports intimes se trouvent l'histoire de l'art religieux et celle des doctrines théologiques. Pendant longtemps la douleur que les souffrances du Sauveur excitait chez les fidèles empêcha les artistes de représenter la crucifixion, puis, on eut l'idée d'exprimer le triomphe du Christ sur le mal et de faire d'un instrument de supplice un monument de victoire; enfin, lorsqu'il fallut répondre à ceux qui altéraient le caractère de l'incarnation, les artistes n'hésitèrent plus à représenter les souffrances du Sauveur, sans les voiles d'aucun symbole [1]. »

XIII. En Occident. — Le sujet réaliste de la crucifixion tel qu'on venait de l'interpréter en Orient répondait aux exigences d'une grave situation. En Occident, on ne manqua pas de se scandaliser. On a vu les gens de Narbonne se voiler la face devant le crucifix d'un modèle nouveau ; on peut croire qu'ils ne furent pas seuls à s'alarmer. Jusqu'au VIIIe siècle, on trouvera en Occident des iconoclastes comme Sérénus, évêque de Marseille, et d'autres esprits mal faits qui considèrent le crucifix « comme un opprobre de la Passion et comme la parodie de la mort du Christ » et qui reprochent à ceux qui le vénèrent de nier la résurrection pour ne considérer le Sauveur que « dans ses souffrances et dans sa mort et toujours au moment de sa Passion [2]. »

Les plus célèbres monuments de Ravenne, de Rome, de Constantinople ne consentent pas à faire accueil au crucifix. A Ravenne, les basiliques de Saint-Apollinaire *in Classe*, de Saint-Vital, le baptistère des Orthodoxes, déroulent toute la symbolique de l'Ancien et du Nouveau Testament : le sacrifice de Melchisédech, le sacrifice d'Abraham sembleraient provoquer la représentation du sacrifice du Calvaire dont ils furent les figures, il n'en est rien. A Saint-Apollinaire, se dresse une croix gemmée surmontée de l'inscription : IXΘOYΣ et accostée de l'A et ω ; au pied, on lit : SALVS MVNDI et trois agneaux. A la croisée se voit un buste minuscule du Christ, première et timide concession aux innovations apportées d'Orient. A Saint-Vital, on s'en tient à l'agneau [3], suivant l'ancienne pratique qui se maintient à Pola. A Saint-Apollinaire-Neuf, les mosaïques interprètent le cycle de la Passion, mais à condition d'exclure le crucifiement [4]; à Constantinople, dans l'immense ensemble décoratif de Sainte-Sophie, nulle part la crucifixion. A Rome, dans l'église Saint-Étienne-le-Rond, construite sous le pape Théodore Ier (642-649), nous retrouvons la croix gemmée, non plus isolée comme dans l'abside de Sainte-Pudentienne, mais surmontée d'un médaillon avec le buste du Christ et au-dessus, dans une zone étoilée, la main divine tenant une couronne [5] (fig. 3381). C'est encore à ce type que se ramène la croix de Justin II, dont nous parlons en étudiant les « croix de bénédiction » et qui nous offre au centre une image de l'agneau portant la croix (voir fig. 3411).

3381. — Abside à Saint-Étienne-le-Rond. D'après G. Schönermark, *Der Kruzifixus*, 1908, fig. 40.

En fin, comme nous devons faire un choix parmi tant de pièces curieuses, nous mentionnerons seulement, parmi les croix que l'Angleterre, l'Écosse et l'Irlande fournissent en si grand nombre, la célèbre croix de Ruthwell en Écosse (Dumfriesshire)[6], celle de Maghera (voir *Dictionn.*, t. II, fig. 2307), où nous avons un crucifiement, de même à Muredac, à Aycliffe. Voir *Dictionn.*, t. II, fig. 1691.

[1] L. Bréhier, *Les origines du crucifix dans l'art religieux*, 1904, p. 48-49. — [2] Caude de Turin, *P. L.*, t. CV, col. 461-462. Cf. Bréhier, *op. cit.*, p. 50. — [3] Voir *Dictionnaire*, t. I, au mot Agneau. Sur la colonne Saint-Marc de Venise et servant au ciborium (voir ce mot); nous avons figuré la croix avec l'agneau, t. I, fig. 210 ; voir aussi plusieurs ampoules de Monza, fig. 457-458, 459, avec la croix nue et un buste du Christ au-dessus de la croix. — [4] On passe de la montée du calvaire à la résurrection. — [5] G. Schönermark, *Der Kruzifixus in der bildenden Kunst*, in-8°, 1908, fig. 40. — [6] J. Anderson, *Scotland in the early christian times*, in-8°, 1891, t. I, p. 85, 225, 261 ; t. II, p. 134 sq. ; M. Stockes, *Early christian art in Ireland*, in-8°, 1888, p. 124 sq. ; Stephens, *Handbook of Runic monuments*, p. 124 ; A. Rimmen, *Ancient stone crosses of England*, in-8°, 1875 ; Hammerich, *Aelteste christliche Epik der Angelsachsen...aus dem dänischen übersetzt* von A. Michelsen, in-8°, 1874, p. 32 sq. ; A. Cox, dans *Academy*, 1890, n. 930, p. 153 ; Browne, *ibid.*, n. 931, p. 170 ; H. Bradley, *ibid.*, 1888, n. 833, p. 279 ; F. X. Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst*, in-8°, 1896, t. I, p. 613, fig. 479 ; Lentzner, *Das Kreuz bei den Angelsachsen*, in-8°, 1890 ; Rousseau, *La Ruthwell Cross*, dans *Ann. de la Soc. arch.*, Bruxelles, 1902, p. 53-71 ; *Rev. art. chrétien*. 1903, p. 57 ; F. E. C. Dietrich, *De cruce Ruthwellensi et de auctore [Cynewalf] versuum in illa inscriptorum qui ad Passionem Domini pertinent*, in-8°, 1865. Cf. Romilly Allen, *The early monuments of Scotland*, part. III, p. 258.

Ces croix sont nombreuses et on se l'explique sans peine en lisant dans la Vie de saint Willibald : *Sic mos est Saxoniæ gentis, quod in nonnullis nobilium bonorumque hominum prædiis non ecclesiam, sed sanctæ crucis signum dicatum cum magno honore almum, in alto erectum ad commodam diurnæ orationis sedulitatem solent habere.* La plus anciennement datée de ces croix est celle de Collingham (Yorkshire), en 651; celle de Ruthwell date de l'année 670, première année du roi Ecgfrid, fils d'Oswy (670-700), mais elle est particulièrement curieuse. Le socle et la croix sont ornés de sculptures sur lesquelles le Christ est représenté plusieurs fois. Une fois, entre autres, nous le voyons couronné d'épines, tenant un livre de la main gauche, les pieds posés sur des pores. A la croisée, l'image du crucifié est remplacée d'un côté par des motifs variés. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce rare monument et de l'étudier plus à loisir, de même que la croix de Carew (Pembrokshire); on a déjà pu voir celle de Clonmacnois (voir col. 2018). Nous mentionnons, sans pouvoir nous résigner à les figurer ici, quelques types de crucifix dont l'horreur confine à la monstruosité, et qui « ornent » le *Book of Kells* [1], l'évangéliaire de Saint-Gall [2], le ms. irlandais du VIIIe siècle de la bibliothèque de Wurzbourg [3]. Ici, on ne sait, en vérité, que dire. Sous une arcade dont les bases plongent dans la mer, un crucifix est suspendu. Sur la croix en marqueterie de petits losanges, quelque chose de hideux qui veut être une forme humaine; la tête fait le tiers du corps entier, des yeux énormes et une moustache noire avec un collier de barbe noire et une barbiche claire, les bras et le corps entier sont couverts sous une carapace de deux rangs d'écailles de poisson. Aux bras de la croix pendent, non pas l'A et ω, mais deux petites croix avec les larrons qui font assez bien figure de deux fœtus. Dans le champ, quatre êtres, soit des anges, soit des chauves-souris, soit des hannetons, en tous cas des chrysalides encore en voie de se parfaire. Sur les branches de la croix, deux oiseaux à becs de perroquets. Au pied de la croix, la Vierge nimbée et huit petites poupées à la rangette; enfin, un homme armé d'une cuiller à pot avec laquelle il s'apprête à pêcher trois poissons dans la mer.

Après de telles incongruités revenons vers des œuvres plus dignes d'attention.

Vers la fin du VIIe siècle et le début du siècle suivant, s'achève l'évolution dont nous avons marqué les principales périodes et le crucifix prend place définitivement dans les compositions décoratives et dans la formation de la piété. En 692, le concile *in Trullo*, tenu à Constantinople, promulgua, dans son canon 11e, la règle suivante : « Dans certaines peintures et images vénérables on représente le Précurseur montrant du doigt l'Agneau. Nous avons adopté cette représentation comme une image de la grâce; pour nous, c'était l'ombre de cet agneau, le Christ, notre Dieu, que la loi nous montrait. Aussi, après avoir accueilli d'abord ces figures et ces ombres comme des signes et des emblèmes, nous leur préférons aujourd'hui la grâce et la vérité, c'est-à-dire la plénitude de la loi. En conséquence, et pour que la perfection soit exposée à tous les regards, même au moyen des peintures, nous décidons qu'à l'avenir il faudra représenter dans les

3382. — Crucifix du cimetière de Saint-Valentin. D'après Marucchi, *Éléments d'archéologie*, t. II, p. 391.

images le Christ notre Dieu sous la forme humaine à la place de l'antique agneau. Il faut que nous puissions contempler toute la sublimité du Verbe à travers son humilité. Il faut que le peintre nous mène comme par la main au souvenir de Jésus vivant en chair, souffrant, mourant pour notre salut et acquérant ainsi la rédemption du monde [4]. »

Cet acte est la consécration officielle, mais pour l'Orient seulement [5], des tendances nouvelles, et, même en Orient, le crucifix est réservé à la grande persécution iconoclaste [6].

En Occident, l'Église n'imposa pas ces règles rigoureuses et la crucifixion fut adoptée dès le VIIe siècle d'une manière officielle. La seule de ces représentations existant aux catacombes se voit au cimetière Saint-Valentin [7], elle remonte probablement au pontificat de Théodore (642-649) ou d'Honorius (625-638). Le Christ était représenté vêtu de la longue tunique, *colobium*, que

[1] F. X. Kraus, *op. cit.*, t. I, p. 616, fig. 481. — [2] *Ibid.*, t. I, p. 619, fig. 484; G. Schönermark, *Der Kruzifixus*, fig. 42. — [3] G. Schönermark, *op. cit.*, fig. 43; J. Bell, *op. cit.*, pl. V; W. de Grüneisen, *Sainte-Marie-Antique*, 1911, p. 254, fig. 213; enfin les deux monstres donnés par Kraus, *op. cit.*, p. 618, fig. 482 et 483. A rappeler aussi la cassette de Werden. Cf. W. Effmann, *Kruzifixus, Christus und Engelsdarstellung am Werdener Reliquienkasten*, dans *Zeitschrift für christl. Kunst*, 1901, t. XV, p. 293-308. — [4] *Concil. Trull.*, can. 11, dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 977-979. — [5] Le pape refusa de souscrire au concile *in Trullo*. Cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, 1909, t. III, part. 1, p. 360 sq. — [6] A l'entrée du palais impérial de Constantinople, dans la Chalcé, s'élevait un crucifix fameux qui sera détruit avec une sorte de fureur en 726. G. Millet, *Les iconoclastes et la croix*, in-8°, Paris, 1910; Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. III, part. 1, p. 635-639. — [7] Bosio, *Roma sotterranea*, 1632, l. III, c. LXV, p. 581, a minutieusement décrit toutes les peintures de cette crypte; O. Marucchi, *Il cimitero e la basilica di S. Valentino e guida archeologica della via Flaminia del Campidoglio al Ponte Milvio*, in-8°, Rome, 1890, p. 48 sq., pl. III; *Éléments d'archéologie chrétienne*, t. II, *Itinéraire des catacombes*, 1903 p. 497-498; J. Wilpert, *Die Katakombengemälde und ihre alten Copien*, in-4°, 1891, pl. XVIII, p. 39; Grisar, *La più antica immagine della crocifissione scolpita sulla porta di S. Sabina in Roma*, dans *Analecta romana*, 1899, p. 438; W. de Grüneisen, *op. cit.*, p. 330, pl. XXXVI, XXXIX, XL, LX.

Bosio avait vue et mentionnée [1]. Les pieds reposaient l'un auprès de l'autre sur un support en bois, retenus par deux clous. Au pied de la croix se tenaient debout, à gauche Marie, à droite saint Jean, seul conservé entièrement; il est vêtu d'une tunique et du *pallium* et tient le livre des évangiles à la main. La croix est peu élevée, au sommet se trouvait le titre et les images du soleil et de la lune. Dans le fond, les murs de Jérusalem (fig. 3382). On peut rapprocher de cette peinture la mosaïque exécutée dans l'oratoire du pape Jean VII (705-707) dans l'église de Saint-Pierre au Vatican [2].

C'est tout à fait vers le même temps que se place la peinture de la basilique de Santa Maria Antiqua, au Forum, dont la fig. 3383 nous dispense d'une description [3].

Nous avons décrit l'église Saint-Clément à Rome (voir *Dictionn.*, t. III, col. 1873), il suffira donc ici de rappeler parmi les peintures celle qui représente le crucifiement, exécutée, semble-t-il, sous le pontificat de Léon IV (847-855). Cette fresque est singulièrement rude et rappelle de bien près le crucifiement de la catacombe de Saint-Valentin. Le Christ est en croix, nimbé, Marie, sa mère, et saint Jean se tiennent à ses côtés, tendant les mains vers lui dans un geste d'invocation. Saint Jean tient dans la main un livre roulé, réminiscence qui tombait alors dans l'oubli [4].

Outre la facture pitoyable, nous voyons que le

3383. — Crucifix à Sainte-Marie-Antique. D'après G. Schönermarck, *Der Kruzifixus*, fig. 11.

[1] Grisar, *op. cit.*, p. 438, dit que le crucifié portait probablement une simple ceinture; O. Marucchi, *Itin. des catac.*, affirme que le Christ était revêtu du *colobium*, que Bosio et lui-même ont pu voir. — [2] E. Müntz, dans *Revue archéologique*, 1877, pl. XVIII, d'après un dessin de Grimaldi, exécuté avant la destruction de l'oratoire sous Paul V, en 1606; un débris de cette mosaïque, représentant la Vierge, se voit dans les cryptes vaticanes, près du n. 217. Cf. Dufresne, *Les cryptes vaticanes*, in-8°, Paris, 1912, p. 109. — [3] O. Marucchi, *La chiesa di S. Maria Antiqua*, dans *Nuovo bullettino di archeologia*, 1900, p. 296 sq.; A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1902, t. II, p. 215, fig. 178; G. Schönermarck, *Der Kruzifixus in der bildenden Kunst*, in-8°, Strassburg, 1908, p. 37, fig. 41; W. de Grüneisen, *Sainte-Marie-Antique*, in-fol., Rome, 1911; J. Reil, *op. cit.*, pl. III. — [4] A. Michel, *Histoire de l'art depuis les premiers temps chrétiens jusqu'à nos jours*, in-8°, Paris, 1905, t. I, *Débuts de l'art chrétien*, p. 85-89, fig. 51; Th. Roller, *Saint-Clément de Rome*, dans *Revue archéologique*, 1872, p. 296.

sujet tend à se simplifier de plus en plus au point de se réduire aux éléments à défaut desquels la scène n'existerait plus. Nous nous éloignons de plus en plus de l'exubérante miniature de l'évangéliaire de Rabula que reproduisait encore, à condition d'y élaguer certains personnages, la scène du crucifiement de l'église Santa Maria Antiqua. La donnée byzantine prévaut : Marie et Jean, le soleil et la lune en rappellent l'ordonnance, mais le porte-lance et le porte-éponge sont seuls admis, les soldats jouant au sort la tunique ont disparu [1]. Aussi, est-ce certainement un progrès marqué qu'offre une peinture découverte dans la maison des saints Jean et Paul, au Celius [2]. Ici le Christ est étendu et cloué sur une croix en forme de *tau*, vêtu du *colobium* qui le couvre jusqu'aux pieds; tandis qu'un soldat perce le côté, un autre présente l'éponge et Marie se trouve avec une sainte femme, probablement Madeleine, tandis que Jean est seul, tenant un évangéliaire. Derrière la traverse de la croix, quatre personnages. Cette peinture est probablement du xe siècle.

Ainsi, au début du viiie siècle, la crucifixion ornait tous les monuments religieux d'Orient et d'Occident. Peintres, sculpteurs, orfèvres miniaturistes, brodeurs la reproduisaient à l'envi. L'émigration des moines orientaux en Italie, qui fut la conséquence de la querelle des images, contribua dans une large mesure à la diffusion du crucifix en Occident. Il ne faut pas oublier que les Grecs et les Syriens formaient à Rome une colonie assez influente pour fournir à l'Église la plupart des papes qui ont régné pendant les viie et viiie siècles. Voir *Dictionn.*, t. iii, au mot Colonies. La présence de ces étrangers explique le caractère oriental des monuments découverts à Santa Maria Antiqua par exemple, ainsi que le nombre relativement grand des crucifixions qui ornaient les églises de Rome à cette époque. Sur tous ces monuments le sujet est traité à peu près de la même manière, comme si tous les artistes occidentaux avaient obéi à la même inspiration. Le modèle de la porte de Sainte-Sabine et de l'église de Narbonne est désormais abandonné [3]; tous les crucifix reproduisent presque sans exception et avec des variantes peu importantes la miniature de l'Évangile de Rabula. Sur tous, le Christ paraît vêtu de la longue tunique sans manches qui tombe jusqu'aux pieds, un soldat lui perce le flanc, un autre lui présente l'éponge; à ses pieds sont la Vierge et saint Jean et au-dessus de lui paraissent le soleil et la lune. Une habitude qui s'introduit à cette époque est celle de représenter la Vierge tenant l'enfant sur le revers des croix portatives. On trouve ce motif sur la croix-reliquaire du Vatican et sur le petit crucifix de bronze de Sienne. Il est une affirmation plus complète encore que le simple crucifix du dogme de l'Incarnation [4]. Nous en avons un exemple dans la croix-reliquaire du musée du Vatican que nous allons décrire [5] (fig. 3384).

3384. — Croix du musée du Vatican. D'après les *Annales archéologiques*, 1869, t. xxvi, p. 142, pl. en regard.

[1] A. Michel, *Hist. de l'art*, t. i, p. 79 fig. 47. — [2] Germano di San Stanislas, *Die jüngsten Entdeckungen im Hause der H. H. Johannes und Paulus auf dem Celius*, dans *Römische Quartalschrift*, 1891, t. v, p. 294-295, pl. vii. — [3] Il y eut quelques hésitations à cet endroit et la preuve nous en est fournie par la miniature de la crucifixion du saint Grégoire de Nazianze de la Bibliothèque nationale, ms. gr. *510*, fol. 30. Ce manuscrit a été composé entre 880-885. Le Christ fut d'abord dessiné nu, puis recouvert du *colobium* de pourpre sans manches. La couleur écaillée laisse apercevoir le dessin primitif et montre autour du corps du Christ l'étroite ceinture comme sur la porte de Sainte-Sabine. — [4] L. Bréhier, *Les origines du crucifix dans l'art religieux*, 1904, p. 59-60. — [5] Grimouard de Saint-Laurent, *Iconographie de la croix et du crucifix*, dans *Annales archéologiques*, 1869, t. xxvi, p. 142.

Cette croix, à ne considérer que la face principale, offre les plus grandes analogies avec celle qu'a étudiée et fait dessiner le cardinal Étienne Borgia, dans le trésor de l'église Saint-Alexis sur l'Aventin [1]; mais elle en diffère réellement, principalement au revers [2]. Au droit, le crucifié entre sa mère et saint Jean, avec les mêmes devises que sur la croix de Monza offerte à Théodelinde. Au revers, la Vierge représentée avec son fils dans ses bras et cette inscription : Η ΑΓΙΑ ΘΕΟΤΟΚ. Les évangélistes se voient dans quatre médaillons avec leurs noms respectivement.

Nous ne pousserons pas plus loin cette étude. Elle nous montre, sans contestation possible, que l'usage du crucifix vêtu, qui a prévalu pendant un temps assez long, s'explique par un sentiment de respect à l'égard du Christ. Ceux qui s'offensaient de la nudité ne songeaient aucunement à ce qui s'était vu sur le Calvaire, ils avaient surtout le souci d'écarter une représentation qui les choquait. Quant aux crucifix sur lesquels la ceinture même fut supprimée, nous n'avons pas à en parler [3].

Au IXe siècle, on commence à revenir au Christ nu, mais on drape la ceinture, on la transforme en une sorte de jupe plissée [4], parfois gemmée. Sur la croix de Lothaire et dans le livre de prières de Charles le Chauve, le voile se réduit déjà.

XIV. Conclusion. — L'histoire de la croix et du crucifix se continue jusqu'à nos jours suivant les modes, les engouements. L'hiératisme du moyen âge fait place à l'observation anatomique de la Renaissance, aux laideurs voulues et aux tares repoussantes destinées à arracher à notre indifférence la commisération comme sur les crucifix espagnols et napolitains. Au XVIe et au XVIIe siècle, le crucifix est surtout l'occasion de faire montre d'une virtuosité académique. Van Dyck, Ch. Le Brun, Velasquez n'y manquent pas; au XVIIIe siècle, on se borne à utiliser les œuvres plus anciennes et de nos jours James Tissot et Eugène Carrière renouvellent un sujet qu'on pourrait croire épuisé en montrant le Christ crucifié tel, peut-être, que Marie et Jean l'ont pu voir à travers leurs larmes.

Le sujet traité dans cette dissertation est fort incomplet, nous le savons, mais ce ne serait pas trop d'un très gros livre pour aborder, au point de vue de l'histoire, de l'archéologie, de l'esthétique et de la liturgie, l'étude de la croix et du crucifix. Un *Dictionnaire*, nous avons déjà eu plus d'une fois l'occasion de le rappeler, n'est pas un *Corpus*, il faut souvent s'y résoudre à choisir, à écourter et à écarter nombre de sujets et de discussions dont l'étendue dépasserait les bornes permises. Déjà, au cours des dissertations précédentes, nous avons rencontré, décrit, figuré bien des croix, nous aurons l'occasion d'en faire connaître d'autres; aussi, tel qu'il est, notre travail n'est-il qu'un acheminement et une pierre d'attente pour l'édifice archéologique que, sans doute, on consacrera quelque jour au crucifix. Parmi tant de livres et d'albums qui ont la prétention d'en faire connaître l'histoire, nous n'avons guère rencontré que les quelques pages ingénieuses de M. L. Bréhier et la dissertation de M. G. Schönermark, qui méritent une mention en se plaçant au point de vue général. Plusieurs travaux consacrés à des monuments célèbres ou des points de détail ont été consultés et mis à profit, on en trouvera la mention dans les références courantes du texte [5].

Dans les paragraphes qui vont suivre nous étudierons quelques types particuliers.

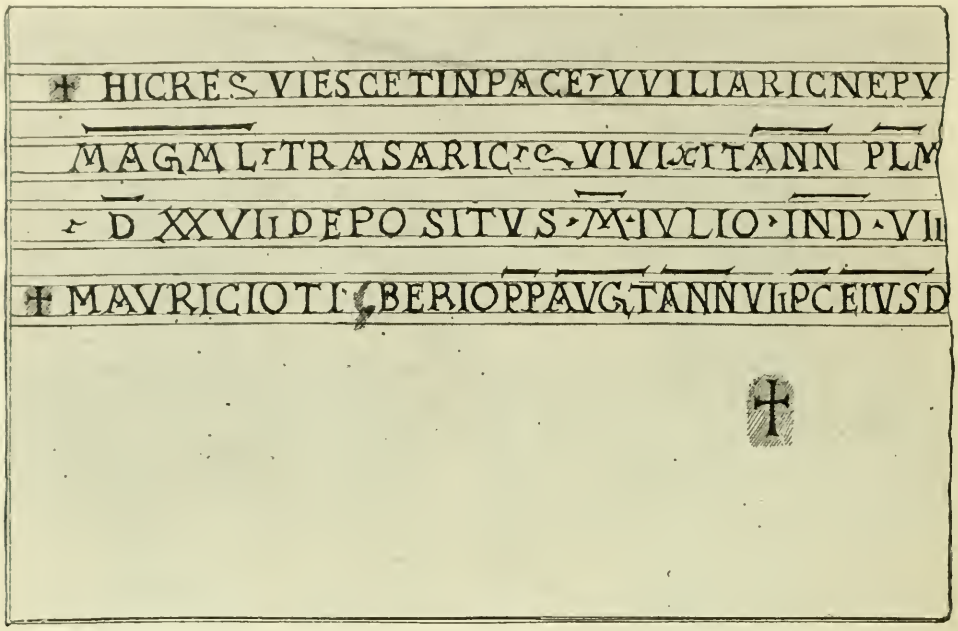
XV. Croix sur le sol. — « De tous nos symboles chrétiens funéraires, la croix est celui qui fut employé le dernier. Les fidèles des anciens âges prirent d'abord comme marque distinctive les signes secrets, l'ancre, le poisson; et, quand l'Église fut triomphante (et même bien avant cela), le monogramme formé du X et du P entrelacés. La croix ne se montra qu'ensuite, et c'est plus tard encore que nous la trouvons inscrite au début de la première ligne des légendes lapidaires monumentales. En Gaule, et dans ces conditions, elle paraît pour la première fois le 29 décembre 445. Les monuments de Rome assignent la même époque à ce mode d'emploi du grand symbole chrétien [6]. » On a pensé trouver l'explication de ce fait dans la répugnance des chrétiens à tracer le signe rédempteur sur les monuments qui pouvaient être vus des païens; nous avons dit que ce sentiment a réellement existé, bien que moins absolu et moins général qu'on ne le laisserait supposer; d'ailleurs, à l'époque primitive, alors que les inhumations se faisaient dans les catacombes ou dans des cimetières exclusivement chrétiens, peu accessibles aux curieux et aux malveillants, il serait surprenant que tel ou tel fidèle n'eût pas fait infraction à la règle — si règle il y avait eu. Une autre raison n'est guère meilleure : l'usage de la croix aurait été prohibé afin d'éviter la profanation matérielle résultant du fait de la fouler aux pieds en marchant. Il y a ici une part d'exactitude à retenir, mais non en ce qui concerne l'époque primitive où les inscriptions des *loculi* étaient posées verticalement le long des parois [7], ou bien tracées sur des sarcophages qui n'étaient pas au ras du sol ou enfin sur des cippes qu'on pouvait tout au plus enjamber et dans des *formæ* où on ne pouvait guère les piétiner. Cependant il est très réel que l'on s'est préoccupé d'épargner à la croix d'être ainsi foulée aux pieds. « Un jour, raconte Paul Diacre, l'empereur Tibère Constantin parcourant son palais vit, dans le pavé, une dalle de marbre sur laquelle la croix était gravée : « Eh quoi, dit-il, ce « signe sacré dont nous marquons nos fronts et nos « poitrines, voilà que nous le foulons aux pieds ! » Sur l'heure il fit enlever la dalle [8]. Dès longtemps ses prédécesseurs s'étaient émus comme lui d'une telle profanation. En 427, une loi avait défendu de figurer la croix sur le sol, sur les marbres que l'on y encastrait; elle avait prescrit de faire disparaître ceux qui s'y pouvaient trouver et une lourde amende punissait toute désobéissance à cet ordre [9]. Une inscription datée de l'an 589 nous reporte au temps où il était rigoureusement observé : c'est une épitaphe romaine (placée autrefois sans doute dans le pavé, car les croix qu'on y avait inscrites ont été enlevées avec le ciseau [10]) (fig. 3385). A Bourges, dans le cimetière de l'antique prieuré de Saint-Martin de Brives, une petite stèle au nom de *Badardus* porte en tête une croix gravée presque effacée, soit qu'elle ait été usée par les pieds

[1] Borgia, *De cruce veliterna* p. 133; Eastlake, *History of our Lord*, t. II, p. 328. — [2] Grimoüard, *op. cit.*, p. 142, note 3, garde cependant un doute fondé sur l'incurie des dessinateurs du XVIIIe siècle. — [3] Grimoüard de Saint-Laurent, dans *Annales archéologiques*, 1869, t. XXVI, p. 143, note 3. — [4] Diptyque de Rambona; sacramentaire de Gellone. — [5] Parmi quelques autres, nous mentionnons encore les titres suivants : Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, in-fol., Prato, t. I, p. 427, 464; Stockbauer, *Kunstgeschichte des Kreuzes*, in-8°, Schaffhousen, 1870; F. Büttenbach, *Die Geschichte des Kreuzes vor und nach Golgotha*, in-8°, Aachen, 1900; O. Montelius, *Das Sonnenrad und das christliche Kreuz*, 1909, p. 53-69; O. Zöckler, *Religiöse Sinnbilder aus vorchristlicher und christlicher Zeit*. II. *Das Kreuz als Symbol der Erlösung*, 1881; J. Romilly Allen, *Early christian symbolism*, p. 138 sq.; O. Zöckler, *Das Kreuz Christi*, Gütersloh, 1875; W. Wood Seymour, *The cross in tradition, history and art*, London, 1898. — [6] E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule*, in-4°, Paris, 1892, p. 353. — [7] Les inhumations au ras du sol dans les galeries sont postérieures. — [8] Paul Diacre, *De gestis Langobardorum*, l. III, c. XII. — [9] *Cod. Justinien*, l. I, tit. VIII; cf. le canon 73 du concile *in Trullo*. [10] De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, 1861, t. I, p. 516, n. 1126.

des passants [1], soit qu'on l'ait usée par frottement d'un instrument (fig. 3386) [2].

XVI. Croix sur la tête. — Un certain nombre de monuments nous offrent la représentation de la croix fièrement plantée sur la tête; ces monuments sont nombreux et variés, nous nous bornerons à en désigner quelques-uns.

Une dalle funéraire du cimetière de Sainte-Thècle, dans la basilique de Saint-Paul, représente une colombe perchée sur un calice et la tête surmontée d'une croix comme d'une aigrette (fig. 3387) [3].



3385. — Épitaphe romaine de 589. D'après De Rossi, *Inscriptiones christianæ*, t. I, p. 516, n. 1126.

3386. — Inscription de Bourges.
D'après Le Blant, *Nouveau recueil des inscript. chrét. de la Gaule*, 1892, p. 215.

Une dalle funéraire du cimetière de Domitille, du IIIe siècle, montre au sommet d'une colonne le buste d'une orante surmonté d'une croix : sur le fût de la colonne on lit SECVNDILLA IN PACE : une colombe et une fleur dont on ne voit guère que la tige (fig. 3388) [4].

Un bélier de bronze disposé pour servir de lampe; sur la tête, une croix sur laquelle est perchée une colombe. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 895, fig. 209.

3387. — Dalle funéraire au cimetière de Thècle, sous Saint-Paul. D'après *Römische Quartalschrift*, 1892, pl. I, n. 2.

Un médaillon d'ivoire représentant le Christ, la main levée pour bénir et, sur le sommet de la tête, un chrisme, se détachant sur le nimbe [5].

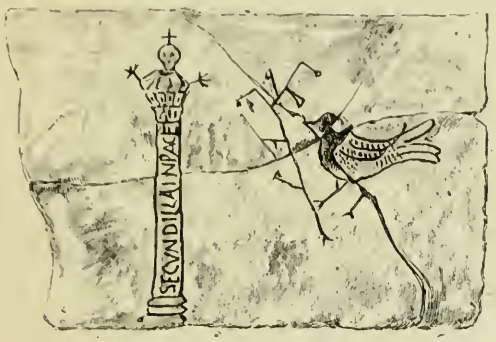
Une amulette en verre, au centre de laquelle une sorte de petit cadre, dans lequel on voit un profil

[1] Dans le cas où la stèle aurait été disposée horizontalement comme un couvercle de tombe. — [2] E. Le Blant, *op. cit.*, p. 215, n. 220; cf. Boyer, dans *Revue archéologique*, 1865, p. 394; A. de Caumont, dans le *Bulletin monumental*, 1869, p. 682; Buhot de Kersers, *Épigraphie romaine dans le département du Cher*, 1874, p. 164. — [3] *Römische Quartalschrift*, 1892, t. VI, p. 26, n. 2, pl. I, n. 2; De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 323, n. 741; Schnyder, *Die Darstellungen des eucharistischen Kelches auf altchristl. Grabschriften Roms und deren Bedeutung in der sepulcralen Symbolik*, dans Σύγγραμμα Ἀρχαιολογικόν, *Mittheilungen dem zweiten internationalen Congress für christl. Archæologie zu Rom*, 1900, p. 108, fig. 4. — [4] J. Wilpert, *Ein Cykluschristologisches Gemälde*, pl. IX, n. 1; C. M. Kaufmann, *Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler*, 1900, p. 115, fig. 11. Sur cette inscription, voir *Dictionn.*, t. IV, au mot Domitille. — [5] H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, 1907, t. II, p. 331, fig. 254.

rudement tracé et la tête surmontée d'une croix [1] (fig. 3389).

Une fresque dans la catacombe des Saints-Pierre-et-Marcellin représente le Christ entre les princes des apôtres. Sur le front du Christ, un chrisme de grande dimension [2].

L'interprétation à donner à cette croix plantée sur le front a été cherchée et E. Le Blant a eu le mérite de présenter une explication vraisemblable [3]. A côté



3388. — Épitaphe du cimetière de Domitille.
D'après C. Kaufmann, *Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler der Antike*, 1900, p. 115, fig. 11.

des périls que faisaient courir à la foi l'ardeur, l'obstination des païens attachés à leur culte, bien des chrétiens se montraient d'une étrange ignorance, associant sans difficulté le culte d'une idole à leur foi. Les démons, les magiciens venaient facilement à bout d'égarer et de faire sortir du bercail de tels fidèles. « Ceux qui séduisent les hommes par leurs amulettes, leurs charmes, leurs opérations diaboliques ne négligent

3389. — Amulette en verre.
D'après H. Vopel, *Die altchristlichen Goldgläser*, 1899, p. 56, fig. 4.

point, dit saint Augustin, d'y introduire le nom du Christ, car ils ne peuvent tromper les hommes qu'en mêlant du miel au poison. C'est ainsi que le prêtre de Pileatus, cette idole, avait coutume de répéter, comme il l'a fait devant moi : « Pileatus aussi est un « chrétien. » Et pourquoi, mes frères ? Parce qu'il n'est pas d'autre moyen d'égarer les fidèles [4]. »

Ce dieu Pileatus, c'est un des héros coiffés du *pileus*, les Dioscures, que Catulle nomme *fratres pileati*, fils de Jupiter et de Léda. Souvent ces personnages sont figurés avec l'étoile au front et même l'étoile affecte parfois la forme de croix, par exemple sur une lampe trouvée en Afrique [5] et sur deux autres, dont une achetée à Rome, et une du Cabinet de France [6], enfin au revers d'un moyen bronze de Caracalla frappé à Tripoli [7]. C'est à des figurations de cette sorte que pouvait faire allusion le prêtre africain, mais, en remontant plus haut, nous voyons que l'usage de tracer une croix sur le front ou de planter cet insigne sur le sommet de la tête se rattache à la pratique ancienne dont les fresques [8], les bas-reliefs des sarcophages, les épitaphes nous fournissent la preuve.

Cette énumération pourrait se prolonger; mais nous mentionnerons en terminant une sculpture de Deir Sanbil, en Syrie, représentant un agneau avec la croix sur la croupe (voir *Dictionn.*, t. I, fig. 208) et nous rappellerons d'un mot les nombreuses lampes romaines ou coptes offrant le même motif [9].

XVII. Croix mérovingienne. — Au cours de la démolition de l'ancienne église de Challans (Vendée) (en 1900), on trouva une pierre sculptée, ou plutôt une dalle en pierre de Chauvigny (Vienne), ayant la forme d'un trapèze; ses deux grands côtés, dont le parallélisme n'existe pas, ont chacun 0m56 de long., les petits côtés 0m305 en haut et 0m293 en bas; l'épaisseur la plus forte est de 0m10. La face est dressée et polie, le revers simplement équarri. Sur la face, on voit une croix dressée sur un socle, ayant, croix et socle, un relief de 0m015 sur le fond très dégradé. C'est une croix latine, avec, au centre, un disque et des branches qui vont en s'élargissant jusqu'à leurs extrémités. Les faces de la croix et le médaillon sont ornés de traits gravés en creux qui suivent à une faible distance les contours et de petites cavités réparties par quatre à l'extrémité de chaque branche avec, au centre, une cavité presque en forme de quadrilobe. On distingue encore l'ω et peut-être un vestige de la chaînette de suspension de l'A. La face du socle est partagée dans sa largeur en trois panneaux, le panneau central a été évidé. Cette croix peut être reportée au VIe siècle environ d'après la comparaison avec d'autres monuments mérovingiens de cette période. Les filets gravés ont pu être peints en rouge, de même que les champs de la croix, du médaillon et du socle, enfin les petites cavités des branches et du centre auront reçu soit des morceaux de verre, soit du mortier coloré. La destination de cette dalle reste douteuse, l'emploi le plus vraisemblable serait d'avoir été placée verticalement sur un mur de l'église de Challans devant et au-dessus de la sépulture d'un enfant dont le nom était indiqué sur une inscription (fig. 3390) [10].

XVIII. Croix des monnaies mérovingiennes. — « Le symbole chrétien le plus commun dans le monnayage mérovingien, celui qui constitue le type du revers de la plupart des monnaies émises en Gaule depuis la fin du VIe jusqu'au milieu du VIIIe siècle, c'est la croix sous ses diverses formes. La croix haussée sur un globe, modification du globe crucigère, est le type le plus ancien en même temps qu'il a été le plus

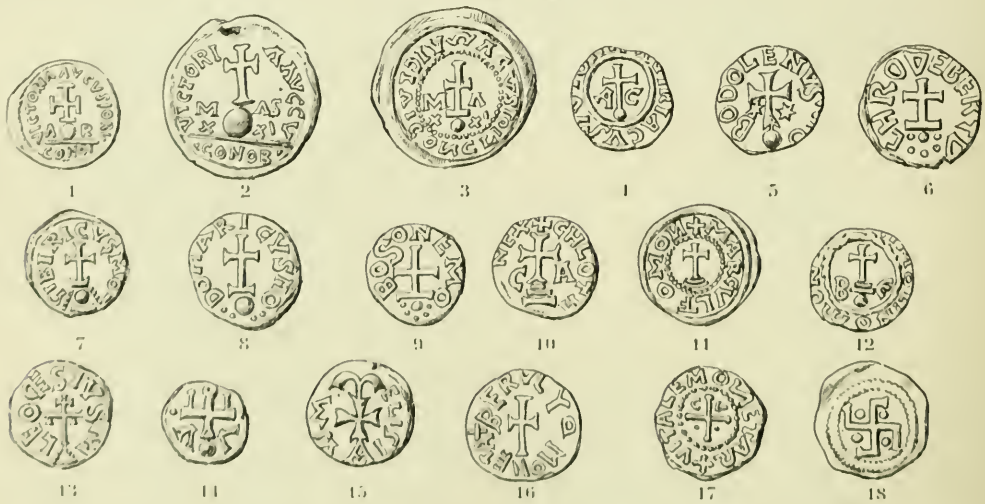
[1] H. Vopel, *Die altchristlichen Goldgläser*, in-8°, Freiburg, 1899, p. 56, fig. 4; R. Forrer, *Real-lexicon*, p. 296, fol. 72, n. 2. — [2] J. Wilpert, *La pitture delle catacombe*, 1903, pl. 252-253. — [3] E. Le Blant, *Simple conjecture au sujet d'un passage de saint Augustin*, dans *Revue archéol.*, 1892, p. 18-20, pl. XIV. — [4] S. Augustin, *In Johann. evang.*, tract. VII, 6, *P. L.*, t. XXV, col. 1440. — [5] *Annuaire de la Soc. archéol. de Constantine*, 1862, pl. III, n. 709. — [6] *Revue archéol.*, 1892, pl. XIV, n. 1-2. — [7] *Ibid.*, pl. XIV, n. 3. — [8] S. Astère d'Amasée, *Enarratio in mart. præclar.* (*mart. Euphemiæ*) : Εὐχομένη δὲ ταύτῃ φαίνεται ὑπὲρ κεφαλῆς τὸ σημεῖον ὃ δὴ χριστιανοὺς προσκυνεῖσθαί τε πέφυκε καὶ ἐπιγράφεσθαι, σύμβολον, οἶμαι τοῦ πάθους ὅπερ αὐτὴν ἐξεδέχετο. — [9] Voir, entre autres, J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, 1904, pl. XXXI, XXXIII, etc. — [10] C. de la Croix, *Une dalle mérovingienne trouvée à Challans* (*Vendée*), dans *Bulletin de la Société des antiquaires de l'Ouest*, 1909, IIIe série, t. I, p. 486-493; cf. C. Grellier, *L'ancienne église paroissiale de Notre-Dame de Challans*, in-8°, Nantes, 1909, appendice.

usité et le plus persistant [1]. » On le remarque pour la première fois sur les monnaies au nom de Justin II (565-568) des ateliers d'Arles (fig. 3391, n. 1) et de Viviers, et sous les règnes de Tibère Constantin et

3390. — Croix de Challans.
D'après le *Bullet. de la Soc. des antiq. de l'ouest*, 1909, t. I, p. 486.

de Maurice Tibère. La croix haussée sur un globe est gravée au revers de tous les sous et tiers de sou d'or de Marseille au nom de Maurice Tibère (fig. 3391, n. 2) et cet atelier conserva le type au moins jusque sous Childebert III (695-711). Ce ne fut pas toutefois sans subir des modifications dans cet atelier et dans les autres ateliers de la Gaule, ainsi la croix potencée fait place à la croix pattée (fig. 3391, n. 3). Sur les monnaies marseillaises de Clotaire II (613-622), les extrémités sont généralement fourchues [2]. La croix potencée à ses quatre extrémités, sur un globe, dans quelque atelier qu'on la rencontre, est toujours pour la pièce où elle est gravée une marque d'ancienneté; elle indique la fin du VIe siècle ou le début du VIIe. C'est sous la forme d'une croix latine, avec le pied soudé à un degré, que la croix haussée sur un globe se présente sur la plupart des monnaies d'or mérovingiennes. Souvent aussi le degré se détache, il est isolé entre le pied de la croix et le globe; ou bien, la croix est fixée par une tige mince au degré. Ce degré disparaît même complètement et bon nombre de monnaies nous offrent, au revers, une croix placée directement au-dessus d'un globe. Il arrive encore que le pied de la croix est soudé (fig. 3391, n. 4) ou fiché au globe (fig. 3391, n. 5). Quant au globe lui-même, il devient globule, puis simple point. Certains monétaires entourent ce globe de pois [3]. A Toul, le pied potencé de la croix est porté par deux lignes de points inclinées (fig. 3391, n. 6). A Verdun, le globe est entouré d'un cercle de perles soutenu par deux traits [4]. De ce cercle de points est sorti le type de croix qu'on rencontre à Maestricht, Dinant, Namur et Wijk-bij-Duurstedt (fig. 3391, n. 7, 8, 9).

La croix haussée sur des degrés se rencontre à la même époque, notamment sur un *triens* de Justin II (565-568), sur un autre de Gontran (561-592). Sur le premier et dans les monnaies de la Première Lyonnaise, on rencontre fréquemment trois degrés (fig. 3391, n. 10); à Byzance, on en rencontre quatre sur les sous d'or de Tibère Constantin et d'Héraclius. En Gaule, le nombre trois n'est jamais dépassé, il est souvent même réduit à deux ou un seul et on rencontre ce type dans tous les ateliers. Parfois le pied de la croix est fiché au degré supérieur; par exemple, à Langres (fig. 3391, n. 11). Sous les degrés figure aussi un globule (fig. 3391, n. 12) [5].



3391. — La croix sur les monnaies. D'après *Mélanges G.-B. De Rossi, École française de Rome*, 1892, pl.

L'usage de la croix avec A et ω suspendus à des chaînettes [6] a pu donner naissance à la croix avec pendentifs rigides qui ne sont que les chaînettes : vec

[1] M. Prou, *Le monogramme du Christ et la croix sur les monnaies mérovingiennes*, dans *Mélanges G. De Rossi*, 1892, p. 209. — [2] Constatation semblable sous ce règne sur un triens de Chalon. — [3] Surtout dans les ateliers de la province Belgique. — [4] A. de Longpérier, *Vente Dassy*, dans *Revue numismatique*, 1868, pl. XVIII, n. 6. — [5] *Revue numismatique*, 1889, p. 540, pl. IX, n. 2. — [6] Trieus de l'atelier de *Rufiacu*. Cabinet de France, *Inventaire somm. des monn. méroving. de la collection d'Amécourt*, n. 724.

A et ω atrophiés (fig. 3391, n. 13) ; sur un *triens* d'Huy, ces pendentifs sont recourbés. On rencontre aussi, mais plus rarement, sur la traverse, deux petits traits verticaux qui rappellent les flambeaux dont on ornait les croix (fig. 3391, n. 14), tantôt au milieu, tantôt à l'extrémité de la traverse.

Enfin, il existe le type de croix ancrée[1]. Il faut remarquer qu'elle n'a aucun rapport avec le symbole de l'ancre; elle consiste en une croix ordinairement latine, quelquefois aussi à branches égales, sur le sommet de laquelle s'appuie un ω et quand l'espace l'a permis on a posé la croix sur l'A en sorte qu'on a A et ω (fig. 3391, n. 15)[2]. Ce symbole de la croix ancrée, d'où l'A a généralement disparu, a joui d'une grande vogue, jusqu'à l'époque carolingienne.

La croix latine sans ornements ne se présente que tardivement[3]; les variétés de la croix grecque sont nombreuses, la croix gemmée est exceptionnelle (fig. 3391, n. 16, 17, 18).

XIX. Croix lombardes. — Les croix lombardes sont assez nombreuses et assez bien conservées pour former un groupe archéologique distinct et caractérisé[4]. Des nécropoles et des tombes barbares trouvées à Testona, Civezzano, Piedicastello, Lavis, Lezzago di Novara, Cantacucco, Cellore d'Illasi, Cividale, Chiusi[5], etc., etc., ont rendu une belle collection dont les exemplaires, rapprochés les uns des autres, forment un ensemble dont, au point de vue de l'art et du style, l'archéologie peut tirer profit.

Ces croix sont équilatérales et offrent peu de variétés quant à leur tracé, puisque les branches sont composées de deux bandeaux dont les bords sont parallèles ou bien un peu découpés vers l'intérieur, ou dont les extrémités sont pattées. La matière est généralement précieuse, une feuille d'or très mince percée aux extrémités, afin de pouvoir être cousue sur le vêtement. Les dimensions sont assez variables; à Novarese, une croix d'or aux branches presque égales mesure, pour les branches les plus longues 0m084, les plus courtes 0m078; le poids exact est de 5gr50; à Testona, 0m04, et une autre de même provenance, 0m06; à Piedicastello, 0m08, du poids de 2gr52; à Civezzano, 0m16, et du poids de 8gr72. Le nombre des trous servant à coudre la croix sur le vêtement diffère beaucoup d'un exemplaire à un autre[6]; une croix de Testona est percée de dix-sept trous, cinq au centre et douze aux extrémités des branches arrondies; une autre croix de Testona percée de treize trous seulement, trois aux extrémités et un au centre; à Cantacucco, deux trous seulement à l'extrémité de chaque branche.

Les dessins de ces croix sont souvent estampés et l'art dont elles témoignent est assez maladroit. Certaines sont d'une extrême simplicité, par exemple trois croix de Testona qui ont été découpées peu régulièrement dans une plaque d'or. Une croix de Cantacucco, deux autres de Testona, conservées comme toutes celles provenant de la même métropole au musée archéologique de Turin, ont les mêmes caractères que les précédentes, mais les deux de Testona ont les angles des branches légèrement arrondis.

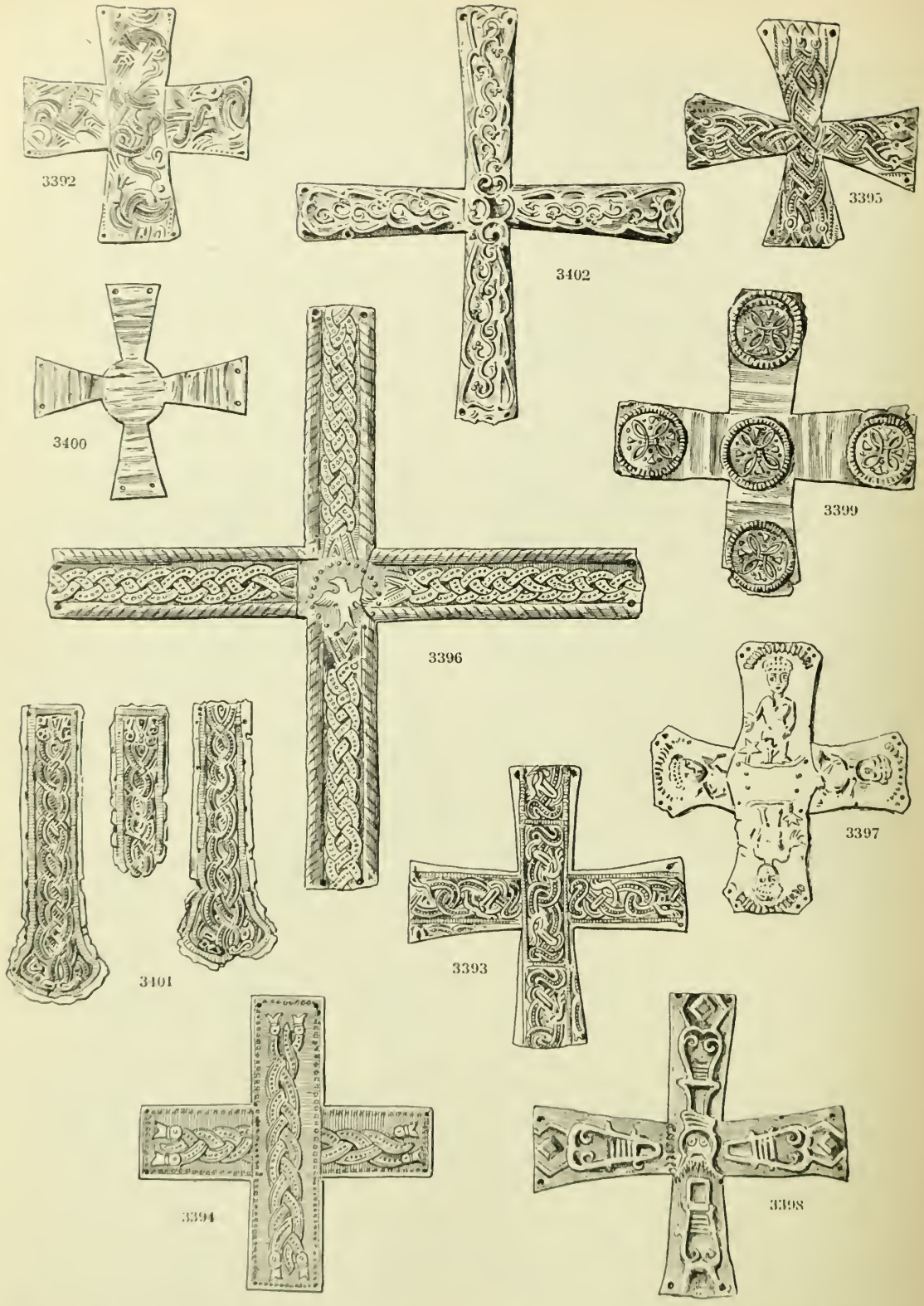
A Cellore d'Illasi, deux croix trouvées parmi des umbos, des scramasaxes, des armes diverses sont d'or pur[7]. L'une est formée de deux feuilles jointes au centre par une pointe d'or rivée (fig. 3392), l'autre est d'une seule pièce. Les lames sont percées de deux trous aux extrémités. La croix formée d'une seule pièce est percée au centre; les ornements estampés ont été exécutés avant que les lames fussent taillées en forme de croix.

A Zanica (fig. 3393)[8] deux croix offrant une ornementation particulière à l'époque barbare et à la série des croix lombardes; composée d'entrelacs mêlés de perlés se terminant par des têtes fantastiques, elle dénote une influence exclusivement germanique qui place nettement ces croix en dehors de toute influence byzantine. Les mêmes ornements sont répétés plusieurs fois sur la surface de la croix à l'aide de la même matrice. Le centre de la partie verticale porte le dessin entier produit par l'action du moule. Les bras donnent le même dessin. Les extrémités de la branche verticale sont ornées de deux impressions tronquées du dessin, car les bras de la croix ont été coupés et égalisés. L'impression a été faite sur le métal avant la découpure de la croix.

A Bergame (bibliothèque), une croix montre un dessin compliqué obtenu par l'estampage; des entrelacs confus au premier aspect, mais où l'observation permet de reconnaître des répétitions juxtaposées. Parmi les sinuosités des lignes on aperçoit des têtes entrelacées. A Milan (fig. 3394), une croix trouvée dans la sépulture d'un guerrier[9], ornée d'entrelacs perlés terminés par des têtes de serpents ou d'animaux fantastiques. A Cividale (fig. 3395), une croix depuis longtemps connue se compose de deux feuilles d'or superposées, ornées d'entrelacs[10].

Le monument le plus remarquable de la série est celui de Civezzano (fig. 3396), conservé au musée d'Inspruck. La sépulture qui la renfermait contenait les armes et le squelette d'un guerrier dont elle ornait la poitrine; cette croix pèse 8gr72 et mesure environ 0m16, les bras sont d'égale longueur, la décoration est estampée. Cette ornementation[11] se compose, au centre, d'un cercle de perles, autour d'un aigle, aux ailes éployées, regardant à droite. Les bras portent un ruban quatre fois entrelacé et

[1] Les premières monnaies datées où apparaisse la croix ancrée sont celles de Dagobert Ier et de Clovis II à Paris. — [2] M. Prou, *Le monogramme du Christ et la Croix sur les monnaies mérovingiennes*, dans *Melanges G. de Rossi*, 1892, p. 217 : une monnaie, avec la croix latine non haussée sur un globe ou des degrés, n'appartient jamais aux premiers temps du monnayage mérovingien. — [3] *Ibid.*, p. 218-219. — [4] Claudio et Edoardo Calandra, *Di una necropoli barbarica scoperta à Testona*, in-8°, Torino, 1880, p. 23; L. Campi, *Le tombe barbariche di Civezzano*, in-8°, Trento, 1886, p. 3, 15, 17; G. Mantovani, *Notizie archeologiche Bergamensi* (1884-1890), in-8°, Bergamo, 1891; Caire, *Scoperte nel Novarese*, dans *Atti della Società di archeologia e belle arti per la provincia di Torino*, 1885, t. IV, p. 315; Angelo Arboit, *La tomba di Gisolfo*, in-8°, Udine, 1874, p. 18; Am. Ancona, *Le armi, le fibule e qualche altro cimelio della sua collezione archeologica*, in-8°, Milano, 1886, p. 20; Fr. Wieser, *Das langobardische Fürstengrab und Reihengräberfeld von Civezzano bei Trient*, in-8°, Innsbrück, 1887, p. 300; J. de Baye, *Croix lombardes trouvées en Italie*, dans *Gazette archéologique*, 1888, t. XIII, p. 6-20; G. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, in-8°, Milano, 1902, t. II, p. 64 sq., fig. 47-55. — [5] Une collection de croix lombardes a été découverte vers 1899 à Bénévent dans des tombes de soldats; ces croix sont en or, elles font aujourd'hui partie du *German National Museum* de Nuremberg, elles appartiennent au Ve ou au VIe siècle. — [6] Une des croix trouvées à Cantacucco laisse encore voir les restes du fil qui attachait la croix au vêtement. — [7] Cipolla, *Cellore d'Illasi*, dans *Notizie degli scavi*, 1881, p. 78; d'après la position des croix dans les tombes, on a constaté qu'elles étaient attachées sur la poitrine. — [8] Zanica, à 6 kil. de Bergame. — [9] Conservée au musée de Nuremberg. Cf. Eitelberger, dans *Mittheilungen der kais. kön. Central-Commission zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmale*, 1859, t. IV, p. 326, fig. 6; J. de Baye, *Croix lombardes trouvées en Italie*, dans *Gazette archéologique*, 1888, t. XIII, p. 9, fig. 5.— [10] *Gazette archéologique*, 1888, t. XIII, p. 10, fig. 6.— [11] Je résume les descriptions de L. Campi, *Le tombe barbariche di Civezzano*, dans l'*Archivio Trentino*, 1886, t. V, fasc. 1, p. 16; Fr. Wieser, *Das langobardische Fürstengrab und Reihengräberfeldin Civezzano*, 1886, p. 300; J. de Baye, *Croix lombardes trouvées en Italie*, dans *Gazette archéologique*, 1888, t. XIII, p. 10-11.



3392. Croix de Cellore d'Hasi, pl. 2, n. 1. — 3393. Croix de Zanica, pl. 3, n. 1. — 3394. Croix des environs de Milan, pl. 9, n. 5. — 3395. Croix de Cividale, pl. 10, n. 6. — 3396. Croix de Civezzano, pl. 2, n. 3. — 3397. Croix du Musée de Turin, pl. 2, n. 4 *a*. — 3398. Croix de Lavis, pl. 2, n. 5. — 3399. Croix de Zanica, pl. 3, n. 4. — 3400. Croix d'Odratzheim, pl. 16, n. 7. — 3401. Fragments de croix de Wittislingen, pl. 17, n. 8. — 3402. Croix de Lavis, pl. 3, n. 5. D'après la *Gazette archéologique*, 1888, t. XIII.

perlé, contenu par un rebord à côtes. On peut reconnaître distinctement l'emploi de deux moules différents; aux angles, huit trous servant à fixer la croix par un fil. Les croix prennent une importance très particulière pour la désignation ethnographique des tombes qui les contiennent, car elles sont caractéristiques des tombes lombardes; principalement dans la Lombardie et le Frioul et même en Toscane, à Bénévent. Moins précieuse que la croix de Cividale (voir ce mot) dite croix de Gisulf, laquelle est ornée de pierreries, la croix de Civezzano surpasse toutes les autres connues par la taille et le fini du travail.

Un groupe de croix lombardes est nettement caractérisé par la représentation de la figure humaine. C'est le cas pour une croix conservée au musée de Turin (fig. 3397), estampée et composée de deux bandes d'or superposées. Les huit trous du centre correspondent et servent en même temps à fixer la croix aux vêtements et à réunir les deux bandes d'or. L'estampage qui orne chaque extrémité a été produit avec le même moule, de sorte que le personnage est reproduit quatre fois, il est représenté debout et la tête ornée d'une couronne perlée. Cette croix barbare, exécutée au mépris des proportions, appartient à l'art byzantin : elle ressemble aux bractéates qui sont de grossières reproductions des médailles.

La croix de Lavis (fig. 3398) présente une décoration rare et probablement unique en son genre; elle est en or très mince et pèse deux grammes, le dessin est estampé et présente au milieu une tête autour de laquelle on voit des caractères en partie illisibles qu'on croit pouvoir déchiffrer C·N·C· IFFO ou bien ΓNC IFFO. Ce dernier mot a été lu sur une monnaie d'un roi Aribert et on a le choix entre deux princes de ce nom, 653-660 et 701-712.

Nous ne reviendrons pas sur la croix dite de Gisulf trouvée à Cividale (voir ce mot), sauf pour rappeler qu'elle est une des plus grandes connues, 0m11 de tous les côtés, et du VIIe siècle. Cette croix est ornée de neuf pierres précieuses; un grenat d'Orient au centre, quatre lapis-lazuli et quatre aigues-marines. Les quatre pierres alternent avec des têtes de Christ huit fois répétées au moyen de l'estampage. L'opinion qui voit dans ces têtes celle du Christ est purement conjecturale. Voir *Dictionn.*, t. III, col. 1287, fig. 2999. Le personnage est probablement quelque Lombard à longue chevelure.

Une croix de Zanica (fig. 3399), conservée à la bibliothèque de Bergame, découpée dans une feuille d'or : son ornementation se compose de cinq rosaces au repoussé, placées, l'une au centre et les autres aux extrémités. Quelques détails de la rosace se rencontrent sur d'autres objets de la même époque. Enfin, une croix trouvée à Loreto, en 1837, et dont le type est remarquable en ce qu'il emprunte son thème décoratif au règne végétal, exceptionnel à l'époque barbare.

Outre ces croix, les musées récoltent chaque année quelque exemplaire qui se rattache à l'une ou l'autre des catégories que nous venons d'indiquer. Souvent il s'agit d'une simple lame d'or, découpée et trouée, presque aussi souvent ces croix sont ornées de dessins nattés obtenus suivant des procédés analogues à ceux que nous venons de décrire.

Ce n'est pas seulement en Italie que nous rencontrons ces croix lombardes. En France, nous pouvons signaler six croix d'or formées de feuilles minces provenant du cimetière d'Oyes (Marne), enfermées dans une même sépulture. Toutes ont été découpées d'une seule pièce dans une feuille d'or, elles portent un pointillé pour tout ornement. La nécropole d'Oyes est franco-mérovingienne. A Odratzheim, près de Strasbourg, une croix d'or dont les branches s'amorcent sur un centre circulaire, l'extrémité de chaque branche est percée de deux trous (fig. 3400) [1].

En Allemagne, les croix d'or se rencontrent aussi, notamment dans une tombe exceptionnellement riche de Wittislingen, en Bavière (fig. 3401) [2]. Les fragments de la croix présentent une ressemblance frappante par leur natté perlé avec les dessins du même genre ornant des croix italiennes. Celle de Wittislingen, du VIe siècle, avait la même destination, mais on remarquera que les trous de fixation sont espacés le long des bras. L'ornementation a été faite à l'estampage. Les nattés perlés se terminent par des têtes de serpent, motif rencontré en Italie, sur la croix des environs de Milan conservée à Nuremberg, sur une croix du musée de Cividale et sur celle de Civezzano. Ces relations archéologiques entre l'Italie et la Bavière n'ont d'ailleurs rien qui soit fait pour nous surprendre.

En Bavière encore, à Ebermergen, dans une sépulture de guerrier, une croix d'or sans aucun ornement, l'extrémité des branches percée de trois trous (au musée d'Augsbourg). Aux environs de Schwabmünchen, croix ornée d'entrelacs perlés, à la partie centrale empreinte d'une monnaie romaine; ce serait, d'après les uns, Claude II, d'après d'autres, Phocas [3] (même musée). Croix de Riedlingen, (Wurtemberg) [4]; etc.

Toutes les tombes ne contiennent pas des croix, loin de là, elles sont rares et dans les groupes de sépultures appartenant aux premiers temps de l'établissement des Lombards en Italie, les croix ne pouvaient être abondantes, car ces barbares comptaient probablement bien peu de chrétiens parmi eux. La forme de ces croix ne permet pas de les faire remonter au delà du Ve siècle. L'usage de ces croix n'est pas connu avec certitude. Sont-elles des insignes de dignité, des ornements de luxe ? Il ne semble pas probable qu'elles servissent de distinction militaire. La forme très ordinaire et pauvre des armes trouvées dans les tombes contenant des croix ne permet pas de supposer que ce fussent des chefs qui les portaient. Ce qui est plus probable, c'est que ces croix avaient une signification religieuse.

XX. Croix de procession. — A défaut d'une attestation plus ancienne, on voulut bien se contenter parfois de celle-ci :

Vexilla regis prodeunt,
Fulget crucis mysterium.

Ainsi l'usage des croix de procession se trouvait remonter à Venance Fortunat. Renonçons-y, car si cette hymne du IVe siècle est une belle inspiration, elle n'est pas du tout un témoignage archéologique. Pour trouver mention de croix processionnales ou de croix stationnales — ainsi nommées parce qu'elles précédaient le pape lorsqu'il se rendait processionnellement à l'église de la *statio* — il faut attendre quelques siècles de plus [5]. La plus ancienne mention ne remonte qu'à Charlemagne qui, après son couronnement, fit divers présents aux basiliques romaines et offrit à Léon III pour la basilique du Latran *crucem cum gemmis hyacinthinis, quam almificus pontifex in letania præcedere constituit secundum petitionem ipsius piissimi imperatoris* [6].

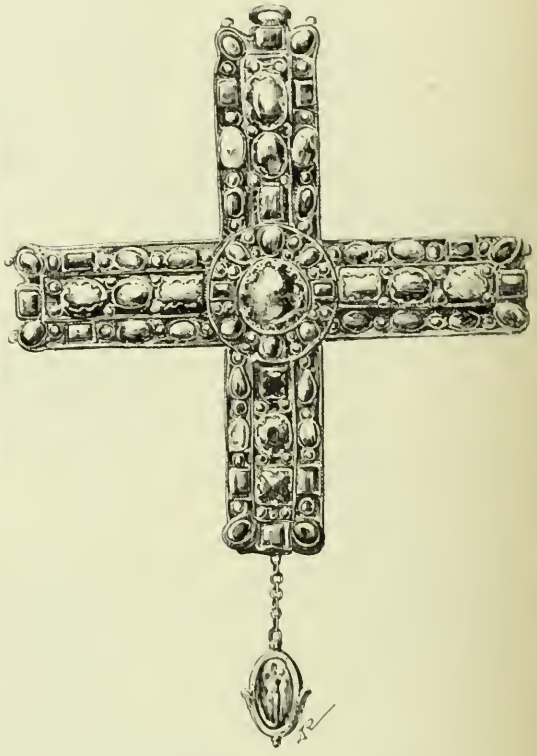
[1] Morlet, *Notice sur les cimetières gaulois et germaniques découverts dans les environs de Strasbourg*, in-8°, Strasbourg, 1864, p. 5. — [2] Ohlenschlager, *Die Inschrift des Wittislinger Fundes*, 1884; *Gazette archéologique*, 1888, t. XIII, p. 16-17, fig. 8. — [3] Lindenschmidt, *Die Alterthümer*, t. IV, pl. 10, fig. 2. Cf. *Gazette archéol.*, 1888, p. 18. — [4] Lindenschmidt, *op. cit.*, 1886, t. III, part. 8, pl. 6, fig. 4; *Gaz. archéol.*, 1888, p. 19, fig. 10. — [5] D. Giorgi, *De liturgia romani pontificis in solemni celebratione missarum*, in-8°, Romæ, 1731, t. I, p. 45-56; J. Ciampini, *Vetera monimenta*, in-fol., Romæ, 1747, t. II, p. 38-49. — [6] *Liber pontificalis*, Léon III.

Cette croix ayant été volée sous le pontificat de Pascal, Léon IV en fit faire une autre : *necnon et crucem ex auro purissimo, gemmis ornatam, quam Carolus... obtulerat, quæ, mos erat, ut in lætaniis ante sacratissimum pontificem ipsa præcederet... a latronibus nocte furtim oblata. Et nullus prædecessorum pontificum, tam domnus Paschalis, quam domnus Eugenius, sive domnus Valentinus, sive domnus Gregorius, necnon et domnus Sergius recordatus fuit, ut in eam restauraret, et ad usum sanctæ Dei romanæ Ecclesiæ pararet; sed idem præfatus (Leo IV) et magnificus præsul fecit ex auro purissimo et miræ magnitudinis margaritis et gemmis hyacinthinis et præfinis utiliter ornavit, et ad usum pristinum sanctæ Dei Genitricis romanæ Ecclesiæ mirifice decoravit* [1].

Dans les *Ordines* du ms. de Saint-Amand, du IXe siècle, nous trouvons ces mentions : le jour de la *letania major... egrediuntur omnes de ecclesia. Primitus autem pauperes de xenodoxio cum cruce lignea picta... et ceteros. Et post ipsos egrediuntur cruces VII stacionarias, portantes ab stauroforo, habens in unaquaque III accensos cereos. Deinde secuntur episcopi vel presbiteri* [2]... De même, le jour de la Purification : *Interim egrediuntur cruces VII, portantur ab stauroforo permixti cum populo. Deinde presbyteri vel subdiaconi (diaconi), deinde pontifex cum diaconibus* [3]. L'*Ordo* du chanoine Benoît (début du XIIe siècle) s'exprime ainsi : *Primicerius cum schola et subdiaconi regionarii et acolythi cum cruce stationali S. Petri levant inde crucem cum collecta processionali, cantando usque ad Sanctam Mariam Majorem* (n. 10);... *deinde vadit ad Sanctum Hadrianum, ubi est crux stationalis, archidiaconus annuit ut cantet schola... Tunc subdiaconus regionarius levat crucem stationalem de altari plane portans eam in manibus usque ad ecclesiam. Dum venerit foras levat eam sursum, quam fert ante pontificem in processione usque ad S. Mariam Majorem* (n. 29);... *Subdiaconus vero regionarius elevat crucem stationalem de altari, quam plene portat in brachio, ut osculetur ab omnibus, in processione ante pontificem, usque in exitu ecclesiæ; deinde levat eam erectam* (n. 57)[4].

« La décoration suivit la progression ordinaire. Ce fut d'abord l'agneau et les symboles (Velletri), puis le Christ lui-même assis entre les évangélistes (Cosenza). Mais le thème que l'objet appelait est la crucifixion, il s'y adaptait fort bien, car ses éléments symétriques pouvaient s'isoler, la Vierge et saint Jean en buste [5] aux extrémités des bras horizontaux, les anges ou le Golgotha aux deux autres. Au revers, la Deesis rappelle aussi la décoration des absides; mais le choix des émailleurs byzantins se porte d'ordinaire sur la Vierge orante. La boîte présente, à Limbourg, sur le couvercle, la Deesis, deux archanges et les douze apôtres, en neuf compartiments dans une bordure de bustes, et à l'intérieur, sur les côtés de la cavité où reposait la croix, des anges et des puissances. Ces images, avec la crucifixion et la Vierge qui devait décorer elle-même, formaient un tout bien complet, représentant en ses éléments essentiels la décoration monumentale. La plupart des autres staurothèques portent sur le couvercle la crucifixion, qui peut-être en ce cas ne figurait pas sur la croix [6]. »

XXI. Croix votives. — Nous nous bornons à mentionner ici quelques-uns des plus riches spécimens de ces croix, celles qui sont suspendues aux couronnes votives, notamment aux fameuses couronnes de Guarrazar (voir ce mot) [7]; avec leurs lourds cabochons, ces croix d'un dessin sévère produisent le plus bel effet. A l'*Armeria Real* de Madrid, une des couronnes votives soutient une croix d'un dessin moins heureux, une autre est simplement pourvue de pendeloques à ses deux branches et à la partie inférieure. Mais ces croix n'ont qu'une valeur simplement décorative, elles servent de prétexte à une somptueuse et chatoyante exhibition de joaillerie, leur rôle est purement ornemental (fig. 3103) [8].



3103. — Croix dite de Bérenger à Monza.
D'après une photographie.

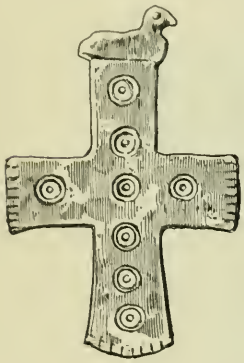
XXII. Croix pectorale. — Avant qu'un texte vienne mentionner l'usage de suspendre une croix au cou, pour la faire reposer sur la poitrine, un monument témoigne de cette pratique. En 1863, en fouillant le terrain avoisinant la basilique de Saint-Laurent-hors-les-Murs, on rencontra une tombe dépourvue malheureusement de tout indice d'identification et renfermant un squelette sur la poitrine duquel reposait une croix d'or niellée, dont l'anneau se trouvait terminé par une vis fermant une petite cavité qui contenait une parcelle pouvant provenir du bois de la Croix. Cette croix a pu appartenir à un évêque aussi bien qu'à un laïque, on n'a aucun moyen d'en décider, mais c'est incontestablement, d'après la situation qu'elle occupait dans la tombe, une croix pectorale.

[1] *Liber pontificalis*, Léon VI. — [2] L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 1898, p. 457. — [3] *Ibid.*, p. 463. — [4] Mabillon, *Iter Italicum*, in-4°, Lutetiæ, 1687, t. II. — [5] Sur la croix de cristal de Monza, ils sont figurés en pied. — [6] G. Millet, *L'art byzantin*, dans A. Michel, *Hist. de l'art depuis les premiers temps chrétiens*, 1905, t. I, p. 276; C. Servanzi-Collio, *Descrizione di nove croce antiche stazionali e processionali*, in-8°, Camerino, 1883; F. de Lasteyrie, *Notice sur une ancienne croix éthiopienne conservée à Florence*, dans *Mém. de l'Acad. des inscript. et belles-lettres*, 1874, t. XXVIII, part. I, p. 237-262; c'est une croix du XIVe siècle. — [7] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, 1907, t. II, p. 422, fig. 307, 308; Venturi, *Storia dell' arte italiana*, 1902, t. II, p. 93, fig. 75. — [8] *Ibid.*, t. II, p. 103, fig. 82.

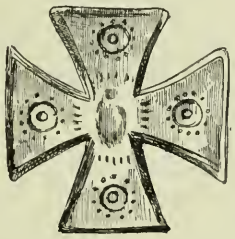
On y lisait les devises suivantes [1] (voir fig. 3501, au mot CYMIAQUE [*Cimetière de*], col. 3255) :

EMANOVHA, NOBISCVMDEVS
CRVX EST VITA MIHI
MORS INIMICE TIBI

Rohault de Fleury a réuni un ensemble imposant de croix pectorales [2] dont plusieurs provoquent au moins des doutes, notamment une plaque de plomb trouvée à Arles sur laquelle on voit une croix, des colombes, des perles à profusion, un serpent, etc.; on doit y joindre une plaque d'argent et d'or repoussé et ciselé du prétendu « trésor » Giancarlo Rossi. Nous gardons bien des doutes également sur deux petites croix passées de la collection Augier au musée de Marseille [3], l'une en or, l'autre argent et or. Au contraire, une croix de bronze ornée de disques peut être ancienne, mais n'est pas pourvue de bélière et l'agrafe qui se trouve au revers est une addition très postérieure (fig. 3405); une croix du même genre avait été rencontrée par Millin qui en prit un croquis, cette croix est surmontée d'une colombe au repos (fig. 3404).



3404. — Croix de bronze.
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. VIII, pl. DCLXXXI.



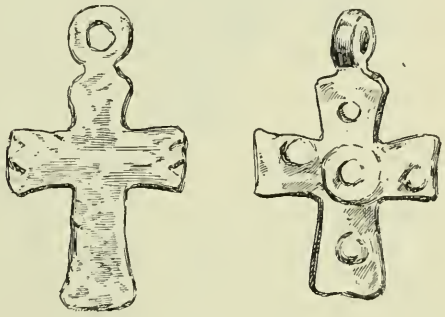
3405. — Croix de bronze.
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. VIII, pl. DCLXXXI.

Dans le cercueil de saint Cuthbert à Durham [4], on trouva une croix qui a pu, d'après le style et la technique, appartenir à ce saint. Elle se compose de quatre branches égales, formées par quatre demi-cercles se réunissant autour d'une pierre centrale, encadrée de grènetis et de dents de scie comme les branches elles-mêmes. Ces branches sont intérieurement séparées par des cloisons qui dessinent douze compartiments occupés par de petites pierres; au sommet se trouve un anneau [5]. Cette croix est un travail du VIIe siècle. La cavité centrale contenait probablement une relique, une des branches fut cassée et rattachée au moyen de rivets, à une date ancienne [6] (fig. 3406).

Bien que minuscules et fabriquées dans une matière sans valeur, ce sont encore à leur manière des croix pectorales que ces croix de dévotion trouvées dans le sol de Carthage et pouvant dater du Ve ou VIe siècle (fig. 3407) [7]; d'autres à Akhmîn [8], mais toutes si pauvres et si simples qu'il n'est pas utile de les figurer ici. Il faudrait aussi citer une série assez considérable

3406. — Croix de saint Cuthbert.
D'après W. Page, *The Victoria history of the counties of England*, 1907, *Durham*, I, p. 254.

de croix munies d'une bélière attachée par une forte charnière et dont l'ornementation ne varie que très peu. Nous en avons donné un type trouvé en Crimée (voir fig. 3352) et, avec quelques variantes, on revient



3407. — Croix de Carthage.
D'après la *Revue de l'art chrétien*, 1890, p. 130.

sans cesse à un crucifié nimbé et vêtu, les bras étendus; dans les quatre extrémités de la croix, des bustes divers : Marie, saint Jean, les évangélistes, le soleil et la lune, etc. Ces croix ne paraissent guère antérieures au VIIe siècle, tout au plus peut-être en ferait-on remonter

[1] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1863, p. 31; ce bijou est aujourd'hui au musée du Vatican; Martigny, *Dictionn.*, p. 233. Sur le martyr Oreste portant une croix d'or qu'un mouvement du maniement d'armes laisse voir, cf. *P. G.*, t. CXVI, col. 485. — [2] Rohault de Fleury, *La messe. Études archéologiques sur ses monuments*, in-8°, Paris, 1889, t. VIII, p. 209-212, pl. DCLXXXI; cf. D. Giorgi, *De liturgia romani pontificis*, 1731, t. I, p. 150; L. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, in-fol., Paris, t. I, l. II, Du pallium, de la croix des archevêques et autres ornements, p. 834-885. — [3] Rohault de Fleury, *op. cit.*, pl. DCLXXXI. — [4] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 3287-3291. — [5] Rohault de Fleury, *op. cit.*, p. 210, pl. DCLXXXI. — [6] W. Page, *The Victoria history of the counties of England*, in-4°, London, 1907, Durham, t. I, p. 254, pl. en regard. — [7] Delattre, *Fouilles à Carthage*, dans *Cosmos*, 1889, t. XIV, p. 248-249; E. Espérandieu, dans *Revue de l'art chrétien*, 1890, t. XXXIII, p. 130. — [8] R. Forrer, *Reallexicon der prähistorischen, klassischen, und frühchristlichen Alterthümer*, in-8°, 1907, pl. 3, n. 2; p. 425, pl. 108, n. 2, 5, 8-13.

quelques-unes au VIe siècle [1]. Quelques-unes de ces croix offrent un saint, par exemple saint Étienne, en orant, l'encensoir à la main [2] (fig. 3408).

Le Musée Britannique possède trois belles croix pectorales en or, sur l'une desquelles le Christ vêtu est crucifié entre quatre personnages [3] : la Vierge, saint Théodore et deux anges adorateurs [4]; sur une autre, le crucifié entre quatre médaillons [5]; sur une troisième à branches octogonales, cette inscription niellée : ЄMOI ΔЄ MH ГЄNOITO KAYXACΘAI ЄI MH ЄN TΩ CTAYPΩ TΫ KY HMΩN IY XY [6] (fig. 3409).

Signalons encore une croix pectorale toute petite (Martvili) du VIIIe-IXe siècle, et une (South-Kensington) antérieure au Xe siècle [7]. Au musée du Vatican, une croix du VIIIe ou du IXe siècle, de travail médiocre, offre au droit et au revers cinq médaillons; au droit : le Christ, saint Pierre et saint Paul, Marie et Jean-Baptiste; au revers, le Christ et quatre visages dont l'attribution est facultative [8].

XXIII. Croix de bénédiction. — Le trésor de la cathédrale de Tournai possède un petit monument qui passait communément pour un travail mérovingien [9] (fig. 3410). C'est une croix-reliquaire consistant en une boîte plate en forme de croix pattée; sa matière est l'or en lames épaisses; un rang de belles perles fines, que séparent des stores métalliques et que maintient à l'extérieur une cordelette de filigrane tordu, épouse les contours de la tranche; des perles plus grosses surgissent aux angles saillants et rentrants. Au sommet, un anneau de suspension et une chaînette d'argent; à la base, une douille : anneau, chaînette et douille sont des annexes modernes. La hauteur totale de la pièce, perles non comprises, est de 0m144; sa largeur, de 0m11; son épaisseur, d'à peu près 0m02. Longueur de la tige : 0m067; des bras : 0m041; de la tête : 0m047. Le couvercle, emboîté à frottement, est encore maintenu par deux broches bouclées qui traversent horizontalement les parties verticales à une médiocre distance de leurs extrémités.

La face a pour décor quarante-huit gemmes en cabochons ou en tables, quartz, améthystes, rubis, saphirs, etc., serties de bâtes peu saillantes, soit

3408. — Croix pectorale de San Stephano. D'après De Rossi, *Bullet. di arch. crist.*, 1888-1889, pl. XI, n. 3, 3 *a*.

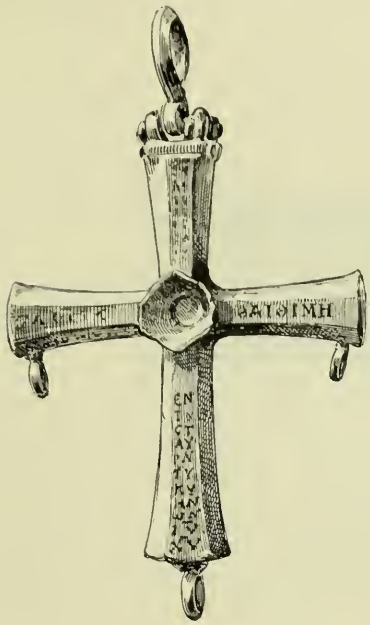
[1] R. Forrer, *Reallexicon der prahistorischen, klassischen, und frühchristlichen Alterthümer*, in-8°, Berlin 1907, pl. 3, n. 2; p. 428, fig. 347; p. 464, fig. 384; R. Forrer, *Die frühchristlichen Alterthümer aus dem Gräberfelde von Achmin Panopolis*, in-8°, Strassburg, 1893, p. 17-18, pl. X, n. 12-23; p. 29 et pl. XIII, n. 14-16, véritables croix lombardes en or. — [2] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1888-1889, pl. XI, p. 161 sq.; cf. J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, 1904, pl. XXXIV, n. 9175; P. Orsi, *Stauroteca bizantina in bronzo di Ragusa inferiore (Sicilia)*, dans *Römische Quartalschrift*, 1901, t. XV, p. 345-350. — [3] O. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities of the British Museum*, 1901, p. 113, n. 559; cf. n. 558-580. — [4] *Ibid.*, p. 47, n. 287, pl. IV. — [5] *Ibid.*, p. 47, n. 286, pl. V. — [6] *Ibid.*, p. 47, n. 285, pl. IV : la sentence est tirée de l'épître aux Galates, VI, 4. — [7] Millet, *Art byzantin*, dans A. Michel, *Histoire de l'art*, 1905, t. I, p. 276. — [8] Grimouard de Saint-Laurent, *Étude sur une croix pectorale du musée du Vatican*, dans *Revue de l'art chrétien*, 1866, t. X, p. 5-29. — [9] Ch. de Linas, *Le reliquaire de la sainte Croix au trésor de la cathédrale de Tournai*, dans *Revue de l'art chrétien*, 1887, nouv. série, t. V, p. 419-425; dont j'ai cité en grande partie l'étude.

CROIX DE BÉNÉDICTION DE TOURNAI

LETOUZEY et ANÉ Édit

IMP. M. DE L'ROIS PARIS

arrondies, soit rectangulaires, disposées en pavé sur trois lignes. Au centre, une quarante-neuvième bâte loge sous une table de cristal un morceau de la vraie croix. Le revers présente une ornementation analogue, mais on n'y compte que trente-deux pierres agencées deux à deux. Cette ornementation toutefois n'a pas l'homogénéité de l'autre; à une époque restée



3409. — Croix en or, octogonale.
D'après Dalton, *Catalogue*, pl. IV, n. 285.

indécise, l'insigne qui occupait le cœur de la croix fut remplacé par un disque en émail cloisonné byzantin (diam. 0m04), fond gironné vert-translucide, huit trèfles blanc-opaque mis en orle. Une maladroite sertissure d'argent accuserait déjà suffisamment un travail de rhabillage; on en a une seconde preuve : le pendant du médaillon forme l'agrafe du manteau de la Vierge ciselée sur l'un des pignons de la châsse de Notre-Dame.

L'intérieur de la caisse, veuf de son contenu, n'en est pas moins très curieux. Une cloison étanche prolonge les parois à une distance de 0m005; à l'extrémité de chaque bras, d'autres cloisons déterminent un alvéole cruciforme de 0m023, en tous sens, chaque croisillon large de 0m005. Les pénétrations de la douille et de l'anneau de suspension indiquent la main d'un ouvrier plus que médiocre, et la déplorable incurie des hommes qui commandèrent la besogne.

Les motifs de la période mérovingienne offrent certainement des croix pattées; il s'en trouve à Grenoble, à Saint-Quentin, et même d'encastrées dans le mur roman de l'église de Conques; mais ces croix sont toujours à branches égales ou peu s'en faut. Notre monument, au contraire, accuse une intention de tige dépassant les bras de 0m026 et la tête de 0m02; or Byzance seule fournit des types semblables, tels que la croix de Justin Ier (VIe siècle) au trésor du Vatican, et le symbole figuré sur une patène du VIIe siècle. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 2095, fig. 616. A Tournai, la hampe est plus longue de 2/7 que la tête; au Vatican, de 3/11; sur la patène Stroganof, de 1/3; notre pièce représente donc une moyenne entre les deux autres. Si l'on s'en rapporte aux ivoires, les proportions du fût des croix pattées byzantines augmentent beaucoup au Xe siècle, elles atteignent alors 4/7. La sertissure de pierres a un caractère byzantin nettement accentué, mais, au cas où la forme et la joaillerie seraient impuissantes à convaincre ceux qui y veulent voir un travail mérovingien, il nous resterait le décor de perles, auquel jamais, à notre connaissance, les orfèvres mérovingiens ne se sont risqués dans leurs ouvrages; leur outillage barbare ne leur permettait pas de manier des objets si délicats, tandis que les orfèvres byzantins usent et abusent des perles sur les vêtements, les chaussures, les coiffures, les vases sacrés, etc.

Au cœur du revers, à la place qu'occupe aujourd'hui l'émail, il y eut vraisemblablement d'abord une bractéate soudée à la lame de fond, et qu'un accident fit disparaître. A l'intérieur, les alvéoles abritèrent certainement des morceaux de la vraie croix; le grand vide du milieu est plus difficile à combler et oblige à recourir aux hypothèses. L'idée d'une relique insigne est bien attrayante, mais un bloc d'au moins 28 centimètres carrés de superficie aurait laissé quelque trace dans les inventaires et on n'en signale aucune. Peut-être avons-nous ici un bijou fort remanié, et d'abord par l'addition d'une bélière destinée à suspendre la croix que, primitivement, on tenait emmanchée par la poignée en forme de douille. En changeant le mode d'ostension, on se trouva entraîné à renforcer la partie supérieure d'une sorte d'étrier, puisque c'est elle qui désormais aurait à supporter le poids et à faire résistance. Cette transformation, en dénaturant le bijou, ne lui a pas enlevé cependant son caractère primitif, puisque le trou de passage de la douille est resté absolument intact.

Nous avons donc une croix telle qu'on la voit sur la mosaïque de Ravenne représentant l'évêque Maximianus, croix tenue en main et désignée sous le nom de croix de bénédiction; la croix de Justin Ier a 0m22 de hauteur, celle de Maximien 0m40, celle de Tournai 0m14 et, avec sa garniture, 0m16 au minimum. La douille servait sans doute à épargner aux perles le contact de la main. Voir *Dictionn.*, t. III, col. 1185, fig. 2717.

Quant à la date de fabrication, elle doit flotter entre la fin du VIe siècle et le milieu du VIIe. Je ne crois pas m'avancer trop, écrivait Charles de Linas, en regardant cette croix comme une épave du sac de Constantinople en 1204, bien qu'aucun texte ne vienne appuyer mon opinion.

Le plus ancien et le plus précieux des reliquaires conservés à Saint-Pierre du Vatican est la croix connue sous le nom de *Crux Vaticana*. Une inscription nous apprend que ce présent fut fait à Rome par l'empereur Justin et par sa femme, mais il y a eu deux empereurs du nom de Justin, l'un qui régna de 518 à 527 et au sujet duquel on lit au *Liber pontificalis* cette indication : *quæ omnia a Justino Augusto orthodoxo votorum gratia optulta sunt* [1]. Paciaudi, Rocca et quelques autres se déclarèrent partisans de l'attribution à Justin Ier, tandis que Borgia [2], Garrucci [3] p. 23 et pl. 272-276; X. Barbier (de Montault), *Antiquités chrétiennes de Rome*, in-fol., Rome, 1864; *Les souterrains et le trésor de Saint-Pierre du Vatican*, Rome, 2865; Ch. de Linas, *Origines de l'orfèvrerie cloisonnée*, in-8°, Paris, 1877, t. I, p. 304-374 (favorable à Justin Ier); E. Molinier, *Hist. gén. des arts appliqués à l'ind.*, in-fol., Paris, 1901, t. IV, p. 37-38; A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, 1901, t. I, p. 529, 533, 554; A. de Waal, *Die antiken Reliq. der Peterskirche*, dans *Römische Quartalschrift*, 1893, t. VII, p. 248-252, pl. XVI-XVII.

[1] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 271, 276. — [2] S. Borgia, *De cruce Vaticana ex dono Justini Augusti commentarius*, in-4°, 1779. — [3] R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, t. I, p. 38; C. Bayet, *Recherches pour servir à l'hist. de la peinture et de la sculpt. en Orient avant la querelle des iconoclastes*, p. 122. n. 2; F. Bock, *Die Kleinodien des heil. römischen Reiches deutscher Nation*, in-fol., Wien, 1864, p. 111-114, pl. XX, fig. 27 ép. m.; Grimoüard de Saint-Laurent, dans *Annales archéologiques*, t. XXVI,

3411. — Croix de l'empereur Justin.

D'après *Römische Quartalschrift*, 1893, pl. XVI, XVII.

et plusieurs archéologues non moins qualifiés se déclarèrent pour Justin II (565-578). Cette croix n'est peut-être ni plus belle ni plus parfaite que d'autres présents, mais elle a sur eux l'avantage de nous être parvenue en tel état qu'on peut l'étudier comme un spécimen de l'art du VIe siècle. Elle est d'argent doré et ciselé, et mesure en hauteur 0m33, en largeur 0m25. La face antérieure est ornée de perles et de gemmes en petit nombre, au centre un médaillon relativement moderne renferme un fragment de la vraie croix. Cette face a été malheureusement détériorée; des verroteries y ont remplacé les pierres précieuses; mais la face postérieure s'est conservée intacte. Celle-ci est couverte d'enroulements de palmettes, de fleurons qui marquent la transition de l'art romain et la décadence de l'art oriental. Au centre, un médaillon représente l'Agneau crucifère, quatre autres médaillons ornent les extrémités des branches de la croix, ils représentent, en haut et en bas, le Sauveur Jésus avec ses attributs : un livre et une croix; les médaillons de la branche représentent les donateurs du reliquaire, les mains élevées vers le ciel dans l'attitude de la prière. Tous deux portent le diadème, et la figure féminine est ornée de joyaux en pendeloques (fig. 3411).

Les inscriptions sont les suivantes ; LIGNO QVO CHRISTVS HVMANVM SVBDIDIT HOSTEM et : DAT ROMAE IVSTINVS OPEM ET SOCIA DECOREM.

La croix n'offre aucune trace de suspension, ni au sommet ni ailleurs, et comme on ne peut révoquer en doute l'existence d'un tenon maladroitement introduit après coup dans la hampe, il faut admettre que le don impérial n'était pas primitivement destiné à être fiché sur un pied. Peut-être avons-nous ici une autre croix épiscopale portative, croix de bénédiction comme celle de Tournai, comme celle que tient en main Maximien de Ravenne. Voir *Dictionn.*, t. III, fig. 2717.

L'usage de la croix de bénédiction est d'ailleurs attesté par un si grand nombre de monuments qu'il faut se résoudre à n'en mentionner que quelques-uns seulement. Tantôt tenue en main, tantôt fixée au sommet d'une hampe; nous rencontrons ces deux manières sur une étoffe provenant d'Akhmîn (voir ce mot) et pouvant dater du Ve ou VIe siècle. Le personnage peut figurer le Christ, saint Michel ou saint Georges; il terrasse le démon et le perce de l'extrémité de la hampe crucifère qu'il tient de la main droite, tandis que la main gauche élève une croix de bénédiction (fig. 3412). C'est encore la croix montée ur la hampe que nous voyons entre les mains du Christ sur le panneau central du sarcophage de Probus et de Proba conservé dans les cryptes du Vatican, vers 395 (fig. 3413). Mais c'est surtout sur l'admirable

3412. — Tissu d'Akhmîn.
D'après R. Forrer, *Reallexicon*, 1907, p. 159, pl. 46, n. 3.

mosaïque de Ravenne (mausolée de Galla Placidia), représentant le Christ parmi son troupeau de brebis, que nous le voyons manier la croix à hampe comme un sceptre (fig. 3414), car ce n'est nullement une croix de procession comme ses dimensions pourraient induire à le croire et nous en avons la preuve sur plusieurs sarcophages de Ravenne où des personnages sont représentés marchant et portant cette croix sur l'épaule (cathédrale, *urna di san Rinaldo;* Saint-Apollinaire, *arca dei dodici apostoli;* cathédrale, *urna di San Barbaziano* [1]) et, mieux encore, sur une des colonnes du *ciborium* (voir ce mot) de Venise, où un personnage porte cette croix sur l'épaule, mais ici la hampe n'est qu'un simple bâtonnet, exactement comme dans les croix de Tournai et de Justin

3413. — Sarcophage de Probus, au Vatican. D'après G. Schönermark, *Der Kruzifixus*, 1908, fig. 32.

[1] R. Forrer, *Reallexicon der prähistorischen, klassischen und frühchristlichen Alterthümer*, in-8°, Berlin, 1907, p. 159, pl. 46, n. 3.

(fig. 3415)[1]. Cette croix se retrouve fréquemment entre les mains du Christ dans diverses scènes des ivoires de la chaire de Maximien de Ravenne[2], et aussi dans les mains du consul Basile (541) sur son diptyque[3], sur le diptyque de Murano[4], sur la pyxide de Florence[5], sur une miniature représentant la Vierge dans le Sacramentaire de Gellone[6] et bien d'autres monuments dont l'énumération nous conduirait trop loin sans ajouter rien à la démonstration.

XXIV. Croix-reliquaire. — Avec la croix de la Circoncision (voir ce mot), le trésor du *Sancta sanctorum*, au Latran, nous offre un beau monument

3414. — Le Christ avec la croix. Détail de la mosaïque du mausolée de Galla Placidia.

D'après Ch. Diehl, *Ravenne*, 1903, p. 32.

consistant en une croix d'émail cloisonné, décrite par M. Lauer qui a pu étudier l'original (fig. 4416).

« Cette croix, dit-il, dont la charpente est faite de lames d'or très minces, et dont la surface et les tranches sont ornées de plaque d'émail, mesure 0m27 de hauteur totale, sur une largeur de 0m18. Les branches ne sont pas d'égale dimension : la tige et la branche supérieure sont plus longues que les bras. Elles s'élargissent un peu à partir du centre, passant de la largeur de 0m054 à celle de 0m062 environ. Les extrémités émaillées sont concaves. La tranche est légèrement en pente et s'évase en s'éloignant de la surface. Elle ne reproduit pas les formes concaves de l'émail du dessus, auquel une lamelle d'or la rattache.

« Au revers, la croix est creuse et remplie à demi d'une épaisse croûte brunâtre de baume résineux desséché[7]. Dans la partie centrale est un renflement cruciforme. En enlevant une partie de la couche de baume, on a rencontré, au-dessous, une plaque d'or, ayant la forme et les dimensions de la partie creuse, décorée au centre d'une croix au repoussé et bordée tout autour d'un filet en relief. Cette plaque est maintenue par deux plaques étroites en or, placées perpendiculairement aux bras de la croix et à leur naissance. Elle repose sur cinq caissons rectangulaires, soudés au fond du creux et remplis d'une matière noire, semblable à du bitume. Ces caissons sont ainsi disposés : un au centre et les quatre autres à la naissance de chaque branche de la croix[8]. C'est sur eux qu'était peut-être placée la relique du bois de la croix, aujourd'hui disparue, dont parle Jean Diacre.

« L'émail est divisé en cinq plaques distinctes, quatre pour les branches et une centrale, cette dernière ayant la forme d'une croix, par suite d'un léger empiétement sur chaque branche. Les plaques sont entourées par des replis d'or, d'un millimètre

3415. — Détail de la colonne du ciborium de Venise.

D'après une photographie.

d'épaisseur, qui les maintiennent en place. Celle du centre se trouve séparée des autres par quatre rainures. Une cordelette en or guilloché décore le fond de ces rainures et entoure la surface de la croix.

« Les douze plaques d'émail, formant les tranches, sont aussi maintenues par des lames d'or repliées.

« Les scènes qui ornent la croix sont, en commençant par le haut : l'Annonciation et, au-dessous, la Visitation, au centre, la Nativité : sur les bras, le départ pour la grotte de Bethléhem[9] (à gauche) et l'Adoration des mages (à droite). Sur la tige, la Présentation au Temple, et, au-dessous, le baptême du Christ. La couche de l'émail est épaisse de plusieurs millimètres. Les cloisons d'or, qui sont parfois doubles, dessinent les contours généraux des objets et de quelques-uns de leurs détails, ceux des personnages, des vêtements avec les plis, des traits du visage, cheveux, barbe, yeux, nez, mais parfois seulement de la bouche. La pâte du fond est translucide; elle est toute pleine de craquelures et même piquée de trous par endroits.

« Si l'on envisage le choix des scènes, on remarquera que cette même suite se retrouve sur de nombreux monuments, notamment sur des ivoires. Les détails sont fortement inspirés des évangiles apocryphes. On le voit nettement dans la Nativité, où l'enfant est adoré par le bœuf et l'âne, baigné par une femme assise qui le soutient des deux mains, tandis qu'une

[1] Venturi, *Storia dell'arte italiana*, 1901, t. I, fig. 200, 201, 202; Venturi, *op. cit.*, t. I, p. 281, fig. 267; même exemple en Égypte, sur un peigne d'Antinoé, dans J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, pl. XVII, n. 7117; voir encore une croix de bénédiction, dans Delattre, *Musée Lavigerie, de Carthage*, in-4°, Paris, 1899, p. 42. — [2] *Ibid.*, t. I, fig. 302-303, 306, 307. — [3] *Ibid.*, t. I, fig. 349; cf. fig. 530, 393. — [4] *Ibid.*, t. I, fig. 394. — [5] *Ibid.*, t. I, fig. 401, 402, 403. — [6] Bibl. nat., Paris, *lat. 12048*. — [7] P. Lauer, *Le trésor du Sancta sanctorum*, dans *Monuments et mémoires Eugène Piot*, 1906, t. XV, p. 40-49, pl. VI; H. Grisar, *Il sancta sanctorum ed il suo tesoro sacro*, 1907, p. 73-104. — [8] Grisar, *op. cit.*, p. 83, fig. 27, par erreur, en réalité fig. 24. — [9] *Ibid.*, p. 103, fig. 26.

CROIX D'ÉMAIL
DES PAPES SYMMAQUE ET SERGE I

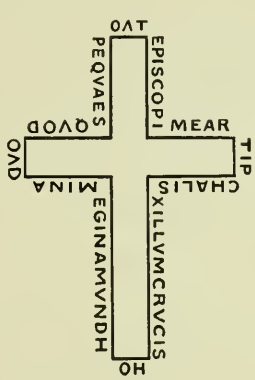
LETOUZEY et ANE, Edit

IMP. C. DUBUQUE PARIS

autre (la vieille Israélite qui paraît dans l'*Évangile de l'Enfance*) apporte des parfums : c'est cette dernière qui doit recueillir les reliques de l'ombilic et du prépuce [1]. Un personnage légendaire, du même genre, les mains couvertes d'une draperie, paraît encore dans le baptême. Dans cette scène, le Christ est figuré jeune et complètement nu, sans que les eaux du Jourdain le recouvrent en partie comme à l'ordinaire (voir *Dictionn.*, t. II, au mot Baptême de Jésus); saint Jean-Baptiste est vêtu d'une longue robe roussâtre. Dans la Nativité, saint Joseph a les traits d'un vieillard à cheveux blancs, assis, le coude droit appuyé sur le genou et la main soutenant la tête.

« Malgré les grandes imperfections du dessin de cet émail, on ne peut nier que l'ensemble soit des plus harmonieux. Si les mains sont spécialement négligées, notamment celles du Christ dans le baptême, et celles de la Vierge dans la Visitation, où elles ressemblent plutôt à des pinces, les gestes sont néanmoins gracieux : par exemple, le geste de l'ange et de la Vierge dans l'Annonciation, et celui de saint Jean-Baptiste dans le baptême. Les têtes sont même expressives, et c'est une des particularités les plus étonnantes de ce monument d'un art très primitif : ainsi la Vierge dans l'Annonciation et dans la Présentation au Temple et surtout ce personnage cité plus haut (ange) comme assistant le Christ dans le baptême, dont la tête, légèrement penchée en arrière et à gauche, donne une impression réelle de grâce mystique.

« Une inscription, en lettres capitales d'émail rouge translucide, à contours d'or, sur fond tantôt roussâtre et tantôt verdâtre, remplit les côtés ou tranches de la croix. Chaque côté des branches est formé par une plaque d'émail. Voici la transcription de ce qu'on y lit [2] :



« Cette inscription a dû subir des altérations, car nous n'y trouvons que des fragments de mots qu'il n'est pas aisé de restituer. Peut-être même ces plaques d'émail ont-elles été empruntées à un autre monument.

« Panvinio, sans l'avoir vue, avait laissé entendre que cette croix pouvait être identifiée avec la croix retrouvée au Vatican par le pape Serge Ier (687-701) et apportée par lui au Latran [3]. Ce qui l'amena à ce très intéressant rapprochement, c'est l'historique même de la découverte, narré tout au long dans le *Liber pontificalis* [4] :

Hic beatissimus vir in sacrario beati Petri apostoli capsam argenteam, in angulo obscurissimo jacentem, et ex nigritudine transacte annositatis nec si esset argentea apparente, Deo ei revelante, repperit. Oratione itaque facta, sigillum expressum abstulit; tucellum aperuit in quo interius plumacium ex holosirico superpositum, quod stauracin dicitur, invenit; eoque ablato, inferius crucem diversis ac prætiosis lapidibus perornatam inspexit. De qua tractis IIII petalis, in quibus gemmæ clausæ erant, mire magnitudinis et ineffabilem portionem salutaris ligni dominicæ crucis interius repositam invenit. Qui etiam ex die illo pro salute humani generis ab omni populo christiano, die Exaltationis sanctæ Crucis, in basilicam Salvatoris quæ appellatur Constantiniana osculatus ac adoratus. De Rossi avait identifié cette croix avec celle que, d'après un ancien *Ordo romanus*, on portait le vendredi saint à la station papale de Sainte-Croix de Jérusalem, pour célébrer la *missa præsanctificatorum* [5]. L'*Ordo* la décrit ainsi : *Crux vero ipsa de ligno pretioso desuper ex auro cum gemmis, intus cavam habens confectionem ex balsamo satis bene olente.* On pourrait encore identifier la croix de Serge Ier, et par suite celle du *Sancta sanctorum*, avec la croix dont il est question sous le pape Symmaque (498-514) : *Item ad fontem, in basilica beati Petri apostoli : Oratorium sanctæ Crucis : ex argento confessionem et crucem ex auro cum gemmis, ubi inclaudit lignum dominicum : ipsa crux aurea pens. lib. X* [6]. Si la croix du *Sancta sanctorum* était identique à celle de Symmaque, il faudrait la dater du VIe siècle. On s'expliquerait très bien que les plaques gemmées (*petalæ*), enlevées par Serge Ier, eussent recouvert la partie creuse, actuellement pleine de baume. La face émaillée serait donc en réalité le revers. Les plaques gemmées auraient été perdues, égarées ou dérobées très anciennement. Ce qui confirmerait cette hypothèse, c'est que les côtés de la croix ne sont pas absolument perpendiculaires au plan de la surface émaillée, ils s'évasent en s'en éloignant, de sorte que, sur le revers creux, la largeur des branches est plus grande. Il serait assez vraisemblable que la face la plus développée fût la principale. Les circonstances mêmes de la découverte fournissent un argument de plus à l'identification de la croix d'émail du *Sancta sanctorum* avec celle que retrouva Serge Ier. C'est aussi sur un coussinet de soie (*plumacium ex holosirico*) dans un coffret d'argent (*capsa argentea*) qu'elle était conservée jusqu'à nos jours.

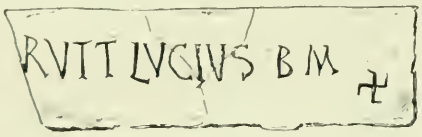
« Cette croix a été objet du culte depuis le VIIIe siècle. Au début du XIIIe, le chanoine Benoît, devenu pape sous le nom d'Honorius III (1216-1227), rapporte que, le jour de l'Exaltation de la Croix, le pape et les cardinaux allaient pieds nus la chercher pour la porter processionnellement. La même croix, qui fut portée sans doute lors de l'invasion lombarde, le fut encore en 1241, lorsque l'empereur Frédéric II menaça Grégoire IX.

« La croix d'émail remonte donc au plus tard au

[1] G. Brunet, *Les évangiles apocryphes*, 2e édit., Paris, 1863, p. 126-127; *Ps.-Matthæi evangelium*, dans *Evangelia apocrypha*, édit. Tischendorf, p. 76-77 :... *Necesse autem fuerat ut Joseph cum Maria proficisceretur in Bethleem quia exinde erat, et Maria de tribu Juda et de domo ac patria David. Cum ergo Joseph et Maria irent per viam quæ ducit Bethleem, dixit Maria ad Joseph : Duos populos video ante me, unum flentem et alium gaudentem. Cui respondit Joseph : Sede et tene te in jumento tuo et noli superflua verba loqui. Tunc apparuit puer speciosus ante eos, indutus veste splendida et dixit ad Joseph : Quare dixisti verba superflua esse de duobus populis de quibus locuta est Maria?* etc... *Et cum hæc dixisset, jussit angelus stare jumentum, quia tempus advenerat pariendi; et præcepit descendere de animali Mariam et ingredi in speluncam subterraneam.* — [2] G. Brunet, *op. cit.*, p. 63. Cf. un ivoire de la collection Stroganof, photographié par H. Græven, *Frühchristliche und mittelalterliche Elfenbeinwerke...*, Italie, n. 76. — [3] *De præcipuis urbis Romæ... basilicis*, p. 188; *Le sette chiese principali di Roma*, p. 239; cf. B. Millino, *Dell' oratorio di S. Lorenzo*, p. 40 sq. — [4] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 374. — [5] De Rossi, *Inscript. christ. urbis Romæ*, t. II, p. 34-35. — [6] *Liber pontificalis*, édition Duchesne, t. I, p. 261.

VIIe siècle et très probablement à la fin du Ve ou au début du VIe. Il semble difficile de préciser le lieu où elle a été fabriquée. Cependant l'émail a ce coloris rouge vineux que Kondakov considère comme caractéristique des émaux byzantins. On peut donc dire qu'elle appartient à l'art byzantin primitif, de cette époque peu connue où il n'était pas encore très différencié de l'art latin ou occidental. Cette croix vaut donc, par son antiquité et son caractère unique, la célèbre croix de Justin II, conservée dans le trésor de Saint-Pierre de Rome (voir fig. 3411) dont elle se rapproche par la forme générale [1]. »

XXV. Croix gammée. — Bien que nous écartions, comme étranger à l'archéologie chrétienne, tout ce qui a trait au culte et à la représentation de la croix avant le christianisme [2], nous ne pouvons omettre



3417, 3418, 3419. — Inscriptions avec croix gammées.
D'après O. Marucchi, *I monumenti del Museo cristiano Lateranense*, 1911, pl. LVII, n. 29, 30, 31.

de parler d'un symbole des plus antiques qui fut adopté par les fidèles et interprété par eux avec le sens du symbole de la croix, la croix gammée ou *swatiska*.

L'origine de la croix gammée est incertaine, les dissertations n'y ont rien pu faire jusqu'à ce jour, aussi bien nous n'avons pas à l'étudier avant son apparition dans les monuments chrétiens. Les deux plus anciens exemples de la croix gammée se trouvent, semble-t-il, au cimetière de Priscille, à la *Cappella Greca*, et dans la galerie L, plus ancienne que la *Cappella*, où un badigeonneur orna la galerie de peintures à sa façon. Des lignes rouges traversent le champ du *loculi*, occupé aussi par des rectangles peints en vert et en rouge et deux croix gammées (fig. 3417, 3418, 3419) [3].

Après ces exemples, nous avons seulement à ajouter qu'on en rencontre plusieurs autres, car le type offre une immuable uniformité [4]; cependant J.-B. De Rossi ne croyait pas à la vogue tout à fait primitive de ce type. A partir du IIIe siècle, nous rencontrons la croix gammée disséminée sur un grand nombre de monuments [5].

XXVI. Croix ansée. — On conçoit parfaitement, écrivait Letronne [6], que les premiers chrétiens, encore sous l'influence des arts de l'antiquité, ayant à exprimer par la peinture ou la sculpture des idées morales et religieuses, ou des allusions à certaines paroles de l'Écriture sainte, aient emprunté à l'art antique quelques types pittoresques, consacrés par un long usage, qui, n'ayant point ou ayant peu de rapport avec le culte positif des païens, pouvaient être admis sans blesser la foi nouvelle. De tels emprunts s'expliquent facilement par la même cause qui a conservé plus ou moins longtemps, au sein de la civilisation chrétienne, tant d'usages de la vie antique, restes de ces habitudes ou de ces préjugés de l'éducation dont on a toujours tant de peine à s'affranchir. Il n'y avait rien là que de naturel, rien qui pût faire accuser les premiers chrétiens d'une inconséquence choquante, ou d'une indifférence qui serait si contraire à leur zèle constant pour la foi, comme à leur profonde aversion pour le paganisme. Cette fidélité aux principes fondamentaux du christianisme est un caractère qu'il faut avoir toujours devant les yeux, quand on veut expliquer les singularités de ce genre que peuvent offrir les monuments. Quand il s'agit de la croix ansée, la surprise est d'autant plus grande qu'on doit moins s'attendre à rencontrer un symbole caractéristique qui joue un si grand rôle dans les représentations religieuses de l'ancienne Égypte, et qui, placé à la main de la plupart de ses divinités, semble en être un attribut inséparable.

Letronne a eu le mérite d'aborder le premier la question et de la conduire à des résultats que les découvertes postérieures n'ont fait que confirmer par un

[1] Ph. Lauer, dans *Monuments et mémoires Eugène Piot*, t. XV, p. 40-49. — [2] Sur cette question, voir E. Fehrenbach, *Croix*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. I, col. 828-832; G. Raynaud, *Les nombres sacrés et les signes cruciformes dans l'Amérique précolombienne*, dans *Rev. de l'hist. des relig.*, 1901, t. XLIV, p. 235-261; A. de Caix de Saint-Amour, *Bronzes étrusques portant des croix sur les vêtements*, dans *Le musée archéologique*, 1876, t. I, p. 41-44; G. Gabrielli, *Un ipotese della archeologia preistorica sulla religione primitiva del genere umano*, dans *Bessarione*, 1903, IIe série, t. V, p. 270-276. — [3] J. Wilpert, *Fractio panis. La plus ancienne représentation eucharistique*, in-4°, Paris, 1896, p. 37. — [4] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 299, 318, 319; pl. XXXVII, 13; LV, 6; LVII, 30; t. II, 2e pagination, p. 114, p. 171. — [5] Cf. *Bulletin de correspondance hellénique*, 1909, p. 423-427; *Boletin de la Sociedad geografica de Madrid*, 1878, t. IV, p. 126; *Bulletin de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1879, p. 58; 1883, p. 191-192; 1884, p. 105; 1885, p. 310; 1894, p. 167; *Romische Quartalschrift*, 1892, t. VI, p. 173, pl. X; *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, t. XXXIV, p. 122; *Muséon*, 1897, t. XVI, p. 203; Duret, *Le swatiska et la croix*, dans *Revue de Lille*, 1903, t. XXI, p. 225-259; L. Gaillard, *Croix et swatiska en Chine*, in-8°, Chang-Hai, 1893; R. Forrer, *Reallexicon*, p. 792; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1868, p. 68; Delattre, *Musée Lavigerie de Carthage*, pl. III, n. 8; Boldetti, *Osservazioni*, p. 352; M. Armellini, *Gli antichi cimiteri*, 1893, p. 167, 255, 262, 268, 317; R. Lanciani, *New tales of old Rom*, in-8°, London, 1901, p. 117. — [6] Letronne, *Observations sur l'époque où le paganisme a été définitivement aboli à Phile, dans la Haute-Égypte; sur le rôle que cette île a joué entre les règnes de Dioclétien et de Justinien; et sur l'origine et l'emploi de l'ère de Dioclétien ou des martyrs, à l'occasion de quatre inscriptions inédites des Ve et VIe siècles*, dans *Mémoires de l'Acad. des inscript. et belles-lettres*, 1833, t. X, p. 168 sq.; Letronne, *Examen archéologique de ces deux questions : 1° la croix ansée égyptienne a-t-elle été employée par les chrétiens d'Égypte pour exprimer le monogramme du Christ? 2° retrouve-t-on ce symbole sur les monuments antiques étrangers à l'Égypte?* dans même recueil, 1846, t. XVI, 2e partie, p. 236; Raoul-Rochette, *De la croix ansée ou d'un signe qui y ressemble, considérée principalement dans ses rapports avec le symbole égyptien, sur des monuments étrusques et asiatiques*, dans même recueil, t. XVI, p. 285-382, 3 pl.; F. Lajard, *Observations sur l'origine et la signification du symbole appelé la croix ansée*, dans même recueil, 1847, t. XVII, p. 348, 4 pl.; Letronne, *De la croix ansée égyptienne pour figurer le signe de la croix*, dans *Annales de l'Institut archéologique*, 1843, t. XV, p. 115-143; *La croix ansée égyptienne se retrouve-t-elle sur des monuments antiques étrangers à l'Égypte?* dans *Revue archéologique*, 1845, t. II, p. 665-675.

nombre d'exemples considérable [1]. Cette croix ansée ne se rencontre nulle part ailleurs qu'en Égypte [2] et l'imitation est aussi évidente que l'intention d'imiter; elle s'explique par un passage curieux de Sozomène à l'occasion de la destruction du Sérapeum que nous citerons dans un instant. Letronne a pensé établir que le chrisme constantinien n'avait guère pénétré en Égypte, qui n'en avait que faire, puisque la croix ansée rendait le même service et offrait une image presque semblable. Ce n'était pas encore, à vrai dire, la croix ansée proprement dite, c'était le chrisme sous sa forme rudimentaire : une croix dont le sommet de la tige est bouclé, mais l'analogie avec la croix ansée était si frappante que ce symbole devait aboutir rapidement à se confondre avec le vieux symbole indigène. La progression est vraisemblable, probable même, nous ne croyons pas qu'elle soit prouvée à la rigueur, ce qui, il faut en convenir, est assez difficile. Il a existé en Égypte une sorte d'incertitude persistante sur la valeur de tous ces symboles, croix, chrisme, croix ansée et, ne sachant lequel choisir, certains ne choisissaient pas, il les adoptaient tous et les figuraient sur le même rang. Voir *Dictionn.*, t. III, col. 1511. Sur un plat de terre cuite trouvé à Thèbes, le monogramme cursif est placé en regard de la croix simple, comme on le voit sur des colonnes de granit provenant de la mosquée de Saint-Athanase. Ces colonnes portaient sur le devant du fût, en regard l'un de l'autre un encadrement avec fronton, qui contenait alternativement la croix grecque ornée et le monogramme. Mais à la place de ce monogramme qu'on ne peut méconnaître, on trouve aussi, et évidemment avec la même intention, diverses figures de la croix ansée égyptienne.

Ce symbole présente plusieurs variétés; sa figure normale, sur les monuments d'une belle époque, est celle d'un anneau de forme particulière qui ressemble à une tige rigide recourbée forcément; elle repose immédiatement sur une base transversale, formée de trois parties distinctes, quand elle est représentée en grand, presque toujours s'élargissant du milieu aux extrémités, caractère qui se montre également à la branche inférieure. Cette forme primitive s'altère plus ou moins sur les monuments d'époque récente; et, par exemple, sur ceux qui appartiennent au temps des empereurs, l'anneau s'arrondit et devient presque circulaire. En tête de quelques inscriptions du bas temps, elle affecte la forme différente qui la fait singulièrement ressembler au monogramme primitif représenté d'une manière cursive. C'est particulièrement ce qu'on trouve dans les inscriptions des grottes de Silsilis, à tel point que, si elles n'étaient pas toutes païennes, on les prendrait pour des inscriptions chrétiennes.

Or, ce sont précisément ces mêmes variétés qui se rencontrent dans ces dernières, où fréquemment la croix ansée se voit en regard de la croix grecque. Cela est évident en plusieurs de celles de Philæ, dont trois sont précédées de la croix grecque et terminées l'une par une croix ansée bien distincte, l'autre par le chrisme où le P est clairement figuré, la troisième par ce même chrisme, mais dont on a évidemment voulu rapprocher la forme de la croix ansée, en arrondissant l'anneau légèrement incliné vers la droite, ce qui lui donne une forme intermédiaire entre l'anneau de la croix ansée et le P du monogramme, absolument semblable à celle d'une des inscriptions païennes de Silsilis.

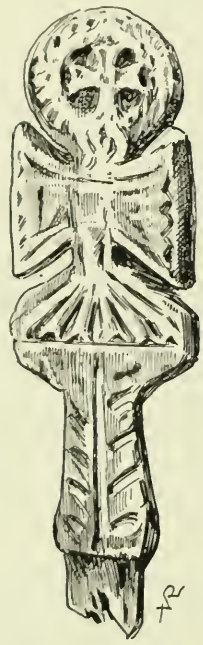
Cette dégradation successive de la forme des deux signes a été remarquée dans les inscriptions chrétiennes des grottes de Beni-Hassan et d'autres lieux. L'intention manifeste qui en résulte de rapprocher le symbole païen du symbole chrétien s'affirme dans l'inscription d'une église chrétienne ruinée près des carrières de porphyre dans le désert à l'est du Nil.

Ces deux croix ansées qui flanquent la croix authentique n'existaient certainement pas sur la pierre avant la mention qui fut faite de l' ἐκκλησία καθολική; elles ont la tige plus longue que dans aucune représentation païenne et dénotent l'intention évidente d'imiter la croix longue; les branches se terminent par des *apices*, comme c'est le cas pour beaucoup de croix, enfin les branches sont formées d'un trait sans épaisseur, tous caractères qui excluent l'idée qu'elles aient été tracées par des anciens; au reste, si ce symbole avait gêné des chrétiens, rien ne leur était plus facile de le marteler et, à supposer qu'ils ne l'eussent pas gravé, du moins l'auraient-ils conservé. Or, toutes ces inscriptions ont un caractère, en quelque sorte, officiel : celles de Philæ émanent de l'autorité religieuse, puisque l'une d'elles a été tracée par le chef chrétien de l'administration provinciale sous l'empereur Justin; les trois autres l'ont été par ordre du chorévêque qui a désaffecté le temple d'Isis et l'a transformé en église chrétienne, sous Justinien; enfin, celle des carrières de porphyre est la dédicace ou tout au moins le titre d'une église. Il n'y a pas moyen de supposer ici une méprise ou une inadvertance individuelle. C'était, semble-t-il, un usage établi, légitime et, pour ainsi dire, orthodoxe.

Ce n'est qu'en vertu d'une certaine assimilation que les chrétiens ont pu accueillir ce symbole comme l'expression d'un signe dont les païens avaient eu une obscure révélation antérieure ou peut-être une sorte de pressentiment. Sozomène rapporte que, « pendant qu'on démolissait le temple [le Sérapeum], on vit gravés sur les pierres certains de ces caractères qu'on appelle *sacrés*, semblables au signe de la croix. Cette représentation, interprétée par ceux qui en connaissent le sens, signifie *la vie qui vient*, ζωὴν ἐπερχομένην : et cela fut un motif d'embrasser le christianisme pour un grand nombre de païens, d'autant plus que d'autres caractères annonçaient que le temple sera détruit, quand ce caractère se montrera au grand jour [3]. » Socrate dit avec plus de détails : « Pendant qu'on démolissait et dépouillait le temple de Sérapis, on trouva des caractères, gravés sur les pierres, de ceux qu'on appelle *sacrés*. Ces caractères avaient la figure de la croix; ce que voyant, les chrétiens et les gentils, ils rapportèrent, les uns et les autres, ces signes à leur propre religion. Les chrétiens, qui regardent la croix comme un signe de la passion salutaire du Christ, pensèrent que c'était ce signe qui leur est propre; les gentils dirent que c'était quelque chose de commun au Christ et à Sérapis; quoique, à vrai dire, ce caractère, ayant figure de croix, soit un symbole différent pour

[1] Outre les exemples recueillis par lui en Égypte et en Nubie, il pouvait, quelques années plus tard, invoquer ceux de la Grande Oasis et citer le témoignage de G. Wilkinson, *Topography of Thebes*, p. 362, relatif à El-Khargeh; depuis, d'autres confirmations se sont produites; M. Jullien, *Le culte chrétien dans les temples de l'ancienne Égypte*, dans *Études*, 20 juillet 1902, p. 241, note 1, mentionne la croix ansée accompagnée de A et Ω à El-Khargeh; G. Lefebvre, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Égypte*, in-fol., Caire, 1907, p. XXXIV : ce symbole se rencontre une vingtaine de fois sur nos inscriptions. W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic mss. of John Rylands library*, in-4°, Manchester, 1909, p. 119, note 1. — [2] Letronne, *La croix ansée égyptienne se retrouve-t-elle sur des monuments antiques étrangers à l'Égypte?* dans *Revue archéologique*, 1845, t. II, p. 665-675. — [3] Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XV.

les uns et pour les autres. Une controverse s'étant élevée à ce sujet, quelques-uns des gentils convertis au christianisme, et qui comprenaient les hiéroglyphes, interprétant ce caractère ayant la forme d'une croix, dirent qu'il signifie *la vie qui vient*. Les chrétiens, saisissant avec empressement cette circonstance en faveur de leur propre religion, en conçurent plus de hardiesse et d'assurance; et comme on montra, par d'autres caractères hiéroglyphiques, que le temple de Sérapis prendrait fin lorsqu'on verrait paraître ce caractère, en forme de croix, signifiant *la vie qui vient*, un plus grand nombre de gentils embrassèrent le christianisme, et, confessant leurs péchés, reçurent le baptême [1] » (fig. 3420).



3420. — Croix ansée.

D'après Strzygowski, *Koptische Kunst*, p. 138, fig. 205, n. 8806.

Que cette assimilation et l'adoption de la croix qui en fut la suite soient le résultat de la découverte faite au Sérapeum (389), on n'en pourrait décider que si les inscriptions datées portant la croix ansée étaient toutes postérieures à l'édit de Théodose et si toutes les autres pouvaient être ramenées pour de bonnes raisons à cette période.

XXVII. Croix d'Aquilée. — A la croix ansée égyptienne se rattache un type voisin, la croix d'Aquilée, qui paraît pour la première fois sur les monnaies lors de l'émission parue à l'atelier monétaire d'Aquilée, entre le 25 décembre 333 et le 18 décembre 335. Cette croix est caractérisée par sa branche inférieure et par l'extrémité ovoïde de la branche supérieure. Cavedoni a proposé avec une grande vraisemblance de rattacher ce type à celui de la croix ansée venue d'Égypte. Les rapports originels entre l'église d'Aquilée et celle d'Alexandrie et les relations qui s'étaient continuées entre les deux Églises, ainsi que l'atteste le concile d'Aquilée de 381, les rapports militaires et commerciaux souvent renouvelés, à supposer qu'ils aient subi des interruptions, suffisent à expliquer cette ressemblance [2].

XXVIII. Quelques types. — Il est impossible de songer un seul instant à un classement des monuments chrétiens sur lesquels la croix est représentée. Tout ce que nous pouvons tenter ici, c'est de grouper quelques types bien significatifs qui suppléeront à une multitude d'autres.

Mosaïque de la voûte du mausolée de Galla Placidia, à Ravenne, la croix entourée d'étoiles et cantonnée des symboles des évangélistes. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 3019, fig. 1050.

Sarcophages du musée de Latran, n. 164, n. 171 : la croix sur laquelle perchent deux colombes, au pied de laquelle dorment deux soldats [3].

Sarcophages à Ravenne, la croix simple ou ornée, avec ou sans colombe, sous un portique [4], derrière un voile.

Couverture de l'évangéliaire de Théodelinde conservée au trésor de Monza. De chaque côté, une croix gammée, cantonnée de quatre camées [5].

Châsse de Monza dont le revers est décoré d'une crucifixion tracée au pointillé et que nous avons décrite plus haut. Voir *Dictionn.*, t. III, col. 1131, fig. 2700.

Croix dite de Bérenger, au trésor de Monza, entièrement couverte de pierres et de cabochons, ayant dû faire jadis la pendeloque d'une couronne votive [6] (fig. 3403).

Poinçons sur les pièces d'orfèvrerie du trésor de Lampsaque, au Musée Britannique [7].

Sceaux cruciformes dont la légende varie, tantôt : ΖΟΗ Υ ‖ ΓΙΑ (ζωὴ ὑγίεια), tantôt : ΦΩC, ΖΩΗ, ou encore un nom propre [8].

Encensoir, provenant du monastère de Mar Muza el-Habashi, entre Damas et Palmyre. Entre autres scènes évangéliques, la crucifixion, le Christ vêtu du *colobium*; de chaque côté de la croix, la Vierge et saint Jean, le soleil et la lune [9].

Autel copte avec croix découpée à jour [10]. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 3179, fig. 1134.

Trophée de la croix, couronne d'épines, lance et

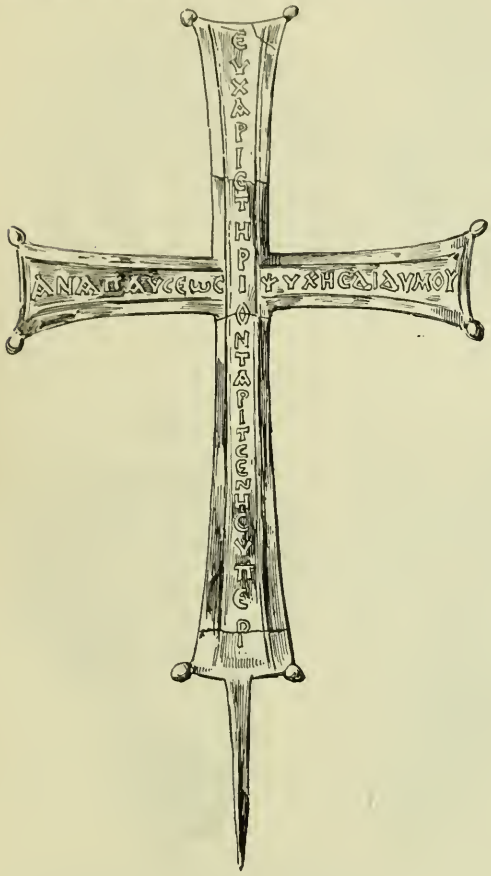
[1] Socrate, *Hist. eccles.*, l. V, c. XVII. En Égypte, la croix grecque a été très employée, elle présente la forme qu'elle aura plus tard en Occident au moyen âge. Cf. Gayet, *Musée de Boulaq*, fig. 14, p. 17; fig. 39, fig. 4. On la représente dans un cercle et parfois on loge une croix dans l'espace tracé par le cercle d'une croix ansée. Cf. G. Schönermark, *Der Kruzifixus in der bildenden Kunst*, in-8°, Strassburg, 1908, fig. 24; O. Wulf, *Altchristl. und mittelalt. Bildwerke*, p. 45, n. 111; R. Forrer, *Die frühchristlichen Alterthümer von Akhmin*, in-8°, Strassburg, 1893, pl. XIV, n. 1, 2; pl. XVIII, n. 2, un chrisme ansé sur un cerf; cf. *Dictionn.*, t. I, fig. 262; on rencontre aussi une croix posée sur une base en forme de gradins; A. Gayet, *op. cit.*, fig. 23, 27, 28, 29, 34, 37, 38, 41; dans des cercles., fig. 47, 48, 49, 54, 55, 56, 57; dans une arcature, fig. 69; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. I, p. 161, fait observer que les coptes d'Égypte ont une façon particulière de transcrire le mot σταυρός; voir sur une pierre chrétienne conservée au Louvre, Seymour de Ricci, *Inscriptions chrétiennes inédites ou peu connues*, dans *Atti del II congresso di archeol. crist.*, p. 174, fig. 2 ; G. Lefebvre, *Recueil des inscript. chrét. d'Égypte*, 1907, p. 10, n. 45; *Segno della croce in Egitto*, dans *Bessarione*, 1899, p. 618. — [2] Hardouin, *Conc. coll.*, t. I, col. 839; C. Cavedoni, dans *Opuscoli di relig. litt. et moral.*, Modène, 1858, t. IV, *Ricerche critiche intorno alle medaglie di Costantino*; J. Maurice, *Numismatique constantinienne*, 1908, t. I, p. 331-332; pl. XX, n. 18. — [3] O. Marucchi, *I monumenti del museo cristian. Lateranense*, 1911, pl. XXVII, 1; XXVIII, 6; Venturi, *op. cit.*, t. I, fig. 190, 191. — [4] Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, fig. 203, 205, 207, 211, 212; quelquefois le sommet de la lampe se recourbe en forme de chrisme, fig. 215, 218. — [5] Venturi, *op. cit.*, t. II, p. 97, fig. 78. — [6] *Ibid.*, t. II, p. 103, fig. 82. — [7] O. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities of the British Museum*, in-8°, London, 1901, p. 81, n. 376. — [8] *Ibid.*, p. 99, n. 490, 491, 492. Cf. J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, 1904, p. 305, n. 9177. — [9] O. Dalton, *op. cit.*, p. 107, n. 540. — [10] J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, 1904, p. 101, fig. 154.

bâton [avec l'éponge?], sur triptyque copte qui ne peut guère être antérieur au IXe siècle [1].

Flacon en terre rouge, panse carrée à deux faces, portant la croix grecque et la croix de saint André, ornées et entourées de feuillages, V-VIIe siècle, musée du Caire [2].

Plaque d'argent, avec au centre une croix latine et une inscription, ayant servi d'enveloppe pour un manuscrit [3], musée du Caire.

Croix de cuivre, montée sur une sorte de pied, les branches pattées et terminées par un bouton du



3421. — Croix « en mémoire de Didyme ».

D'après Strzygowski, *Koptische Kunst*, pl. XXXIX, n. 7201.

même métal; au centre devait se trouver soit un cabochon, soit une relique. On lit au droit : ΙC XC, ΑΒΒΑ ΧΡΙCΤΟΥΛΙC et au revers : ΠΩΛΛΑΤΑΗΤ.. ΕΠΙCΚΩΠ (ου) [4], musée du Caire.

Croix de cuivre ou de bronze, modèles variés, musée du Caire [5].

Croix d'argent du Ve ou VIe siècle, provenant de Louqsor; haut. 0m299, avec le pied 0m385, largeur des branches 0m025, largeur 0m212. Une inscription indique que cette croix a été donnée « pour le repos de l'âme de Didyme » : ΕΥΧΑΡΙCΤΗΡΙΟΝΤΑΡΙΤCΕΝΗCΥΠΕΡ — ΑΝΑΠΑΥCΕΩCΨΥΧΗCΔΙΔΥΜΟΥ. Εὐχαριστήριον Ταριτσένης ὑπὲρ ἀναπαύσεως ψυχῆς Διδύμου; brisée en six fragments (fig. 3421) [6].

3422. — Plat de terre cuite.

D'après R. Forrer, *Reallexicon*, p. 597, n. 483.

Une patène en terre cuite, provenant d'Alexandrie, vers l'an 300. Dessin au trait : le Christ debout tient une croix presque aussi haute que lui-même, de chaque côté un amour. La croix est latine et gemmée (fig. 3422) [7].

Tissu d'Akhmîn, le Christ tenant la croix sur une hampe, IVe siècle [8].

Encolpion d'étain d'Akhmîn ayant contenu de la terre des Lieux saints; croix latine sur la panse et sur la bélière (fig. 3423) [9].

Bouchon d'amphore avec croix centrale et inscription grecque à l'entour (fig. 3424) [10].

Médaillon d'or, percé de onze trous pour permettre de le coudre sur un vêtement, trouvé à Akhmîn. Le Christ en croix, vêtu, entre deux larrons minuscules, le soleil et la lune (fig. 3425), Ve-VIIe siècle [11].

Fragment d'étoffe provenant d'un *pallium*, le Christ en croix, vêtu d'une chasuble, Akhmîn, VIe-VIIe siècle (fig. 3426) [12].

Autre fragment d'étoffe représentant le crucifiement, avec la Vierge et saint Jean au pied de la croix (fig. 3427) [13].

Lampes ornées de croix, simple ou gemmée; ce type est fréquent et offre peu de variété [14].

Lampe d'un type plus rare, à Carthage, représentant un amour, une femme, une croix [15].

Lampe offrant une croix équilatérale montée sur une hampe dont elle est distincte, musée Kircher (fig. 3428) [16].

Lampe offrant une croix pattée entourée de quatre autres croix pattées, le tout dans un cadre sur lequel s'amorcent des fleurs et des feuilles conventionnelles;

[1] J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, 1904, p. 116, n. 8774, pl. VI. — [2] *Ibid.*, p. 250, n. 7146, fig. 311, 312. — [3] *Ibid.*, n. 343, n. 7203, fig. 418. — [4] *Ibid.*, p. 304, n. 9176, pl. XXXIV. — [5] *Ibid.*, p. 304-307, pl. XXXIV, n. 9177-9187. — [6] *Ibid.*, p. 340, n. 7201, pl. XXXIX. — [7] R. Forrer, *Reallexicon*, p. 597, fig. 483. — [8] *Ibid.*, p. 485, fig. 401. — [9] *Ibid.*, p. 29, fig. 23; p. 425, pl. 108, fig. 14, 15, 15 *a*. — [10] *Ibid.*, p. 285, fig. 223. — [11] *Ibid.*, p. 427, pl. 109, fig. 7; cf. R. Forrer, *Die frühchristlichen Alterthümer*, 1893, p. 18, fig. 14. — [12] R. Forrer, *Reallexikon der prähistorischen... Alterthümer*, p. 427, pl. 109, fig. 9; p. 553, pl. 150, n. 7; cf. R. Forrer, *Die frühchristlichen Alterthümer*, pl. XVI, n. 8. — [13] R. Forrer, *Die frühchristlichen Alterthümer*, pl. XVIII, n. 4; cf. pl. XVIII, n. 10. — [14] Delattre, *Lampes chrétiennes de Carthage*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1891, p. 297; *Musée Lavigerie à Carthage*, pl. IV, n. 1; pl. V, n. 7. — [15] Anselme de Puisaye, *Curieuse survivance d'un ancien usage constaté à l'aide d'une lampe antique*, dans *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1897, t. LVIII, p. 246-250. — [16] Venturi, *Storia dell'arte italiana*, Milano, 1901, t. I, p. 471, fig. 423; cf. Martigny, dans *Annales de l'Académie de Mâcon*, 1860, t. V, p. 61.

provenant d'Abydos, entrée au Musée Britannique [1].

Plat en terre; au fond une croix gemmée, de chaque côté un agneau devant deux palmes, figurés tous dans le même sens; provenant de Minieh (Égypte) entré au Musée Britannique [2].

It is probably of late Anglo-Saxon workmanship. It was found in St. George's Street (Cantorbéry), 1867-1868 [7].

Plaque en terre cuite sur laquelle est figurée une croix dont l'ornementation porte une croix équilatérale à branches inégales, ornée de pampres, avec, au

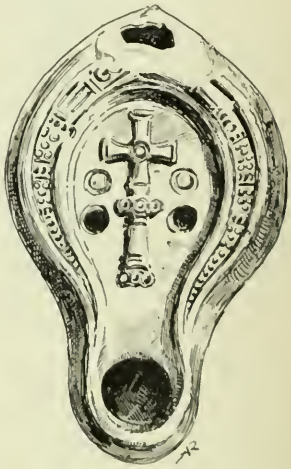
3423

3424

3425

3426

3427



3428

3423. Encolpion d'étain. D'après R. Forrer, *Reallexicon*, p. 29, fig. 23. — 3424. Bouchon d'amphore. D'après R. Forrer, *Reallexicon*, p. 285, fig. 223. — 3425. Médaillon d'or. D'après R. Forrer, *Reallexicon*, p. 427, pl. 109, n. 7. — 3426. Tissu. D'après R. Forrer, *Reallexicon*, p. 427, pl. 109, n. 9. — 3427. Tissu. D'après Forrer, *Die frühchristlichen Alterthümer von Achmin*, 1893, pl. XVIII, n. 4. — 3428. Lampe. D'après Venturi, *Storia*, t. I, p. 471, fig. 423.

Frontons et coquilles de niches avec croix grecque sculptée dans un cercle ou dans une couronne, dans un jonc ou sans aucun encadrement [3], ou dans une frise [4], un chapiteau [5], etc.

Croix à reliques en bois avec cuir et verroterie, haut. 0m235, largeur 0m110, venant d'Akhmîn, musée du Caire [6], peut remonter au Ve siècle.

Croix ainsi décrite : *An elegant cross-shaped brooch* .. centre, une autre croix formée de médaillons carrés, et sur la branche inférieure une croix pattée. Au-dessous de cette croix, un cœur [8].

Croix runique, entrelacs et inscription en runes; trad. : *Oremus nancisci quietem Cynibaldum celebrum castellanum*; trouvée à Lancastre, en 1807 [9].

Croix de Land's End. Voir *Dictionnaire*, t. II, fig. 1700 [10].

[1] O. Dalton, *Catalogue of the early christian antiquities of the British Museum*, 1901, p. 150, n. 821. — [2] *Ibid.*, p. 162, n. 926. — [3] J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, in-fol., Vienne, 1904, p. 29, fig. 3; p. 404, fig. 47; p. 41, fig. 48-49; p. 43, fig. 51; p. 59, fig. 74. — [4] *Ibid.*, p. 61, fig. 78. — [5] *Ibid.*, p. 71, fig. 97; et. pl. VII, n. 8775. — [6] *Ibid.*, p. 137, n. 8801, fig. 203. — [7] J. Brent, *Canterbury in the olden times*, 2e édit., London, 1879, pl. XVII, n. 2. — [8] G.-M. Tourret, dans *Revue archéologique*, janv.-févr. 1883; même dessin sur une lampe conservée au Cabinet de France. *Revue archéologique*, 1884, p. 198, n. 6. — [9] *Archæological, intelligence or proceedings of the Committee*, dans *The archæological journal*, 1846, t. III, p. 72-73, fig. — [10] W. Haslam, *An account of some monumental and wayside crosses still remaining in the west of Cornwall*, dans *The archæological journal*, 1847, t. IV, p. 312; je ne crois pas anciens les crucifix de Saint-Burynn. *The archæological journal*, 1847, t. IV, p. 305, 310.

Coffret à reliques de Werden. Crucifix et anges, travail anglo-saxon, VIIIe siècle [1].

Un *tau* sur une stèle funéraire à Fowey, et qui peut être chrétien [2] (Cornouailles).

Croix peintes, avec ou sans AΩ dans la catacombe de Kertch. Voir *Dictionn.*, t. II, col. 2649, fig. 2212-2214 [3].

Croix d'argent, dans une tombe à Bordeaux. Voir *Dictionn.*, t. II, col. 1083, fig. 1595 [4].

Croix de plomb, dites « croix d'absolution », du XIIe siècle, que nous mentionnons ici malgré cette date tardive, afin qu'on ne puisse croire à un oubli, mais dont le type et le texte gravé appartiennent aux médiévistes [5].

Crucifixion, miniature du ms. syriaque du *Physiologus*, ch. XXXVI et LIII [6].

Crucifixion sur une ampoule de Monza. Une croix de feuillage entre deux hommes à genoux, deux larrons en croix, au-dessus de la croix le buste du Christ nimbé entre le soleil et la lune. Voir *Dictionn.*, t. I, fig. 457-459 [7].

Crucifixion sur une ampoule de Monza. Le Christ nimbé, vêtu du pallium, les mains écartées dans le geste de la prière, à ses pieds deux personnages agenouillés, les deux larrons en croix, deux arbres, le soleil et la lune; au-dessous, les apôtres et l'ange au tombeau du Christ (voir fig. 3378) [8].

Croix, ampoule de Monza. Une croix entre deux colonnes que réunit une guirlande; à l'entour, douze médaillons contenant les têtes des douze apôtres [9].

Croix-reliquaire du cabinet Dzyalinska, au château de Goluchow; c'est une croix pectorale composée d'une enveloppe décorée de nielles; sur la face, le Christ en croix, nimbé, vêtu du *colobium*, et sur le titre de la croix + PEZ PEΓNANTI (*rex regnantium*) avec le soleil et la lune. D'après Ch. de Linas, fin VIIe ou début VIIIe siècle; d'après Molinier, VIe siècle [10].

Crucifixion, peinte sur émail, faisant partie d'une reliure byzantine du trésor de Saint-Marc à Venise, VIIe siècle [11].

Crucifixion sur un reliquaire de la vraie croix, faisant partie de la collection Oppenheim à Cologne [12], VIIe siècle.

Croix pectorale du musée de South Kensington, VIIe siècle [13].

Crucifix en bronze au musée de Sienne; ce crucifix est gravé au trait, il est surmonté d'un anneau qui permettait d'en faire une croix pectorale [14]; fin du VIe siècle ou début du siècle suivant.

Croix, dans le monnayage mérovingien. Il faudrait citer ici des types en si grand nombre que nous devons nous interdire toute espèce d'énumération. Cette étude a été d'ailleurs traitée en détail [15].

Crucifix. Le Christ nimbé, vêtu du pallium, les bras étendus, depuis les coudes seulement, entre deux adorateurs agenouillés. Les deux larrons sur des croix en *tau*; en bas, les saintes femmes au tombeau du Christ s'entretenant avec l'ange. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1821, fig. 486 [16].

Crucifix sur la carte du ms. de Saint-Gall, *237* [17].

A Constantinople, sur le forum, on voyait les images de Constantin et d'Hélène séparées par une grande croix et accompagnées de deux anges ailés. Une petite plaque de bronze mesurant 0^m19 sur 0^m138, du musée du Caire, semble reproduire ou du moins rappeler ce monument; son authenticité est douteuse [18].

Croix en bois, venant d'Akhmîn, musée de Berlin, avec une inscription pour l'âme du défunt Théodore et la date 615 de l'ère de Dioclétien (799 après Jésus-Christ); au sommet et aux branches, ainsi qu'au centre, une rosace sculptée; à la partie inférieure, deux trous pour fixer [19].

Crucifix de l'époque carolingienne conservé à la basilique vaticane [20].

Un plat d'argent, trouvé dans le gouvernement de Perm (Russie), rappelle par la disposition de trois médaillons la décoration de certaines ampoules de Monza. Des inscriptions syriaques donnent le sens des diverses compositions qui sont : le crucifiement, les saintes femmes au tombeau, l'ascension, et dans les intervalles laissés libres par les médaillons : saint Pierre reniant le Christ, le prophète Daniel entre les lions, les gardiens du tombeau du Christ [21].

Un ensemble d'une cinquantaine de croix, la plupart en bronze, décrites et figurées, mais n'offrant que des variantes intéressantes sans doute, mais non capitales, se trouve au musée de Berlin [22].

Croix sur les façades d'églises romanes, à Ferrières (Loiret), à Brantôme, (Gironde) etc., etc. [23].

Croix sur des cercueils. Voir *Dictionn.*, t. II, col. 2374 sq., fig. 2348, 2352, 2359.

Croix en corne [24].

Crucifiement et figures accessoires, miniatures du sacramentaire de Drogon [25].

Croix d'Agnellus de Ravenne. Autour d'un médaillon central, les branches sont formées par quatre

[1] W. Effmann, *Kruzifixus, Christus und Engelsdarstellung am Werdener Reliquienkasten*, dans *Zeitschrift für christliche Kunst*, Düsseldorf, 1901, t. XIV, p. 293-308; J. Reil, *Die frühchristl. Darstellungen der Kreuzigung Christi*, 1904, pl. VI. — [2] W. Haslam, *An account of some monumental and wayside crosses*, dans *The archæolog. journal*, 1847, t. IV, p. 307. — [3] J. Kuwalowsky, *Eine altchristliche Grabkammer in Kertch aus dem Jahre 501*, dans *Römische Quartalschrift*, 1894, t. VIII, p. 80-87. — [4] C. Jullian, *Inscriptions romaines de Bordeaux*, 1890, t. II, p. 52, n. 864. — [5] Cochet, *Sépultures chrétiennes de la période anglo-normande, trouvées à Bouteilles, près Dieppe en 1855*, dans *The archæologia*, 1855, t. XXXVI, p. 262-264, pl. XXI, n. 1, 2, 3; *Mém. de la Soc. des antiq. de Normandie*, 1856, IIIe série, t. II, p. 15-19; *Bulletin du Comité historique*, 1856, t. III, p. 306-324; *Revue des Sociétés savantes*, 1860, t. III, p. 658. — [6] J. Strzygowski, *Der Bilderkreis des griechischen Physiologus der Kosmas Indikopleustes und Oktateuch*, Leipzig, 1899, p. 35, 44, pl. XVIII, XXIII. — [7] Grimoüard de Saint-Laurent, *Iconographie de la croix et du crucifix*, dans *Annales archéologiques*, 1869, t. XXVI, p. 137, pl. n. 3. — [8] *Ibid.*, pl. n. 5. — [9] *Ibid.*, pl. n. 6. — [10] W. Frœhner, *Collections du château de Goluchow, L'orfèvrerie*, in-4°, Paris 1897, p. 76, n. 201, pl. XVIII; Ch. de Linas, *Émaillerie, métallurgie, toreutique. Les expositions rétrospectives en 1880*, p. 179 sq.; E. Molinier, *Hist. génér. des arts appliqués à l'industrie*, 1901, t. IV, p. 41. — [11] E. Molinier, *op. cit.*, p. 42-43, et fig. — [12] *Ibid.*, p. 43-44, fig. — [13] *Ibid.*, p. 43. — [14] Piccolomini, *Una croce di bronzo con iscrizioni greche*, dans *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1900, p. 257, pl. X. — [15] M. Prou, *Le monogramme du Christ et la croix sur les monnaies mérovingiennes*, dans *Mélanges J.-B. De Rossi*, in-8°, Rome, 1892, p. 209-214. — [16] *Byzantinische Zeitschrift*, 1893, t. II, p. 188; J. Reil, *Die frühchristlichen Darstellungen der Kreuzigung Christi*, in-8°, Leipzig, 1904, pl. I. — [17] Miller, *Mappæ mundi*, VI, p. 58; J. Reil, *op. cit.*, pl. V. — [18] Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, 1910, p. 262. — [19] J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, p. 320, n. 7181, fig. 374. — [20] O. Wulff, *Altchristliche und mittelalterliche, byzantinische und italienische Bildwerke*, in-4°, Berlin, 1909, p. 92, n. 282; G. Cascioli, *Di un crocifisso carolingio nella basilica Vaticana. Memorie storico-archeologiche*, dans *Giornale arcadico*, 1910, janv.-févr., p. 86-96. — [21] *Matériaux pour servir à l'archéologie de la Russie, publiés par la Commission impériale archéologique*, Saint-Pétersbourg, 1899, 22e livre; J. Reil, *Die frühchristl. Darstellungen der Kreuzigung Christi*, 1904, p. 65, pl. II — [22] O. Wulff, *Altchristliche und mittelalterliche, byzantinische und italienische Bildwerke*, in-4°, Berlin, 1909, n. 918-966, pl. XLIII-XLV. — [23] R. de Lasteyrie, *L'architecture religieuse en France à l'époque romane*, in-8°, Paris, 1912. — [24] J. Pargoire, *Mont Saint-Auxence, Étude historique et topographique*, in-8°, Paris, 1904, p. 37, n. 1. — [25] De Bastard, *Sur une crosse du XIIe siècle, trouvée dans l'église de Tiron*, dans *Bulletin du Comité de la langue*, 1857, t. IV, p. 488.

rangs de médaillons enfilés à la suite et entre lesquels circule une tresse. Si quelques parties de cette croix peuvent appartenir au VIe siècle, notamment le disque central de l'orante, il semble bien que l'ouvrage a été refait et transformé au XIIIe siècle [1].

Croix de Brescia. Voir *Dictionn.*, t. II, col. 1139. Ce joyau appartient-il au VIe-VIIe siècle ? Nous continuons à en douter. Quoi qu'il en soit, cette croix est assurément remarquable [2]. Elle est en argent doré et mesure 0m99 de large sur 1m26 de long, en comprenant l'appendice du bas. Les branches sont pattées et se retrécissent en approchant du centre où se trouve un médaillon circulaire défiguré. A un cabochon ou à un camée on a substitué, au XVIIe, un crucifix d'un côté, de l'autre un Christ assis médiéval. Les branches seules offrent donc de l'intérêt; on y a parsemé gemmes et camées à profusion. Du côté du crucifix, on voit douze bustes en camée; un aigle, une victoire et des sujets variés. Sur la face du Christ assis, des camées encore, mais de mérite inférieur, bustes, oiseaux, victoire ailée, etc. En bas de la branche inférieure, un beau médaillon contenant trois portraits. Voir *Dictionn.*, t. II, col. 1155 [3].

H. Leclercq.

2. CROIX (Invention et exaltation de la vraie). La fête de la croix est d'origine palestinienne; elle fut instituée pour commémorer la dédicace des basiliques élevées par Constantin sur l'emplacement du Saint-Sépulcre et au Calvaire, dédicaces célébrées en 335 par les évêques qui venaient de déposer, au concile de Tyr, saint Athanase [4]. La fête de l'exaltation de la croix était associée à la fête de l'invention ou découverte de la croix, et sa popularité grandit rapidement, puisque, vers les dernières années du IVe siècle, la touriste Éthéria s'exprime ainsi : *Item dies enceniarum appellantur, quando sancta ecclesia, quæ in Golgotha est, quam Martyrium vocant, consecrata est Deo; sed et sancta ecclesia, quæ est ad Anastase, id est in loco ubi Dominus resurrexit post passionem, ea die et ipsa consecrata est Deo. Harum ergo ecclesiarum sanctarum encenia cum summo honore celebrantur, quoniam crux Domini inventa est ipsa die. Et ideo propter hoc ita ordinatum est, ut quando primum sanctæ ecclesiæ suprascriptæ consecrabantur, ea dies esset, qua crux Domini fuerat inventa, ut simul omni lætitia eadem die celebrarentur... Hi ergo dies enceniarum cum venerint, octo diebus attenduntur; nam ante plurimos dies incipiunt se undique colligere turbæ non solum monachorum vel apotactitum de diversis provinciis, id est tam de Mesopotamia vel Syria vel de Egypto aut Thebaida, ubi plurimi monozontes sunt, sed et de diversis omnibus locis vel provinciis; nullus est enim, qui non se eadem die in Jerusolima tendat ad tantam lætitiam et tam honorabiles dies; sæculares autem tam viri quam feminæ fideli animo propter diem sanctum similiter se de omnibus provinciis iisdem diebus Jerusolima colligunt. Episcopi autem, quando parvi fuerint, hisdem diebus Jerusolima plus quadraginta aut quinquaginta sunt : et cum illis veniunt multi clerici sui. Et quid plura ? putat is maximum peccatum incurrisse qui in hisdem diebus tantæ sollennitati inter non fuerit, si tamen nulla necessitas contraria fuerit, quæ hominem a bono proposito retinet. His ergo diebus enceniarum ipse ornatus omnium ecclesiarum est, qui et per pascha vel epiphania, et ita per singulos dies diversis locis sanctis proceditur ut per pascha vel epiphania* [5].

De Jérusalem la solennité passa à Constantinople. Dans la notice du pape Serge (687-701), on lit : *Qui etiam ex die illo pro salute humani generis ab omni populo christiano, die Exaltationis sanctæ Crucis, in basilicam Salvatoris, quæ appellatur Constantiniana osculatur ac adoratur* [6]. Ce passage est la plus ancienne attestation de date certaine relative à la célébration de la fête en Occident. On la trouve mentionnée au 3 mai dans un sacramentaire gélasien de Saint-Denis dont le copiste fut probablement un contemporain de Serge. Par contre, elle est omise dans le manuscrit d'Epternach du martyrologe hiéronymien, exécuté pour un évêque dont Serge fut le consécrateur. Les missels gallicans n'en font pas mention, mais ils en offrent un équivalent avec la fête de l'invention de la croix, au 3 mai, laquelle manque aux sacramentaires léonien et grégorien et n'est peut-être dans le gélasien qu'une interpolation inspirée par l'usage gallican. La fête de l'invention au 3 mai se trouve dans les manuscrits de Berne et de Wolfenbüttel [7] du martyrologe hiéronymien, tandis que le manuscrit d'Epternach [8] ne présente ni la fête du 3 mai ni celle du 14 septembre. Omission semblable dans le lectionnaire de Luxeuil [9], tandis que les calendriers mozarabes, les sacramentaires gallicans d'Autun (*Missale gothicum*) et de Bobbio mentionnent l'invention de la sainte croix entre l'octave de Pâques et les Rogations sans fixer de date précise. Un *Capitulare* de Naples, du VIIe siècle, mentionne une fête qui *Inventio Crucis est*, sans donner aucune date [10]. Quoi qu'il en soit des conclusions auxquelles ces faits et d'autres que l'avenir pourra révéler nous conduiront, il faut renoncer à dire que la fête de l'invention de la sainte croix fut introduite à Rome par le pape Sergius. Son biographe en parle comme d'une fête célébrée de son temps sans dire qu'elle soit récente.

De bonne heure, un récit de l'invention de la vraie croix a circulé à Rome; nous en avons pour garant le direct pseudo-gélasien *De recipiendis et non recipiendis libris* [11], au dire duquel ce récit n'était pas admis à Rome aux honneurs de la lecture publique, bien que plusieurs le lussent en particulier; l'auteur du décret ne se compromet pas, mais évidemment il ne pense pas grand bien de ce récit [12].

Il nous est parvenu sous trois formes principales [13] :

[1] G. Rohault de Fleury, *La messe. Études archéologiques sur ses monuments*, in-8°, Paris, 1887, t. V, pl. CDI, p. 124. — [2] *Ibid.*, t. V, p. 123-124, pl. CD. — [3] H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrét.*, in-8°, Paris, 1907, t. II, p. 496, fig. 832. — [4] Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, 1907, t. I, part. 2, p. 627. — [5] Etheria, *Peregrinatio ad loca sacra*, dans *Itinera*, édit. Geyer, p. 100. — [6] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 374-378. — [7] De l'année 772; le précédent est un peu plus ancien. — [8] Ms. *Paris 10837*, début du VIIIe siècle. — [9] Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, c. V, avait l'occasion d'en parler, il n'en dit rien. — [10] G. Morin, *Anecdota Maredsolana*, t. I, p. 427. — [11] *Actus beati Silvestri* (Il s'agit du récit du baptême et de la guérison de Constantin), *apostolicæ Sedis præsulis, licet ejus qui conscripsit nomen ignoretur, a multis tamen in urbe Romana catholicis legi cognovimus, et pro antiquo usu multæ hoc imitantur ecclesiæ. Item scriptura de inventione crucis Dominicæ et alia scriptura de inventione capitis beati Johannis Baptistæ* (ce qui eut lieu en 453, traduit en latin par Denis le Petit, *P. L.*, t. LXVII, col. 417-432) *novellæ quidem relationes sunt, et nonnulli eas catholici legant. Sed cum hæc ad catholicorum manus advenerint, beati Pauli apostoli præcedat sententia : Omnia probate, quod bonum est tenete.* — [12] L'auteur est probablement fort embarrassé, parce qu'il a dû s'apercevoir que les deux légendes se contredisent, la première attribue le baptême de Constantin au pape Silvestre, la deuxième l'attribue au pape Eusèbe. L'auteur du *Liber pontificalis* a adopté la légende du pape Silvestre. — [13] L. de Combes, *La vraie croix perdue et retrouvée*, in-12, Paris, 1902, p. 265-273, ch. VII : Les légendes de l'invention de la croix; et P. Lejay, dans *Revue critique*, 1890, t. XXIV, p. 163-169; Tixeront, *Les origines de l'Église d'Édesse et la légende d'Abgar*, in-8°, Paris, 1888, p. 178, 180, 182-184, 186-190. Cf. J. Straubinger, *Die Kreuzauffindungslegende. Untersuchungen über ihre altchristlichen Fassungen mit besonderer Berücksichtigung der syrischen Texte*, in-8°, Paderborn, 1913; travail excellent, mais qui n'emporte pas conviction; je crois à un texte grec primitif.

1° La *Doctrine d'Addaï*, légende des origines de l'Église d'Édesse, attribue la découverte de la vraie croix non à sainte Hélène, mais à Protonicé, femme du vice-empereur Claude, sous le règne de Tibère et l'épiscopat de saint Jacques. La princesse est mise en possession des saints Lieux par les chefs de la communauté juive de Jérusalem; pour décider entre les trois croix, un miracle signale celle du Christ. Protonicé fait construire des basiliques sur les emplacements du Calvaire et du Saint-Sépulcre.

2° Vers la fin du IVe siècle, l'honneur de la découverte est attribué à sainte Hélène par des auteurs dont l'enfance est contemporaine du voyage de cette impératrice en Palestine; ce sont saint Ambroise [1], saint Paulin de Nole [2], Sulpice-Sévère [3], Rufin d'Aquilée [4] et, chez les grecs, Socrate [5], Sozomène [6], Théodoret [7].

3° Sozomène mentionne pour l'écarter un récit légendaire où intervient sainte Hélène et consigné dans la légende du juif Judas-Cyriaque. Les historiens byzantins, Jean Malala, Théophane, Hamartolus, Cedrenus, ne font pas meilleur accueil à ce récit dont on a des rédactions en latin [8], en grec [9], en syriaque [13]. Deux des mss. syriaques sont de la fin du Ve ou du VIe siècle; un autre [11] contient la légende de Protonicé et celle d'Hélène qu'il fait concorder au moyen d'une disparition de la croix peu après sa première découverte.

La légende de Protonicé est certainement édessénienne d'origine, ce qui ne veut pas dire qu'elle ne dépende pas de faits réels, de la découverte des saints Lieux sous Constantin, de la construction des basiliques constantiniennes [12] et du voyage d'Hélène. En ce cas, cette légende serait du milieu environ du IVe siècle; une trentaine d'années plus tard, Protonicé avait fait place à Hélène. La légende de Protonicé est antérieure aux Actes de Judas-Cyriaque qui ne sont autre chose qu'une tentative de conciliation entre la tradition primitive et l'histoire des saints Lieux telle qu'elle circulait dans le monde gréco-latin à la fin du IVe siècle. Cette légende de Judas-Cyriaque raconte le baptême de Constantin par Eusèbe, évêque de Rome; pareille imagination a pu réussir à Édesse, mais un latin ou un byzantin n'eût jamais confondu Eusèbe, évêque de Nicomédie et plus tard de Constantinople, la seconde Rome, avec un pape authentique. Le récit édessénien de l'invention de la croix n'a pu servir tout au plus qu'à canaliser des racontars qui circulaient au milieu du IVe siècle et à y ajouter des inventions de son cru; le tout a obtenu peu de succès et, moins d'un demi-siècle après, l'histoire authentique avait refoulé définitivement la légende.

La légende de Judas-Cyriaque est le résultat de la réunion de deux narrations : l'invention de la croix par Hélène sous l'épiscopat de Macaire et l'histoire de la conversion du juif Judas, devenu évêque de Jérusalem sous le nom de Cyriaque et depuis martyr. Le personnage tient son rôle dans la découverte de la croix, mais si on supprime ce rôle, on allège d'autant le récit et sans inconvénient puisque Judas ne sert à rien. Mais d'où vient-il ? Il a existé un évêque de Jérusalem, le quinzième de la liste, nommé Cyriaque et martyrisé sous Hadrien, à ce que dit Eusèbe. La mention — omise dans le latin — qu'à l'époque où il mourut Jérusalem était déserte et dévastée, concorde assez avec cette époque d'Hadrien. Judas-Cyriaque doit avoir été emprunté à quelque récit, une passion peut-être, encore connue à Jésusalem vers le IVe siècle.

Quant à l'histoire d'Hélène, nous y reviendrons; disons dès maintenant qu'on peut suivre les accroissements successifs qu'elle reçoit avec les années. C'est dans les vingt dernières années du IVe siècle qu'elle se forme dans l'Orient grec. Vers 400, elle sort des milieux locaux et populaires où elle s'élabore pour se répandre promptement en Orient et en Occident, et elle est apportée en Mésopotamie où elle donne naissance à la légende de Protonicé. Dans le même pays, quelques années plus tard, elle est apportée de nouveau de Jérusalem avec l'histoire d'un évêque de cette ville du nom de Cyriaque. De là naît le type Hélène-Cyriaque. Elle fut réintroduite sous cette forme dans son pays d'origine à l'époque où vivait Sozomène.

Si nous dépassons ces récits légendaires afin de retrouver le fond historique sur lequel ils se sont développés, voici à peu près ce que nous trouvons [13].

Au début du IVe siècle, l'état du Saint-Sépulcre était lamentable : enseveli sous un monceau de terres rapportées, il subissait l'outrage d'être surmonté d'un temple consacré à Vénus. Constantin donna des ordres pour mettre fin à ce scandale, le temple païen fut détruit et on procéda à l'enlèvement des terres, la grotte fut retrouvée, déblayée et l'empereur fit construire par-dessus une basilique dont la dépense fut couverte par les gouverneurs des provinces orientales. Une lettre impériale chargeait l'évêque de Jérusalem, Macaire, de veiller à la magnificence de l'édifice dont la construction était confiée à Dracilien, gouverneur de la province.

Eusèbe, à qui nous devons ces détails, insérés dans la *Vie de Constantin*, l. III, c. XXVI sq., ajoute que d'autres basiliques furent construites à Bethléhem et au mont des Oliviers (l. III, c. XLI), celles-ci dues à l'impératrice Hélène, mère de l'empereur (l. III, c. XLIII), lors de son voyage en Palestine, vers 326.

En 335, la basilique du Saint-Sépulcre était achevée et sa dédicace fut célébrée à l'issue du concile de Tyr (l. IV, c. XLV). Eusèbe se complaît à en célébrer la splendeur. Presque à cette date, en 333, un pèlerin gaulois venu de Bordeaux à Jérusalem consignait dans ses notes de voyages les principales curiosités :

[1] S. Ambroise, *Sermo in obitu Theodosii*, c. XLVI, *P. L.*, t. XVI, col. 1399. — [2] S. Paulin, *Epist.*, XXXI, *P. L.*, t. LXI, col. 325 sq. — [3] Sulpice-Sévère, *Chronicon*, l. II, c. XXXIV, *P. L.*, t. XX, col. 148. — [4] Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. VII, VIII, *P. L.*, t. XXI, col. 475 sq. — [5] Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 117. — [6] Sozomène, *Hist. eccl.*, l. II, c. I, *P. G.*, t. LXVII, col. 929. — [7] Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. XVIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 959. — [8] *Acta sanct.*, maii t. I, p. 445. — [9] Ms. *Vatic. 866*; cf. *Acta sanct.*, t. I, p. 362. — [10] Ms. Brit. Mus., *Addit. 14644* (VIe siècle), *Addit. 12174* (XIIe siècle). — [11] Brit. Mus., *Addit. 12174*. — [12] Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, IV, 10; X, 9, parle déjà du culte de la croix comme ancien. Le récit de l'invention de la sainte croix nous est parvenu en syriaque, en grec, en latin, sans compter les formes populaires. Gretser, *Opera*, Ratisbonnæ, 1734, t. II, p. 417-425; Holder, *Inventio sanctæ crucis*, in-8°, Lipsiæ, 1889, p. 30-39, qui reproduisent une recension tirée du ms. grec de Munich n. *271*, différente de celle signalée par Papenbroeck, *Acta sanct.*, maii t. I, p. 362; Gretser, *op. cit.*, a publié un autre texte, p. 426-429, qui n'est pas celui du *cod. Vatic. 866* publié par Wotke, *Die griechische Vorlage der lateinischen Kreuzauffindungslegende*, dans *Wiener Studien*, 1891, t. XIII, p. 300-311; certainement antérieur à celui de Munich qui n'en est qu'une paraphrase. Nestle, *De sancta cruce, ein Beitrag zur christl. Legenden-geschichte*, in-8°, Berlin, 1889, p. 55-64, a donné la version syriaque du ms. Brit. Mus., *Addit. 14644*, et dans le *Byzantinische Zeitschrift*, 1895, t. IV, p. 319-345, le texte grec d'après le ms. du Sinaï du VIIIe siècle; enfin, M. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, Leipzig, 1891, t. I, p. 326-343, a publié la « Seconde invention de la Sainte Croix » d'après le ms. de M. Salomon collationné avec le n. *222* de Sachau. — [13] J. Turmel, *L'invention de la sainte croix*, dans *Revue du clergé français*, 1907, t. L, p. 525-535; P. Bernardakis, *Le culte de la croix chez les grecs*, dans *Échos d'Orient*, 1902, t. V, p. 193-202, 257-264.

maison de Caïphe, colonne de la flagellation, prétoire de Pilate, puis : « à gauche, se trouve le monticule du Golgotha où le Christ fut crucifié. A un jet de pierre, la grotte où son corps fut déposé et où il ressucita le troisième jour. Aujourd'hui, par ordre de Constantin, a été élevée en ce lieu une basilique (*dominicum*) d'une beauté admirable, ayant près d'elle des réservoirs dans lesquels on monte l'eau. En arrière, est un bain où on lave les enfants... De là vous montez au mont des Oliviers où le Sauveur enseigna ses apôtres avant la passion. Là a été élevée une basilique par ordre de Constantin [1]. »

Ainsi glorifiée, la croix allait devenir l'objet d'un culte dont les témoignages sont précis et nombreux. Voici les principaux : en 347, saint Cyrille de Jérusalem signale l'empressement des fidèles à se procurer des reliques de la croix : « Déjà, dit-il, tout l'univers est rempli des fragments du bois de la croix, » et ailleurs : « Témoignage est rendu au Christ par le bois sacré de la croix que nous voyons encore aujourd'hui parmi nous; les fragments que les chrétiens, poussés par leur foi, en détachent, remplissent déjà presque toute la terre ; » enfin : « Je suis convaincu par le bois de la croix dont les fragments sont distribués dans toute la terre [2]. » A quelques années de là, en 359, une inscription de Tixter, près de Sétif, en Algérie, mentionne une relique de la vraie croix [3] : DE LIGNO CRVCIS ; une autre inscription provenant du cap Matifou (*Rusguniæ*), à vingt-sept kilomètres à l'est d'Alger, s'exprime en ces termes : DE SANCTO LIGNO CRVCIS CHRISTI SALVATORIS ADLATO ATQVE HIC SITO [4].

En 363, dans son pamphlet contre les chrétiens, l'empereur Julien les accuse d'adorer la croix [5]; en 379, nous savons que sainte Macrine, sœur de saint Grégoire de Nysse, portait sur elle un fragment de la vraie croix enchâssé dans un anneau de fer [6]. Enfin, vers 385, la pèlerine Éthéria décrit l'office du vendredi saint à Jérusalem et montre l'évêque tenant dans ses mains le bois de la croix que viennent baiser les fidèles [7]. Éthéria se contente de nous dire que la croix du Sauveur fut trouvée le jour où eut lieu la consécration des deux églises du Golgotha et de la Résurrection : *quoniam crux Domini inventa est ipsa die* [8]. Elle ne dit pas comment et par qui la croix fut trouvée, mais, quelques pages plus haut [9], elle dit que Constantin fit bâtir les églises du Golgotha, de la Résurrection et de la Croix *sub præsentia matris suæ*, d'où quelques historiens induisent que sainte Hélène fut mêlée à la découverte; la conséquence ne s'impose pas.

C'est en 395, dans l'oraison funèbre de Théodose, que saint Ambroise — et entre 390-395, dans une homélie sur saint Jean, que saint Jean Chrysostome — attribuent la découverte de la croix à sainte Hélène. Des fouilles firent apparaître trois croix, celle du milieu portait le titre mentionné par l'Évangile, aucune hésitation n'était donc possible : « La croix du Seigneur, dit saint Jean Chrysostome, fut reconnue d'abord par le fait qu'elle était au milieu, et ensuite grâce au titre [10] ». Rufin, en 402, et Socrate, d'après lui, assurent qu'à l'arrivée d'Hélène à Jérusalem, personne ne savait plus le lieu de la crucifixion, mais Dieu l'inspire, on fouille, on trouve trois croix et une inscription, mais on ne sait laquelle des croix est celle du Christ — le titre est donc détaché; — l'évêque Macaire fait apporter une femme mourante qui, au toucher de la troisième croix, recouvre la santé. Alors Hélène fait construire une basilique [11]. Nouvelle variation avec saint Paulin, en 402, et Sulpice-Sévère d'après lui [12]. Cette fois, Hélène questionne les notables juifs et chrétiens et, d'après leurs réponses concordantes, fait entreprendre des fouilles au Golgotha. Une fois trouvées les trois croix, c'est elle et non Macaire qui sort d'embarras en faisant venir, non une malade, mais un cadavre [13].

Reste un témoignage, celui-ci fort contesté : la lettre attribuée à saint Cyrille de Jérusalem, adressée à l'empereur Constance, lettre dans laquelle, en 351, il informe l'empereur de son élection et lui apprend l'apparition d'une croix lumineuse dans le ciel entre le Golgotha et le mont des Oliviers. Auparavant Cyrille lui rappelle qu' « au temps de votre pieux père Constantin d'heureuse mémoire, le bois salutaire de la croix fut trouvé à Jérusalem, Dieu ayant accordé à cet homme de bien la grâce de trouver les lieux saints cachés [14].» L'authenticité de cette lettre, qui se termine par une inacceptable profession de foi à l'*homousios*, inacceptable chez saint Cyrille à cette date et inacceptable, adressée à Constance, ne semble pas cependant devoir être rejetée en bloc; on peut, avec vraisemblance, y voir une interpolation, car on ne voit pas à quel mobile eût obéi un faussaire pour mettre sur le compte de Cyrille un récit dans lequel il n'était pas question d'Hélène et du miracle obtenu pour désigner la croix. Cette lettre, à la supposer écrite à la fin du IVe siècle, ne pouvait passer cette double invention sous silence; si on la restitue, moins la finale, à saint Cyrille, on ne sera pas surpris que cet évêque, dont l'attention, nous l'avons vu par ses *catéchèses*, était tournée vers la croix, ait trouvé l'occasion d'en parler à l'empereur.

En résumé, Constantin, dans sa lettre à l'évêque Macaire, Eusèbe et le pèlerin de Bordeaux mentionnent le Saint-Sépulcre et ne disent rien de la croix (326-337); saint Cyrille atteste l'expansion des reliques et du culte (347), il atteste la découverte sous Constantin et ne dit mot d'Hélène; Éthéria parle du jour de la découverte et ne dit rien de l'impératrice (vers 385). Entre 390 et 395, celle-ci survient et joue un rôle important; en 402, ce rôle est capital, puisque c'est elle qui détermine un miracle. Les légendes syriennes et autres déraisonnent tout à fait; laissons-les. Les témoins recevables sont déjà très difficiles à accorder entre eux.

La croix a été identifiée, comment ? par une résurrection ou par une guérison ?

Quel besoin de ce miracle si la croix était pourvue de son écriteau distinctif?

Voici saint Paulin, Rufin, saint Ambroise et saint Jean Chrysostome en conflit. Mais ces hommes de sens ne sont pas seulement sur ce point en désaccord.

Hélène est-elle pour quelque chose dans l'ordre de faire des fouilles? A-t-elle questionné les vieillards ou bien cédé à une inspiration? En tous cas, son rôle semble éclatant et cependant saint Cyrille, l'évêque local, et Éthéria, venue sur les lieux, l'ignorent complètement. Cette dernière place même la découverte de la croix à l'époque de la dédicace des églises bâties sur le Golgotha et sur le Saint-Sépulcre, en 335, huit ou neuf ans par conséquent après la découverte du Sé-

[1] *Itinera Hierosolymitana*, dans *Corp. script. latin. eccles.*, édit. Geyer, 1898, t. XXXIV, p. 22. — [2] Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, IV, 10; X, 19; XIII, 4, *P. G.*, t. XXXIII, col. 469, 688, 776. — [3] A. Audollent, *Mission épigraphique en Algérie*, dans *Mélang. d'archéol. et d'hist.*, 1890, t. X, p. 452. — [4] *Ibid.*, p. 457, date indécise. — [5] S. Cyrille d'Alexandrie, *Contra Julianum*, VI, *P. G.*, t. LXXVI, col. 796. — [6] Grégoire de Nysse, *Opera*, 1638, *De vita S. Macrinæ*, t. II, p. 198. *P. G.*, t. XLVI, col. 989. — [7] *Itinera Hier.*, p. 88. — [8] *Ibid.*, p. 100. — [9] *Ibid.*, p. 76. — [10] S. Ambroise, *De obitu Theodosii*, c. XLV; S. Jean Chrysostome, *In Joh. homil.*, LXXXV, 1. — [11] Rufin, *Hist. eccles.*, I, VII, VIII; Socrate, *Hist. eccles.*, I, XVII. — [12] Paulin de Nole, *Epist.*, XXXI, 3; Sulpice-Sévère, *Hist. sacra*, II, XXXIII. — [13] C'est aussi d'un mort qu'il est question dans les récits syriaques et arméniens cités plus haut. — [14] *P. G.*, t. XXXIII, col. 1168.

pulcre même. Mais saint Cyrille ne compose pas une relation de l'événement qu'il rappelle et Éthéria a peut-être ailleurs fait allusion au rôle prétendu ou réel d'Hélène.

Chose plus grave. Constantin écrivant à Macaire ne dit rien d'Hélène, Eusèbe mentionne la présence de cette princesse à Bethléhem et au mont des Oliviers, il n'en est plus question à propos des fouilles du Calvaire. — Étrange ! Tout au plus peut-on dire que la découverte du Saint-Sépulcre précéda celle de la vraie croix enfouie, non dans le sépulcre, mais plus loin, sur l'emplacement même de la crucifixion, découverte non encore accomplie au moment où écrivait l'empereur. Son silence s'explique tant bien que mal; mais le silence d'Eusèbe ne s'explique pas, car la découverte serait antérieure à 337, date où il écrivit la *Vie de Constantin*. — Insoluble ! Car on ne peut comprendre que Constantin et Eusèbe soient remplis d'enthousiasme pour la découverte du Sépulcre et indifférents à la relique insigne de la croix. Et le pèlerin de Bordeaux, qui note la colonne de la flagellation, a-t-il pu oublier et omettre la vraie croix ? Alors, c'est qu'en 333 celle-ci n'était pas retrouvée !

En somme, en 326, on n'a pas la preuve que la vraie croix fût découverte; en 333, on peut soupçonner avec beaucoup de vraisemblance qu'elle ne l'était pas encore et même en 335, année où Eusèbe vint à Jérusalem pour la dédicace de l'église de la Résurrection. Incontestablement, avant 347, il faut placer la découverte, puisque Cyrille atteste la vénération dont elle est dès lors l'objet. C'est entre 335 et 347 que se placerait l'*inventio*, mais dans quelles circonstances, nous l'ignorons. Eut-elle lieu à l'un des anniversaires de la dédicace de 335, comme le laisse supposer Éthéria ? Quels moyens prit-on pour repérer la place où se trouvait la croix ? quels procédés furent choisis pour écarter toute supercherie et authentiquer les reliques ainsi retrouvées ? Il y a beau à parier que nous l'ignorerons toujours.

La liturgie ne nous renseigne guère, car on ne peut tenir pour témoignage historique le récit tardif du ménologe basilien, d'après lequel, le lendemain de la dédicace de 335, le peuple fut admis pour la première fois à contempler le bois sacré de la croix. L'évêque, montant sur un lieu d'où il dominait l'assemblée, éleva la croix aux regards de la multitude qui s'écria *Kyrie eleison*. Cette scène improvisée aurait servi de thème à la cérémonie de *l'hypsôsis* [1].

Dès le VIe siècle, il est vrai, nous trouvons dans la Vie de saint Théodose le Cénobiarque la mention de l'usage d'élever en l'air le bois de la croix [2], mais ce témoignage ne nous apprend rien de ce que nous voudrions connaître, à savoir la date exacte de la découverte. Saint André de Crète parle avec l'imprécision ordinaire aux orateurs ecclésiastiques : Après la conquête du trône impérial par l'Église, on ordonna que la croix fût exposée sur un lieu élevé et montrée au peuple, ce qui continue à se faire du haut de l'ambon [3].

Une fête se célébrait pendant huit jours en l'honneur de la dédicace des deux basiliques. Sozomène en parle, mais tout en marquant la notoriété universelle de cette fête, il ne dit rien d'une fête de la croix [4]. Alexandre le moine, au VIe siècle, affirme que les Pères, sur l'ordre de Constantin, décrétèrent la célébration annuelle, au 14 septembre, de la Dédicace et de l'Exaltation [5]. « D'un autre côté, la *Chronique pascale*, après avoir signalé la dédicace des basiliques sous Constantin, ajoute ces paroles significatives : ἐντεῦθεν ἤρξατο ἡ σταυροφάνεια [6]. Ce dernier mot, traduit inexactement par « apparition de la croix », doit s'entendre ici de l'ostension de la croix au peuple. C'est donc un synonyme de *hypsôsis*, « ostension », mot que l'on traduit en Occident par « exaltation ». Au fond, l'objet principal de la fête primitive était de célébrer l'anniversaire des basiliques constantiniennes, et l'*hypsôsis*, destinée à remémorer la découverte de la vraie croix, n'en constituait qu'une des cérémonies particulières. Cette cérémonie, il est vrai, faisait toute l'attraction de la solennité. C'est uniquement pour assister à l'ostension de la croix que, vers 380, s'embarquaient pour Jérusalem les chrétiens d'Alexandrie, qu'accompagnait Marie Égyptienne, encore pécheresse, et c'est en voyant la croix qu'elle se convertissait [7]. » C'est pour le même motif que, du temps de Sozomène, on accourait de tous les points du monde [8]. Aussi, peu à peu, la croix fera oublier la dédicace, et nous verrons Alexandre le moine désigner le premier cette fête sous le nom de ὕψωσις τοῦ τιμίου σταυροῦ [8]. Le passage d'Éthéria, cité plus haut, confirme tout ceci. Ce qu'on nommait *Dédicace*, nous apprend-elle, c'est l'anniversaire de la solennité d'inauguration de l'église de la Résurrection et de l'église du Golgotha. « La dédicace de ces deux églises se célèbre avec la plus grande solennité, parce que c'est en ce jour que la croix du Sauveur a été découverte. On a tenu à faire coïncider la consécration de ces églises avec l'anniversaire de l'invention de la croix, afin de célébrer tout ensemble dans une pleine allégresse. » C'est donc bien le 14 septembre qui était l'anniversaire de l'invention de la croix [10].

L'expansion de la fête de l'Exaltation de la croix se fit assez rapidement, mais la difficulté consiste à apporter des faits précis. Socrate, Sozomène, Théodoret et Théophane [11] parlent du partage de la vraie croix en deux parties, dont l'une, placée dans un grand reliquaire d'argent, fut laissée à Jérusalem et l'autre envoyée à Constantinople. Georges d'Alexandrie dit que saint Jean Chrysostome fit fermer les portes de l'église à l'impératrice Eudoxie qui s'y rendait pour la fête de l'Exaltation [12] — texte contesté; enfin ce même saint mourut le 14 septembre et sa fête fut renvoyée au 13 novembre, à cause de l'occurrence de l'Exaltation — mais a pu se produire à une date postérieure.

Le 14 septembre 614, sous l'empereur Héraclius, la cérémonie de l'*hypsôsis* avait lieu à Constantinople [13]. Une cérémonie semblable, calquée sur celle de Jérusalem, avait lieu à Apamée [14]. Mais c'est par Constantinople et non par Jérusalem que l'usage liturgique de la fête de l'exaltation a dû s'imposer. Les grandes solennités de Byzance, en général, deviennent rapidement des solennités universelles. Or, tout concourt à augmenter l'importance de la fête de l'Exaltation dans la capitale. La croix d'Apamée y est transférée en 574 [15]. Celle de Jérusalem, reconquise sur les Perses en 628, y arrive la même année, portée par une armée impériale triomphante à travers l'Arménie et l'Asie Mineure [16]. Elle ne retourne l'année suivante à Jérusalem que pour peu de temps; cinq ans plus tard, Héraclius la rapporte définitivement à Constanti-

[1] *P. G.*, t. CXVIII, col. 48. — [2] H. Usener, *Der heilige Theodosios, Schriften des Thedoros und Kyrillos*, in-8°, Leipzig, 1890, p. 71. — [3] *P. G.*, t. XCVII, col. 1040. — [4] *P. G.*, t. LXVII, col. 1008. — [5] *P. G.*, t. LXXXVII, col. 4072. — [6] *P. G.*, t. XCII, col. 713. — [7] *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 3713. — [8] *P. G.*, t. LXVII, col. 1008. — [9] *P. G.*, t. LXXXVII, col. 4072. — [10] En cela Éthéria est d'accord avec Théodose, *Itinera et descriptiones Terræ Sanctæ*, édit. Tobler, 1874, p. 64; et André de Crète, *P. G.*, t. XCVII, col. 1025. — [11] *P. G.*, t. LXVII, col. 120, 933; t. LXXII, col. 960; t. CVIII, col. 112. — [12] *Acta sanctorum*, Parisiis septembris t. IV, p. 544. — [13] *P. G.*, t. XCII, col. 987. — [14] *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2745. — [15] *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3305. — [16] *P. G.*, t. CVIII, col. 673.

nople [1]. Le patriarche Sergius la reçoit processionnellement aux Blakhernes et la porte à Sainte-Sophie où il accomplit la cérémonie de l'*hypsôsis* [2]. Ces événements excitaient la piété à l'égard d'une relique que les Orientaux considéraient comme une sorte de *palladium*; les empereurs et les patriarches favorisaient cette confiance et la fête de l'Exaltation s'éleva au rang des plus solennelles.

Elle s'ouvrait par quatre jours de préparation (10, 11, 12, 13 septembre) employés à l'adoration de la croix. Le 14, avait lieu l'*hypsôsis* et on terminait les fêtes le dimanche suivant. Le dimanche précédant le 14 faisait partie de la fête. Le *calendarium Constantinopolitanum*, le *typicon* de Sainte-Sophie et le *ménologe basilien* ne mentionnent plus la fête de la Dédicace de la basilique de la Résurrection; elle ne reparaît que dans les *typica* du XIIIe siècle où l'office a déjà reçu l'organisation qu'il a conservée jusqu'à nos jours.

H. Leclercq.

3. CROIX (Signe de la). L'usage du signe de la croix est une des pratiques chrétiennes primitives les plus positivement et les plus copieusement attestées par les textes et les monuments. Les écrits apostoliques, principalement les épîtres de saint Paul et l'Apocalypse, nous montrent l'estime, le respect et la confiance que les chrétiens professaient à l'égard de la croix, instrument du salut, signe des souffrances et du triomphe de Jésus; aussi Clément d'Alexandrie, ce confluent de tant d'idées, de tant de traditions, parle déjà de la croix comme τοῦ Κυριακοῦ σημείου τύπον [3]; mais Tertullien dit tout ce qu'on peut désirer savoir : *Ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad calciatum, ad lavacra, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quæcumque nos conversatio exercet, frontem crucis signacula terimus* [4]. Origène dit de même : *Littera* Tau *exhibere, ut figuram crucis referat, esse que vaticinium illius signi quod apud christianos in fronte effingitur, quodque fideles omnes faciunt, quidquid operis aggrediantur, ac maxime vel precum vel sacrarum lectionum initio* [5]. Saint Cyprien écrit aux fidèles de Thibaris : *Accipiamus quoque ad tegumentum capitis galeam spiritalem, ut muniantur aures, ne audiant edicta feralia, muniantur oculi, ne videant detestanda simulacra, muniatur frons, ut signum Dei incolume servetur, muniatur...* [6]; à ceux que la persécution n'a pas ébranlés il dit : *frons cum signo Dei pura diaboli coronam ferre non potuit, coronæ se Domini reservavit* [7].

Saint Cyrille de Jérusalem, dans une *Catéchèse*, dit aussi : *Ne nos igitur teneat verecundia, quominus crucifixum confiteamur. In fronte confidenter, idque ad omnia, digitis crux pro signaculo efficiatur : dum panes edimus, et sorbemus pocula; in ingressibus et egressibus; ante somnum, in dormiendo et surgendo; eundo et quiescendo* [8].

Nous pourrions continuer à égrener des textes; saint Augustin, saint Athanase, saint Ambroise, saint Basile attestent tous, à l'occasion, l'usage ou la vertu du signe de la croix. L'habitude était si universelle, si profonde que même l'empereur Julien, dans les heures périlleuses, se signait comme d'instinct et sans pouvoir retenir le geste de sa foi perdue [9]. Ce même Julien, dans une lettre qui n'a été retrouvée et publiée que de nos jours, loue l'évêque de Pergame, Pégase, de sa récente apostasie et rappelle qu'il ne se signait pas au front comme font les autres impies Galiléens : ἐπὶ τοῦ μετώπου τοῦ δυσσεβοῦς τὸ ὑπόμνημα σκιαγραφοῦντες [10], quand ils passent devant les temples des dieux. C'était, en effet, semble-t-il, un usage répandu et le *martyrologe romain* fait mention au 12 janvier du martyr Saturus qui souffla et se signa en passant devant une idole [11].

Dans tous ces textes nous voyons les chrétiens se signer au front. Dans les actes de sainte Afra, un païen fait cette remarque à propos de saint Narcisse et de son diacre : « Je sais qu'ils étaient chrétiens, car à tout instant ils marquaient leur front du signe de la croix [12]. » Prudence nous apprend que les soldats chrétiens se signaient avant d'aller au combat [13] :

Hujus adoratis altaribus, et cruce fronti
Inscripta, cecinere tubæ.

Saint Jérôme, écrivant à Demetrias et à Eustochius, leur rappelle l'usage de se signer souvent [14].

C'est surtout dans l'administration des sacrements et des choses saintes qu'on usait du signe de la croix. Saint Augustin nous dit que « c'est par le signe de la croix que se consacre le corps du Seigneur, que les fonts du baptême sont sanctifiés, que les prêtres et les autres clercs sont initiés, et que tout ce qui doit être sanctifié est consacré par ce signe de la croix du Seigneur avec l'invocation du nom du Christ [15]. » Et ce signe de croix avait une valeur durable, il semble que les fidèles le considéraient comme permanent, c'est du moins ce qu'on peut induire de la réponse faite par le conscrit Maximilien au proconsul d'Afrique en 295 : *Dion ad Maximilianum dixit : Milita et accipe signaculum; respondit : Non accipio signaculum, jam habeo* signum Christi *Domini mei... Dion ad officium dixit : Signetur. Cumque reluctaret, respondit : Non accipio signaculum sæculi... non licet mihi plumbum collo portare post* signum salutare *Domini mei Jesu Christi filii Dei* [16]. Ce *signum*, c'est bien celui que définit saint Augustin : *Quid est signum Christi nisi crux Christi* [17]? et que nous rencontrons sur trois marbres des catacombes :

Au cimetière de Cyriaque [18] :

SIGNV ☧
CELIX · ET · CEREALIS · PATRI · BENEM ·
QVI · VIXIT · ANNIS · LXXV · M · VIII · D · V ·
DORMIT · IN · PACEM

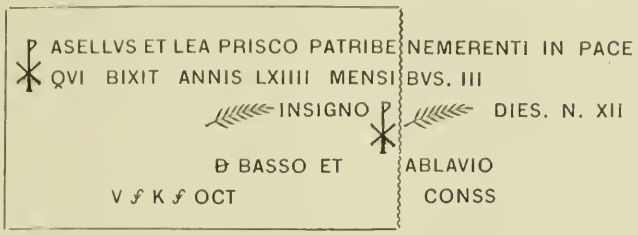
Au cimetière d'Hippolyte [19] :

PETRO ET MARCELLINO IN SIGNO DOMINI ☧
VI VISI VI FECERVM

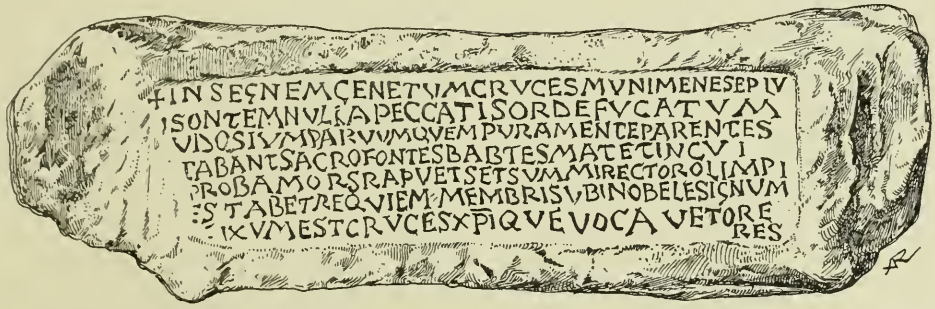
Enfin une inscription cémétériale de l'année 331, publiée par Boldetti comme provenant *e cœmeterio*

[1] *P. G.*, t. CVIII, col. 691. — [2] *P. G.*, t. C, col. 913. — [3] Clément d'Alexandrie, *Stromata*, l. VI, 11, *P. G.*, t. IX, col. 305; édit. Potter, t. II, p. 782; Clement of Alex., *Miscellanies*, book VII, édit. J. A. Hort et J. B. Mayer, 1902, p. 138, ligne 12. — [4] Tertullien, *De corona militis*, c. III, *P. L.*, t. II, col. 80; écrit en 302. — [5] Origène, *Selecta in Ezechielem*, c. IX. — [6] S. Cyprien, *Epist.*, LVIII, n. 9, édit. Hartel, p. 664. — [7] S. Cyprien, *De lapsis*, c. II, édit. Hartel, p. 238. — [8] S. Cyrille de Jérusalem, *Catéchès.*, XIII, n. 36, *P. G.*, t. XXXIII, col. 816. — [9] Théodoret, *Hist. eccles.*, l. III, c. III, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1092 sq. — [10] Julien, *Opera*, édit. Hertlein, p. 604. — [11] *In Achaia, sancti Saturi martyris, qui ante quoddam idola transiens, cum exsufflasset illud, signans sibi frontem, statim idolum corruit; oh quam causam decollatus est.* — [12] Un autre texte, aussi sujet à caution, la Passion du martyr Théodote d'Ancyre, nous le montre, avec les sept vierges, *perterriti, crucis signum suæ fronti impressit.* — [13] Prudence, *Adv. Symmachum*, II, vs. 712, *P. L.*, t. LX, col. 236. — [14] J. Jérôme, *Epist.*, XXII, n. 37; CXXX, n. 9. — [15] S. Augustin, *Serm.*, CLXXXI, *De tempore.* — [16] Ruinart, *Acta martyrum sincera*, édit. Amstelod., p. 300. — [17] S. Augustin, *Tract. CXVIII in Johannem*, *P. L.*, t. XXXV, col. 191. — [18] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri*, 1720, p. 399. — [19] *Ibid.*, p. 345.

S. Agnetis, encastrée dans le pavé de Sainte-Marie du Transtévère et transportée depuis à la bibliothèque Vaticane, puis au musée de Latran [1] :



Que les fidèles ne se contentassent pas de se signer machinalement ou dévotement, mais qu'ils attachassent au signe de la croix une vertu et une efficacité surnaturelle, c'est ce dont nous est garant une pierre trouvée à La Gayole, dans la Seconde Narbonnaise. Cette pierre porte une inscription fort importante, puisque les parents du jeune enfant, mort sans baptême, ne cachent pas leur espoir de le voir sauvé néanmoins grâce au signe de la croix. Théodose était-il en âge de suppléer à la réception du baptême par un vif désir de ce sacrement ? Nous ne savons. Ses parents se sont contentés du terme *parvus*, qui permet bien des interprétations; mais ils étaient peut-être du nombre de ceux qu'atteignait ce canon attribué par plusieurs à un concile de Carthage contre les pélagiens : *Si quis dixerit ideo dixisse Dominum : In domo Patris mei mansiones multæ sunt, etc., ut intelligatur, in regno cælorum erit aliquis medius, aut ullus alicubi locus, ubi beate vivant parvuli, qui sine baptismo ex hac vita migrarunt, sine quo in regnum cælorum, quod est vita æterna intrare non possunt, anathema sit. Nam cum Dominus dicat : Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non intrabit in regnum cælorum, qui catholicus dubitet participem diaboli fore eum qui cohæres non meruit esse Christi* [2] ? La double mention du signe de la croix fait sur le corps de l'enfant se rapporte probablement aux cérémonies préparatoires du baptême; quoi qu'il en soit, nous avons ici un précieux monument de la confiance des fidèles en ce signe sacré (fig. 3429) [3] :



3429. — Épitaphe de La Gayole. D'après E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscriptions de la Gaule*, p. 318, n. 331.

+ *Insegnem genetum, cruces munimene septum,*
Insontem, nulla peccati sorde fucatum,
(The)udosium parvum, quem pura mente parentes
(Op)tabant sacro fontes baptesmate tingui,
(Im)proba mors rapuit. Set summi rector olimpi
(Pra)estabet requiem membris ubi nobele signum
(In)fixum est cruces, Christique vocavetor eres.

Jusqu'ici nous n'avons parlé que du signe de croix fait sur le front, mais un mot échappé à Tertullien nous montre que l'usage du signe de la croix s'étendait plus loin. Parlant de la femme chrétienne, il lui dit : *cum lectulum tuum signas* [4], évidemment au moment de se coucher, et Prudence recommande qu'à cet instant on signe non seulement son front, mais son cœur [5] :

Fac, cum vocante somno
Castum petis cubile,
Frontem locumque cordis
Crucis figura signet.

Saint Gaudence, évêque de Brescia, étend cette recommandation : *Sit sermo Dei et signum Christi in corde, in ore, in fronte, inter cibos, inter pocula, inter colloquia, in lavacris, in cubilibus, in ingressu, in egressu, in lætitia, in mœrore* [6]. Il semble que ces signes de croix étaient alors tracés avec un doigt, plutôt qu'avec la main entière. Saint Épiphane rapporte que Joseph de Tibériade, dans une circonstance publique, *aquam postulat, affertur in æneo vase, quod campsacen vulgo, illic cacoubion vocant. Eo coram omnibus accepto, nam ad hoc spectaculum Judæorum turba convenerat, ut rei eventum, ac quid tandem Josephus ageret, viderent, crucis signum super illud digito ducit,* σταυροῦ σφραγῖδα

[1] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, p. 38, n. 39. — [2] Ce canon, qu'a publié Quesnel dans son *Codex canonum Ecclesiæ romanæ*, dans les *Opera* de S. Léon, t. II, p. 75, mis en note par Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IV, col. 504, au concile de 418, se trouve mentionné dans un traité de saint Augustin, *De origine animæ*, l. II, c. XII, n. 17, et par Photius, *Bibliotheca*, cod. LIII. — [3] Garrucci, dans *Civiltà cattolica*, 1878, Xe série, t. VIII, p. 210; L. Duchesne, dans *Bulletin critique*, 1886, 15 septembre, p. 355; Albanès, *Deux inscriptions métriques trouvées à La Gayole*; E. Le Blant, *Sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, p. 159; *Corpus inscriptionum latinarum*, t. XII, n. 5750; E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscriptions de la Gaule antérieures au VIIe siècle*, Paris, 1892, p. 381, n. 331. — [4] Tertullien, *Ad uxorem*, l. II, c. V, *P. L.*, t. II, col. 1321. — [5] Prudence, *Cathemerinon*, VI, vs. 129, *P. L.*, t. LIV, col. 889. — [6] S. Gaudence, *De evangelii lectione*, sermo VIII, *P. L.*, t. XX, col. 890.

διὰ τοῦ ἰδίου δακτυλίου [1]. Un demi-siècle plus tard, l'évêque Donat d'Euroé, assailli par une bête furieuse, ἀντιπρόσωπον αὐτῷ εἰς σταυροῦ σύμβολον τὸν ἀέρα τῷ δακτύλῳ κατεσήμανε [2]. Dragon ou autre, peu nous importe; c'est l'indication relative au signe de la croix tracé en l'air *avec le doigt* que nous notons. Jean Moschus parle d'un évêque, Julien de Bostre, qui fit à trois reprises avec le doigt le signe de la croix, sur une coupe empoisonnée, et disant ces paroles : « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit [3]. » Σφραγίσας τρίτον τὸ ποτήριον τῷ δακτύλῳ αὐτοῦ.

Saint Grégoire le Grand nous montre deux méthodes : le signe de croix avec le doigt et avec la main [4].

Un certain Martyrius, contrarié de voir qu'on a mis cuire un pain dans le four sans tracer dessus le signe de la croix, *sicut in hac provincia* (*Valeriæ scil.*) *crudi panes ligno signari solent, ut per quadras quatuor partiti videantur*, le pain étant déjà dans le four et couvert de cendres, dit : *Quare hunc minime signatis ? Qui hoc dicens, signum crucis digito contra prunas fecit.* Dans la Vie de saint Benoît, on voit les moines de Vicovaro présenter à l'abbé une coupe empoisonnée, *extensa manu Benedictus signum crucis edidit.* Saint Grégoire dit que c'était l'usage de bénir ainsi la boisson et nous en avons un autre témoignage dans la Vie de saint Eustase, abbé de Luxeuil, par le moine Jonas : *Nequaquam reor esse contrarium religioni, si cochlea quam christianus lambit, vel quodcumque vas aut poculum, crucis signo munitur, cum per signi adventum dominici pellitur pestis adversantis inimici* [5].

Martigny s'est posé la question de savoir l'ancienneté du signe de la croix tel que nous le faisons aujourd'hui en portant la main droite du front à la poitrine et d'une épaule à l'autre. Quand Tertullien écrit : *frontem crucis signaculo terimus*, il n'est pas douteux que le doigt seul trace une croix sur le front; de même saint Jérôme : *manus pingat frontem* et saint Jean Chrysostome : ἐπὶ μετώπου σταυρὸν περιφέρομεν. Il est vraisemblable qu'on multipliait les signes de croix sur chaque partie du corps, au lieu d'en faire un seul qui enveloppât pour ainsi dire le corps entier. Tantôt sur le front, tantôt sur la poitrine, tantôt sur la bouche comme sainte Paule qui *digitum ad os tenens crucis signum pingebat.* Pellicia ne croit pas la forme actuelle du signe de la croix antérieure au VIIIe siècle et en attribue l'introduction aux moines [6]. A ce moment, le signe de la croix se faisait en réunissant les trois premiers doigts de la main droite, en tenant les deux autres fermés, et en portant ces trois doigts joints au front, à la poitrine, à l'épaule droite et à l'épaule gauche. Cette méthode est encore celle de l'Église grecque. Dans l'Église latine, au contraire, un changement s'opéra au XIIIe siècle et on adopta l'usage moderne qui consiste à tenir la main ouverte, tous les doigts joints et à toucher l'épaule gauche avant l'épaule droite [7].

Le signe de croix était-il accompagné d'une formule ? Il est impossible de rien affirmer sur ce point d'une manière générale, cependant tout porte à croire que de vive voix ou mentalement les fidèles joignaient au geste sacré une invocation. Si nous nous rappelons que l'initiation chrétienne se faisait par le sacrement de baptême consistant en l'effusion de l'eau accompagnée du signe de la croix et des paroles : « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » ou des paroles : *In nomine Jesu*, il semble difficile de ne pas croire que cette circonstance solennelle n'ait créé un usage constant et universel. Nous ne connaissons pas de texte se rapportant au signe de croix privé, individuel, et mentionnant l'usage d'une formule, mais à défaut de ce renseignement positif et concret, nous avons nombre de témoignages relatifs à l'administration du baptême et catégoriques quant à l'emploi simultané d'une formule et du signe de croix.

D'ailleurs ce n'est pas seulement avec une formule fixe et traditionnelle que le signe de croix a pu être employé, de même que dans la liturgie nous traçons la croix en prononçant les mots : *benedicere, sanctificare, Sequentia sancti evangelii...*, etc., etc., de même le signe de croix a pu et dû être tracé couramment avec des formules, avec des invocations improvisées dont nous n'avons pas gardé trace [8].

H. Leclercq.

1. CROSSE. Le bâton pastoral est ancien et on prenait plaisir autrefois à rappeler qu'on en trouvait les premiers exemples sur les monuments égyptiens. Pour se montrer modestes, tels érudits se bornaient, « pour parler d'une époque plus rapprochée de nous (!) et qui se rattache plus spécialement aux antiquités chrétiennes, à dire *d'après de graves autorités* que l'usage du bâton pastoral remonte aux temps apostoliques [9]. » Non; et le P. Arthur Martin était mieux instruit quand, après avoir montré d'abord les plus anciennes représentations dans le *lituus* augural et dans le sceptre des empereurs, il se gardait bien de prétendre que le bâton ecclésiastique fut admis dans la liturgie à l'époque des catacombes et même beaucoup plus tard, ni que le souvenir de la forme connue du *lituus* ait été pour quelque chose dans le choix de la forme usitée dans la suite pour le bâton épiscopal [10].

« A vrai dire, quelle que soit l'ancienneté de l'instrument liturgique chez les chrétiens, les monuments figurés n'apparaissent pas avant le VIIIe et le IXe siècle; car nous ne croyons pas à la date attribuée aux peintures du livre d'Elnon, pas plus que nous ne reconnaissons de miniatures laissées par les Goths d'Espagne [11]. » D'un autre côté, nous croyons pouvoir reporter aux premiers temps de la période capétienne, comme extrême limite, le modèle de bâton en bois, largement recourbé, que l'on garde dans l'église

[1] S. Épiphane, *Hæres.*, XXX, 12, *P. G.*, t. XLI, col. 428. — [2] Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XXVI, *P. G.*, t. LXIII, col. 1497. — [3] J. Moschus, *Pratum spirituale*, c. XCIV, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 2953. — [4] S. Grégoire, *Dialog.*, l. I, c. XII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 212; *Dialog.*, l. II, c. III, *P. L.*, t. LXVI, col. 135. — [5] Du Cange, *Glossarium*, au mot *Cochlea*. — [6] Pellicia, *De christianæ Ecclesiæ primæ, mediæ et novissimæ ætatis politia*, in-12, Vercellis, 1780, c. IV, p. 194. Pour la période postérieure, cf. H. Thurston, *The sign of the cross*, dans *The Month*, déc. 1911, p. 516-602; A. Boudinhon, *Sur l'histoire du signe de la croix*, dans *Revue du clergé français*, 1912, t. LXXII, p. 20-38; P. Bernardakis, *Le culte de la croix chez les grecs*, dans *Échos d'Orient*, 1901, t. V, p. 194. — [7] Je n'aborde pas ici les miracles obtenus par la vertu du signe de la croix, c'est le *mare magnum*. Cf. Giorgi, *Fragmentum copticum ex actis S. Colluthi*, in-8°, Romæ, 1781, p. 104 sq. — [8] Innocent III, *De mysteriis missæ*, c. XLV : *Signum crucis tribus digitis exprimendum est, ita ut a superiori descendat ad inferius et a dextra transeat ad sinistram. Quidam tamen signum crucis a sinistra producunt in dexteram.* Cf. L. Allatius, *De Eccles. occident. et orient. perpetua consensione*, col. 1360. — [9] L.-J. Guénébault, *Recherches historiques sur les crosses, à propos d'une crosse en ivoire sculptée vers le VIIe siècle*, dans la *Revue archéologique*, 1856-1857, p. 704. — [10] Barraud et A. Martin, *Le bâton pastoral, étude archéologique*, dans A. Martin et Ch. Cahier, *Mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature*, in-4°, Paris, 1856, t. IV, p. 145-257. — [11] A. de Bastard, *Sur une crosse du VIIe siècle, trouvée dans l'église de Tiron, arrondissement de Nogent-le-Rotrou*, dans *Bulletin du Comité de la langue, de l'histoire et des arts de la France*, 1857, t. IV, p. 509.

de Montreuil-sur-Mer [1]. C'est à ces conclusions que s'arrêtait A. de Bastard. Il faut décidément se tenir à peu près à mi-chemin entre l'époque des catacombes et l'époque carolingienne. Si on omet les bâtons distribués par saint Pierre aux missionnaires envoyés par lui à Trèves ou ailleurs [2], si on écarte des textes aujourd'hui reconnus manifestement faux, il demeure que le bâton pastoral a été en usage dès le ve siècle au moins et que sa forme n'eut jusqu'au XIIIe siècle rien de la fixité qu'elle garda depuis [3]. C'est au XIIIe siècle précisément que les papes abandonnent la crosse, car Ciampini remarque que Gélase, dont Marc nous a transmis le portrait avec la crosse, siégea sur le trône de saint Pierre en 1118, tandis qu'Innocent III, qui vécut en 1199, nous dit en propres termes : *baculo pastorali non utitur pontifex romanus tum propter historiam, tum etiam propter mysticam rationem* [4]. En 964, nous voyons l'antipape Benoît V contraint à renoncer à ses prétentions et remettant dans l'église du Latran au pape Léon VIII son bâton pastoral et son pallium; le pape, après avoir brisé le bâton, en montra les morceaux au peuple [5] : les bulles de plomb des papes Léon IX († 1054), Victor II († 1057), Nicolas II († 1061), Alexandre II († 1073) nous montrent encore le Christ donnant une clef à saint Pierre; sur une bulle de Clément III, successeur de Grégoire VII, il lui donne une crosse, avec cette formule :

Corrige, parce, feri, Petre, pande, memento mederi [6].

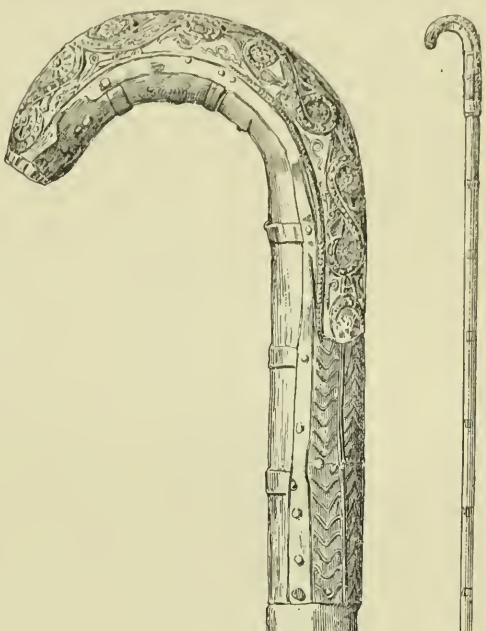
Hors de Rome, nous rencontrons des attestations beaucoup plus anciennes. Au VIIe siècle, saint Isidore de Séville écrit : *Huic (episcopo) dum consecratur, datur baculus ut eius indicio subditam plebem vel regat vel corrigat vel infirmitates infirmorum sustineat.* On voit, d'après cela, que le pape Innocent III n'a fait qu'enregistrer le symbolisme depuis longtemps accepté quand il écrit : *baculus correptionem significat pastoralem, propter quod a consecratore dicitur consecrato : Accipe baculum pastoralitatis. Et de quo dicit apostolus (I Cor., IV) : in virga veniam ad vos. Quod autem est acutus in fine, rectus in medio, retortus in summo, designat quod pontifex debet per eam pungere pigros, regere debiles, colligere vagos. Quod uno carmine versificator quidam expressit :*

Collige, sustenta, stimula, vaga, morbida, lenta [7].

En 633, le concile de Tolède, dans son canon 28, décrète ce qui suit : *Episcopus, presbyter aut diaconus, si a gradu suo injuste dejectus in secunda synodo innocens reperiatur, non potest esse quod fuerat nisi gradus amissos recipiat coram altari de manu episcopi : [si episcopus] orarium, annulum et baculum.*

La Vie de saint Gall, qui vivait au VIIe siècle, nous a conservé ce détail sur le bâton pastoral de saint Colomban : *Baculum ipsius, quam vulgo cambuttam vocant, per manum diaconis transmiserunt dicentes sanctum abbatem ante transitum suum jussisse, ut per hoc notissimum pignus Gallus absolveretur.*

En 623, nous voyons un archevêque de Rouen, Romain, à qui le roi remet le bâton pastoral : *rex... baculum illi contulit pastoralem.* Nous ne disons rien ici des crosses celtiques (voir col. 3148-3159), encore que leur exemple ait certainement dû contribuer à répandre dans les églises et les monastères du continent un usage que faisaient connaître partout ces infatigables voyageurs. La crosse de saint Germain, abbé de Granfeil († 677), que l'on conserve à Délémont, est un simple bâton qui ne diffère guère, pour les dimensions et la décoration (1^m10 haut., 0^m024 épais.), de ce que serait une canne de style moderne (fig. 3430).



3430. — Crosse de Délémont.

D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. VIII, pl. DCXLI.

Elle est recouverte dans toute sa longueur d'une feuille d'argent en quatre fragments; chaque fragment est battu au marteau, fixé par de petits clous d'argent espacés d'environ 0^m012; les jointures entre les quatre tubes sont recouvertes par autant de bagues dont deux gracieusement ornées. La volute est recouverte d'une légère plaque d'or, ornée de rinceaux et d'incrustations d'un vert sombre, d'une technique qui rappelle l'orfèvrerie mérovingienne. Les pièces d'applique étaient maintenues par des cloisons d'or [8].

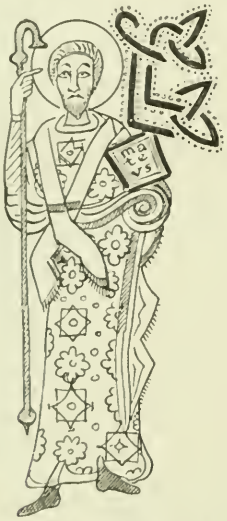
Au VIe siècle, le testament de saint Remi de Reims († 532) mentionne une *argentea cambuta figurata*, que dom Marlot disait exister encore de son temps

[1] L. Palustre, *La crosse de sainte Julienne à Montreuil-sur-Mer* (IXe siècle), dans *Bulletin monumental*, 1878, t. XLIV, p. 166-167; il se trouve classé à tort au XIIe siècle, dans le *Bulletin du Comité*, 1853, p. 146. Son caractère général rappelle l'art carolingien; nous ignorons s'il porte avec lui des indices d'imitation ou d'exécution postérieure. L'extrémité recourbée du bâton qui semble avoir été mutilée n'a jamais, contrairement à l'opinion du P. Martin, été terminée par une tête de serpent. — [2] Ciampini, *Vetera monimenta*, t. I, p. 116 : *An romanus pontifex baculo pastorali utatur ?* — [3] S. Beissel, *Der Bischofsstab*, dans *Stimmen aus Maria Laach*, 7 août 1908, p. 171-180; *Zur Geschichte des Bischofsstabes*, dans *Der Katholik*, 1881, t. LXI, p. 52 sq. — [4] Du Cange, *Glossarium med. et inf. latinit.*, au mot *Baculus*; Innocent III, *De sacro altaris mysterio*, I, c. LXII, *P. L.*, t. CCXVII, col. 796; cf. J. Molanus, *An romanus pontifex utatur baculo pastorali*, in-4°, Romæ; X. Barbier, *Les crosses du musée chrétien du Vatican*, dans *Revue de l'art chrétien*, 1874, p. 31-37. — [5] Liutprand, *Historia Ottonis*, c. XXI, dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. III, p. 346. Sur la *ferula* du pape, cf. *Ordo XI*, 48, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1097. — [6] J. von Pflugk-Harttung, *Specimina selecta chartarum pontificum romanorum*, in-fol., Stuttgart, 1886, *Sigilla genuina*, pl. 131 sq. — [7] Innocent III, *De sacro altaris mysterio*, l. I, c. LXII, *P. L.*, t. CCXVII, col. 796. — [8] Vautrey, *Histoire des évêques de Bâle*, in-8°, Einsiedeln, 1884, t. I, p. 45; Quiquerez, *Objets d'antiquité provenant de l'abbaye de Moutiers-Grand-Val*, in-8°, 1866; G. Rohault de Fleury, *La messe*, in-8°, Paris, 1889, t. VIII, p. 82, pl. DCXLI; apporté de Moutiers à Délemont en 1793.

(1666), et la Vie de saint Césaire d'Arles († 542) offre ce passage : *Cum vir Dei ad aliquam ecclesiam pergeret, clericus cui cura erat baculum illius portare (quod notariorum officium erat) oblitus erat* [1].

Il faudrait même remonter plus haut s'il était vrai que saint Aignan d'Orléans (391-453) faisait usage du bâton pastoral de son prédécesseur saint Euverte († 391) [2]. Le fait est possible, puisque, dans une lettre adressée aux évêques de la Viennoise et de la Narbonnaise, le pape Célestin Ier (423-432) s'exprime ainsi : *Nam si ad hoc ista præcepta sunt ut taliter servarentur, cur non fiunt pariter quæ sequuntur, ut lucernæ ardentes in manibus una cum baculo teneantur? Habent suum ista mysteria, et intelligentibus ita clara sunt ut ea magis qua decet significatione serventur. Nam in lumborum præcinctione castitas, in baculo regimen pastorale, in lucernis ardentibus boni fulgor operis*, etc., *indicatur* [3].

Dans l'Église grecque nous ne rencontrons aucune attestation ancienne relativement au bâton pastoral.



3431. — Saint Matthieu tenant sa crosse.
Miniature du sacramentaire de Gellone.
D'après le *Bulletin du Comité de la langue... de la France*, 1857, t. IV, p. 485.

Il n'existe guère de trésor de cathédrale ayant souci de sa dignité qui n'ait à exhiber quelque crosse d'une prodigieuse antiquité et d'une illustration historique également contestables. Les bâtons distribués par saint Pierre, je l'ai dit, ne se comptent plus : saint Martial, saint Eucherius, saint Clément de Metz, saint Front, etc. Naturellement, saint Denis l'Aréopagite a légué son bâton à l'abbaye fameuse qui porte son nom. « La crosse de saint Denis est en bois revêtu d'or, d'émaux, perles et pierres précieuses; cette pièce a environ un pouce de diamètre et un pied de long sans y comprendre la courbure qui a environ trois pouces. Le bâton de voyage a trois pieds neuf pouces de long, gros d'un pouce de diamètre, en bois couvert d'argent, dans le haut une croix composée d'une chalcédoine et de quelques morceaux de cristal [4]. » Et puis ce sont encore le bâton de saint Materne à Tongres, de saint Servais à Maestricht, de saint Waast à Cambrai, de saint Augustin à Valencia, de saint Maclou à Bruges, de saint Hilaire de Carcassonne, de saint Éloi de Noyon, etc., etc.

A défaut de monuments anciens authentiques, nous pouvons du moins citer des textes et grouper des monuments figurés. Marriott croyait n'en pouvoir citer de plus ancien que le *codex Egberti* de Trèves (fin du xe siècle) [5] et les fresques de Saint-Clément à Rome (du xie siècle); Garrucci se risque à proposer comme plus ancienne représentation la crosse tenue par un ange sur la chaire de saint Marc. Voir *Dictionn.*, t. III, col. 53, fig. 2405 [6]. Barrault propose une miniature d'un manuscrit wisigothique du British Museum [7]. Le sacramentaire de Gellone (début du ixe siècle) a fourni à A. de Bastard une miniature représentant saint Matthieu, la crosse à la main [8] (fig. 3431) et le sacramentaire de Drogon évêque de Metz († 855 ou

3432. — Abbé portant sa crosse.
Miniature du sacramentaire de Drogon.
D'après *Bulletin du Comité de la langue*, 1857, t. IV, p. 487.

857) [9] lui a donné une autre miniature (fol. 52) inscrite dans la lettre initiale de l'*Oratio ad infantes consignandos* qui suit immédiatement les prières du baptême. Derrière l'évêque ou l'abbé, se tient l'acolyte portant le saint chrême. Nous aurions donc ici l'administration du sacrement de confirmation (fig. 3432). Enfin, le sacramentaire d'Autun [10] (voir *Dictionn.*, t. III, fig. 2421) nous montre l'abbé Raganaldus, la crosse à la main [11], bénissant les moines et les laïques de son monastère.

H. Leclercq.

2. CROSSE (CHRÉTIENTES CELTIQUES). L'histoire du bâton pastoral dans les églises celtiques insulaires présente des particularités telles qu'il a été jugé expédient d'en traiter séparément.

Le bâton pastoral est appelé dans les textes latins, comme dans le reste de la chrétienté, *baculus* ou *cambutta*. Suivant Nigra, ce dernier terme dériverait du celtique *camba* (courbure), et *cambutta* signifierait « petite courbure [12] ». L'étymologie par le breton proposée par Du Cange [13] est à écarter. Ce vocable était employé sur le continent et spécialement en Gaule, comme le prouvent les textes suivants : *Baculum ipsius, quem vulgo cambutam vocant* (Vie de saint Gall par Walafrid Strabon [14]); *Baculum quod* (sic) *a Gallis cambutta vocatur* (Vie de saint Didier de Cahors [15]).

[1] Cyprien, *Vita Cæsarii Arelatensis episc.*, dans Martène, *De ritib.*, l. I, c. VIII. — [2] C. Cahier, *Les caractéristiques des saints*, in-4°, Paris, 1867, t. I, p. 300; malheureusement l'autorité de Surius, *Vitæ sanct.*, 17 novembre, donne à réfléchir. — [3] Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1618; pseudo-Isidore, *Decretales*, édit. Hinschius, p. 559. — [4] Bibl. nationale, *ms.* lat. *11942*, cité par Rohault de Fleury, *La messe*, t. VIII, p. 76. — [5] Marriott, *Vestiarium christianum*, in-8°, London, 1868, p. 222, pl. XLII, XLIII. — [6] Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. I, p. 122, pl. 413, n. 2. — [7] Smith and Cheetham, *Dictionary of christian antiquities*, t. II, p. 1568. — [8] A. de Bastard, *Sur une crosse du XIIe siècle*, dans *Bull. du Comité de la langue*, 1857, t. IV, p. 485. — [9] Bibliothèque nationale, fonds latin, n. *645*. — [10] L. Delisle, *Le sacramentaire d'Autun*, dans *Gazette archéologique*, 1884, pl. XXII. — [11] A. de Bastard, *op. cit.*, p. 448-491. — [12] C. Nigra, *Cambutta*, dans *Beisteine zur romanischen Philologie : Festgabe für Adolfo Mussafia*, Halle, 1905, p. 224-226. — [13] Cf. Du Cange, au mot *Cambuta*. — [14] *Vita*, I, 26, *Mon. Germ. hist.*, *Script. rer. Merov.*, t. IV, p. 304-305. — [15] *Vita*, 42, *Mon. Germ. hist.*, *Script. rer. Merov.*, t. IV, p. 595.

Dans les textes gaéliques, le bâton pastoral se dit *bachall*, du bas-latin *bacille*. Le *bachall* offre parfois, à son extrémité inférieure, une pointe (*fograin*, *airmtiud* [1]). La courbure de l'autre extrémité est plus ou moins accentuée. Dans un texte du XIe siècle, un *baculus* célèbre, le *baculus Iesu*, est appelé « bâton à tête courbe » (*crann cromchenn*) [2]. Il faut, du reste, arriver à la fin du moyen âge pour voir, dans les chrétientés celtiques, le demi-cercle de la courbure se développer pour s'enrouler en volute [3].

En Irlande, l'évêque recevait, à son sacre, entre autres insignes, un bâton et une clochette [4]. Voir CLOCHETTES CELTIQUES, t. III, col. 1982 sq. Ces deux objets allaient de pair. On les voit presque toujours associés dans les Vies de saints irlandais, écossais ou gallois. Les *Scotti* les emportaient dans leurs pérégrinations. Aussi en retrouve-t-on des spécimens dans toutes les contrées visitées par eux, notamment en Suisse et jusqu'en Islande [5]. Il n'est donc pas étonnant de retrouver l'irlandais *bachall* en scandivave sous la forme *bagall* [6].

De bonne heure, les abbés apparaissent munis, comme les évêques, du bâton et de la cloche. On sait que les abbés jouissaient dans l'Église celtique d'un pouvoir beaucoup plus considérable qu'ailleurs. Ils étaient souvent, à l'origine, chefs de clan, exerçaient leur juridiction sur tout le territoire avoisinant le monastère, quelquefois sur toute une *familia* de monastères. A Hy, l'abbé avait même sous sa dépendance un évêque claustral pour l'exercice des fonctions épiscopales. En d'autres endroits, l'abbé était lui-même évêque. Dès lors, on conçoit que le bâton soit devenu de bonne heure un insigne du « principat » abbatial, comme on disait, aussi bien que du pouvoir épiscopal [7]. De fait, la plus ancienne attestation du bâton abbatial qui nous soit parvenue est relative à un abbé irlandais, saint Colomban († 615) [8].

Les habitudes itinérantes des *Scotti* ont fait croire que le bâton pastoral et le bâton de voyage ne durent faire qu'un, pour eux, le plus souvent, jusque vers le IXe ou le Xe siècle. Nous savons, en effet, d'une part, que les évêques et les abbés, comme les simples moines, voyageaient généralement à pied, le bâton à la main [9]. D'autre part, l'examen archéologique des bâtons d'abbés ou d'évêques scots, que la vénération des fidèles nous a conservés, démontre qu'ils ont dû servir tout à la fois de canne et d'insigne du pouvoir spirituel [10]. Ces bâtons sont en bois et de petite dimension. Ils ont une poignée légèrement recourbée et manquent, dans leur état primitif, d'ornementation. Le bâton tenu par saint Luc dans la miniature de l'*Évangéliaire de Mac Durnan* (Xe siècle) (fig. 3433), ainsi que ceux qui figurent sur le socle d'une des croix d'Ahenny (comté de Tipperary), sont des spécimens de ce bâton primitif à double fin [11].

La fabrication des bâtons et de leurs accessoires (montures, étuis) paraît avoir constitué une branche de l'art monastique irlandais. On cite parmi les artisans célèbres Tassach, qui fit un étui pour le *bachall Isu*, le bâton de saint Patrice [12], et Daigh, qui fabriqua maints objets relatifs au culte, *quædam horum nuda, quædam vero alia auro atque argento, gemmisque pretiosis circumtexta* [13]. Une note du martyrologe d'Oengus attribue à ce saint la fabrication de trois cents bâtons [14]. La Vie irlandaise de saint Columb Cille, renfermée dans le Leabhar Breac, veut que l'abbé d'Iona lui-même en ait fabriqué cent [15]. Enfin l'artiste qui ouvragea le bâton de Lismore, pièce de basse époque (XIe siècle), est connu; il nous a laissé son nom dans l'inscription suivante : « Priez pour Nectan, l'artisan qui fit cette œuvre d'art [16]. »

Les saints insulaires en se rencontrant échangeaient volontiers leurs bâtons en signe d'amitié, comme on échangeait une coule ou un cilice au temps de saint Paulin de Nole. Ainsi firent saint Kentigern et saint Columba [17]. Muinis ayant égaré son bâton, saint Patrice lui offrit le sien [18]. Cainnech recouvra miraculeusement, grâce aux prières de saint Columba, celui qu'il avait oublié dans l'île d'Iona [19]. Saint Gall, à la mort de saint Colomban, dépêcha à Bobbio le diacre Magnoaldus, qui lui rapporta la *cambutta* du défunt abbé, son maître [20].

Le bâton d'un saint célèbre était naturellement conservé après sa mort comme relique [21]. Pour éviter les détériorations et les pertes, la garde en était confiée à une famille, parfois à la *plebilis progenies* du saint, qui devait transmettre héréditairement le précieux objet à sa descendance [22]. C'est ce qui explique comment tant d'anciens bâtons pastoraux se sont conservés jusqu'à nos jours dans les îles Britanniques. Quelques-uns des frustes bâtons de bois primitifs furent enjolivés par la suite, garnis de cuivre, d'or ou d'argent, enchâssés en des crosses de bronze, conformément aux goûts des âges postérieurs, quelquefois même

[1] Whitley Stokes, *The tripartite life of Patrick*, London, 1887, p. CXCI-CXCII; Le même, *Lives of saints from the Book of Lismore*, Oxford, 1890, p. LXXXII, CXVIII; *Breviarium Aberdonense*, vol. II, *Sanctorale*, fol. XVI. — [2] Whitley Stokes, *Tripartite life*, *loc. cit.* — [3] Le caractère du *bachall* primitif est bien indiqué par le biographe de saint Kentigern : *Non sperica, sicut nunc temporis est cernere, sed de simplici ligno tantum reflexa. Lives of St. Ninian and St. Kentigern*. éd. A. P. Forbes, Edinburgh, 1874, p. 184; cf. *ibid.*, p. 343. — [4] Whitley Stokes, *Tripart. life*, p. 345. — [5] Voir art. CLOCHETTES CELTIQUES. — [6] Fr. Fischer, *Die Lehnwörter des Altnordischen*, Berlin, 1909, p. 18 (*Palæstra : Untersuchungen und Texte aus der deutschen und englischen Philologie*, n. 85). — [7] Skene, *Celtic Scotland*, Edinburgh, 1876, t. II, p. 67 sq.; C. Plummer, *Bede's Hist. Eccl.*, t. II, p. 384; Bède, *Hist. eccl.*, III, 4, *P. L.*, t. XCV, col. 122; H. Zimmer, *Celtic Church of Great Britain and Ireland*, London, 1902, p. 113, etc. L'abbé est appelé dans les textes *princeps* et son pouvoir *principatus*. Haddan and Stubbs, *Councils*, t. II, p. 330; Wasserschleben, *Die Irische Kanonensammlung*, p. 57, etc. — [8] *Vita Galli vetustissima*, éd. Br. Krusch, *Monum. Germ. hist.*, *Script. rer. Merov.*, t. IV, p. 252. — [9] Haddan et Stubbs, *Councils*, etc., t. I, p. 108-109; Bède, *Hist. eccles.*, III, 5, 28; *Regula cuiusdam patris ad monachos*, c. XX, éd. Brockie, p. 223, etc. Les gyrovagues insulaires sont traités, dans un synode irlandais et dans l'*Hibernensis*, de *Vactro-periti*. Cf. Wasserschleben, *Kanonensammlung*, p. XXI, corruption de *Bactroperatæ*, « portant besace et bâton ». Cf. Du Cange, au mot *Bactroperatæ*. — [10] *The archæological journal*, 1859, t. XVI, p. 46-47; Margaret Stokes, *Early christian art in Ireland*, Londres, 1887, p. 96-97; Eleanor Hull, *Early christian Ireland*, London et Dublin, 1905, p. 245-246. — [11] J. O. Westwood, *Irish illustrated manuscripts* (avec figures), dans *Archæological journal*, 1850, t. VII, p. 20-21. L'auteur signale encore, sur le *cumdach* du *Stowe missal*, *a small figure representing a bishop, holding* A SHORT CAMBUTTA, *and in the museum of the R. I. Acad., a small metal figure of an ecclesiastic, in relief, found at Aghaboe, also holding a* SHORT CAMBUTTA *in the right hand*. Figure du socle d'Ahenny chez G. Coffey, *Guide to the Celtic antiquities of the christian period preserved in the National Museum Dublin*, Dublin, 1910, fig. 56. — [12] *Hymne de Fiacc*, dans Wh. Stokes, *Trip. Life*, p. 425. — [13] Colgan, *Acta sanctorum Hiberniæ*, Lovanii, 1645, p. 733. — [14] *Martyrology of Oengus*, éd. Whitley Stokes, *Henry Bradshaw Society*, London, 1906, p. 187. — [15] *Life of St. Colum Cille*, trad. W. Hennessy, dans Skene, *Celtic Scotland*, appendice dut. II, p. 488. — [16] Margaret Stokes, *Early christian art in Ireland*, p. 103. — [17] Jocelin, *Vita Kentegerni*, 40, éd. Pinkerton, p. 285. — [18] *Triparl. Life*, p. 83. — [19] Adamnan, *Vita Columbæ*, II, 14, éd. Fowler, Oxford, 1894, p. 83-84. — [20] *Vita Galli vetustissima*, *loc. cit.* — [21] Giraldus Cambrensis, *Topographia Hibernica*, III, 34, éd. J. F. Dimock (*Rolls*), London, 1867, t. V, p. 180. Cf. Romilly Allen, *Celtic art in pagan and christian times*, London, 1904, p. 204-205; Ch. Plummer, *Vitæ sanctorum Hiberniæ*, Oxonii, 1910, p. CLXXVI. — [22] Marg. Stokes, *Early christian art*, p. 96 sq.

ornés de gemmes. Mais ces crosses tiennent encore de la canne primitive. Leur courbure, au lieu de s'enrouler, s'aplatit par le bout et tombe verticalement. Le collet et la tête de la crosse étaient divisés en petits compartiments rectangulaires ou losangeaires remplis, le plus souvent, de filigranes [1].

Nombre de bâtons jouirent d'un pouvoir miraculeux, tels ceux de Donnan et de Curig [2]. On prêtait serment en Écosse, en Galles et en Irlande sur ces reliques des saints nationaux [3].

En Irlande, le saint offensé par un chef de clan le maudissait en frappant sa cloche du bout de son bâton [4].

Enfin certains *baculi* furent portés en tête des troupes marchant au combat pour assurer la victoire. Le bâton donné par saint Columba à saint Kentigern était connu, au xe siècle, sous le nom significatif de *Calhbhuaidh* (bataille victoire) [5]. Le *bachall* de saint Grellan échut, à sa mort, à son clan qui s'en fit une égide guerrière [6]. Celui de saint Filllan fut arboré par les Scots sur le champ de bataille de Bannockburn (24 juin 1314)[7].

3433. — Saint Luc tenant une crosse. Miniature de l'Évangéliaire de Mac Durnan.

[1] Romilly Allen, *op. cit.*, p. 205 sq. — [2] Giraldus Cambrensis, *Itinerarium Cambriæ*, I, 1, éd. Dimock, t. VI, p. 17-18. — [3] Giraldus, *loc. cit.*; *Breviarium Aberdonense*, vol. II, *Sanctorale*, fol. XVI. Cf. C. Plummer, *loc. cit.* — [4] Cf. art. CLOCHETTES CELTIQUES, et C. Plummer, *loc. cit.* — [5] Skene, *Chronicles of the Picts and the Scots*, Edinburgh, 1867, p. 405-406; Warren, *The liturgy and ritual of the Celtic Church*, 1881, p. 116. — [6] Marg. Stokes, *Early christian art*, p. 100. — [7] *Ibid.*

Il nous reste à énumérer, en les caractérisant rapidement, les plus célèbres des bâtons pastoraux ayant appartenu à des saints celtiques, tant ceux qui ont disparu que ceux qui subsistent encore. Nous suivrons dans cette énumération l'ordre chronologique, autant que possible.

Inter universos Hiberniæ baculos, ligneæque naturæ sanctorum reliquias, virtuosus ille et famosus, quem baculum Iesu vocant, non immerito primus et præcipuus esse videtur; ainsi s'exprimait, au XIIe siècle, Giraud le Cambrien sur le bâton de saint Patrice, et il ajoutait : *Cujus siquidem tam incertus est ortus, quam certissima virtus* [1]. De fait, comme il arrive souvent, les données que nous possédons sur l'histoire primitive du bâton de saint Patrice (*bachall Isu*) ne sont pas en raison directe de la célébrité dont il a été favorisé plus tard. Ni Muirchu, ni Tirechan, les deux plus anciens biographes de Patrice, ne le mentionnent. C'est seulement dans la *Vita tertia*, rédigée probablement au XIe siècle, que son histoire apparaît pour la première fois, à moins que l'on ne consente à en voir, comme le propose le prof. J.-B. Bury, une allusion un peu antérieure — mais bien vague, en tout cas — dans le texte du *Liber Angeli* (VIIIe siècle) relatif aux *insignia consecrata* de saint Patrice [2].

Selon la tradition répandue au XIe siècle, le saint aurait reçu ce bâton des mains de Notre-Seigneur lui-même, au cours de ses pérégrinations dans le sud de la Gaule et dans les îles de la mer Tyrrhénienne [3]. Le bâton était en bois [4], de forme recourbée à l'extrémité supérieure [5], pointu à l'autre extrémité, puisque Patrice en aurait transpercé le pied d'Oengus [6]. C'est à l'aide de ce bâton qu'il aurait, de plus, renversé l'idole de pierre de Mag Slecht, le Cenn Cruaich [7], et chassé d'Irlande tous les reptiles venimeux, qui depuis n'ont jamais réapparu dans l'île [8]. Le scholiaste de l'Hymne de Fiacc (vers le XIe siècle) nous apprend que l'évêque Tassach, l'artisan de Patrice, avait, dès le Ve siècle, fait un étui pour le *baculus* [9]. Au XIe siècle, il était déjà recouvert d'ornements d'or et environné d'un prestige considérable [10]. Au siècle suivant, Giraud note, comme un fait mémorable, son transfert d'Armagh à Dublin par le guerrier Fitz-Audeline [11]. L'Homélie de saint Patrice, transcrite au XVe siècle, dans le *Leabhar Breac*, connaît encore le *bachall Isu :* c'est la dernière mention importante qui soit faite avant sa destruction [12]. Il fut brûlé, comme objet de superstition, en 1538 [13].

Dans les notes additionnelles à Tirechan contenues dans le livre d'Armagh (vers 807), où se trouve décrite la consécration de Fiacc, premier évêque de Leinster, par saint Patrice, celui-ci donne à Fiacc, en le consacrant, une cloche, une crédence, un bâton (*bachall*) et un objet appelé *pólairc* [14]. C'est la plus ancienne attestation que l'on ait, en dehors de l'histoire du *bachall Isu*, de la remise du bâton à un évêque irlandais, au Ve siècle. Notons, sans insister, que, suivant M. Whitley Stokes, ce passage des *Notes additionnelles* aurait une « saveur d'authenticité [15] ». La *Tripartite Life* a reproduit les mêmes détails [16].

Ce dernier document (XIe siècle) et l'Homélie du *Leabhar Breac* sur saint Patrice racontent que l'apôtre de l'Irlande, en consacrant Mochoa, lui fit également don d'un bâton reçu du ciel et qui, pour cette raison, porta le nom d'*in Etech*, c'est-à-dire *bâton ailé* [17]. Il y a évidemment là un souvenir du *bachall Isu*.

Le bâton de saint Moloc ou Lua nous a été conservé par ses gardiens, qui, en se le transmettant héréditairement, se transmettaient aussi le titre de « baron du bachall », attaché à sa garde. Il se conserve actuellement à Iverary Castle, demeure du duc d'Argyll. Il a été fait d'une branche d'épine noire; il ne mesure plus que 0^m35 de longueur [18].

Saint Berach aurait reçu du célèbre abbé-artisan Daigh (Dagæus), dont nous avons parlé plus haut, un bâton et une cloche (*clogberaigh*). Ces deux objets existent encore. Le bâton, qui a été conservé par les soins des O'Hanly, de Sliabh Bawn (Roscommon), est aujourd'hui au National Museum de Dublin. Il est très court (0^m72), en bois d'if recouvert de bronze, très peu orné [19].

Le bâton de saint Grellan, égide de la tribu des Hy-Many, fut longtemps vénéré dans les comtés de Galway et de Roscommon. Il était encore gardé en 1836 par les O'Crongaile, près d'Ahascra (comté de Galway) : il a disparu depuis lors [20].

Au dire de Petrie et de Th. J. Westropp, le bâton de Cormac ne serait pas de fabrication irlandaise [21].

Au XIe siècle, on gardait à l'abbaye de Milton (Dorsetshire) une crosse attribuée à saint Samson [22].

Un bâton qui passait pour avoir appartenu à saint Columba d'Iona († 597) et qui fut longtemps conservé par les Mac Geoghegan, se trouve actuellement au National Museum de Dublin : c'est celui de Durrow [23]. Quant à celui que le même saint aurait donné à saint Kentigern, si l'on en croit les biographes de ce dernier, il se voyait encore, au XVe siècle, dans la cathédrale de Ripon [24].

Plusieurs monastères se sont partagé les fragments de la *cambutta* transmise par saint Colomban mourant (615) à son disciple saint Gall. Deux de ces fragments, enchâssés dans une crosse d'argent, se voient encore à Kempten sur l'Iller (Bavière) [25].

Ricemarch († 1096), le biographe de saint David de Menevia, en pays de Galles, prétend que son héros, qui vivait au VIIe siècle, aurait reçu une cloche et une crosse du patriarche de Jérusalem, lors de son séjour dans la ville sainte; mais cette Vie est si tardive et remplie de telles fables qu'on ne peut lui accorder aucun crédit [26].

[1] Giraldus Cambrensis, *Topographia Hibernica*, dist. III, c. XXXIV, éd. James F. Dimock (*Rolls*), London, 1867, t. V, p. 180. — [2] Cf. J. B. Bury, *The life of St. Patrick and his place in history*, London, 1905, p. 320. — [3] Whitley Stokes, *The Tripartite life*, etc., p. 31; *Ibid.*, *Notes on Fiacc's hymn*, p. 420. — [4] Giraldus Cambrensis, *loc. cit.* — [5] *Tripart. Life*, p. 34-35. — [6] *Homily of the Lebar Breac on St. Patrick*, dans Wh. Stokes, *Tripart. Life*, p. 469; Wh. Stokes, *Book of Lismore, Life of St. Patrick*, p. 162. — [7] *Trip. life*, p. 91. — [8] Jocelin, *Vita Patricii*, dans Colgan, *Trias thaumaturga*, p. 102-103. — [9] *Notes on Fiacc's hymn*, éd. Wh. Stokes, p. 425. — [10] Bernardus, *Vita Malachiæ*, IV, 16; *Act. sanct.*, nov. t. II, p. 152.— [11] Giraldus Cambrensis, *Expugnatio Hibernica*, II, 20, éd. J. F. Dimock, t. V, p. 347. — [12] *Loc. cit.* — [13] Cf. Todd, dans son *Introduction*, p. VIII sq., au *Book of obits and martyrology of the Cathedral Church of the Holy Trinity, Dublin*, édité par J. C. Crosthwaite, 1844. — [14] *Additions to Tirechan's collections*, éd. Whitley Stokes, dans *The Tripartite life and other documents*, London, 1887, p. 345. — [15] *Trip. life*, p. XCII. — [16] *Trip. life*, p. 191. — [17] *Trip. life*, p. 453, 41. — [18] *Catal. of antiq.*, etc., *in archæological Institute of Great Britain and Ireland held in Edinburgh, 1856*, Edinburgh, 1859, p. 31-32; *Proceedings Soc. ant. Scotland*, t. II, p. 12 sq. — [19] Margaret Stokes, *Early christian art in Ireland*, London, 1897, p. 99-100. — [20] Marg. Stokes, *op. cit.*, p. 100-101. — [21] G. Petrie, *The ecclesiastical architecture of Ireland*, Dublin, 1845, t. I, p. 310-311. — [22] *Revue celtique*, t. II, p. 491-492. — [23] Sterling de Courcy-Williams, *The Termon of Durrow*, dans *Journal of the Roy. Soc. of antiquaries of Ireland*, 1899, V^e sér., t. IX, p. 50-51; Georges Coffey, *Guide to the Celtic antiquities of the christian period preserved in the National Museum Dublin*, Dublin, 1910, fig. 57. — [24] Jocelin, *Vita Kentigerni*, 39, éd. Pinkerton, 1789, p. 285; Fordun, *Scotichronicon*, III, 30; Reeves, *Vita Columbæ*, p. 285, — [25] Marg. Stokes, *Six months in the Apennines in search of the Irish saints en Italy*, London, 1892, p. 14. — [26] Rees, *Cambro-British saints*, Landovery, 1853, p. 137.

De son côté, Giraud le Cambrien (XIIe siècle) rapporte que de son temps le bâton de saint Curig, un autre saint gallois, jouissait, à Saint-Harmon (Radnorshire), d'une grande vénération. Il en narre les vertus miraculeuses et dit comment il guérissait spécialement, moyennant l'obole d'un denier, les gens affligés de scrofules et de tumeurs glandulaires [1].

Le bâton attribué à saint Donnan († 617), abbé de l'île d'Egg, dans le voisinage d'Iona, se trouvait, jusqu'à la Réforme, à Auchterless, en Écosse. Il guérissait aussi les malades [2].

Charles O'Conor déclare que le *pedum episcopale* de saint Lasreanus, ou Molaise (VIIe siècle), était encore admiré au moment où il écrivait (1814), pour les pierres précieuses et les applications d'or dont on l'avait enrichi [3].

La crosse de Dympna, après avoir été gardée durant des siècles par ses custodes attitrés, les O'Luan, a été acquise, au XIXe siècle, du dernier représentant de cette famille par le Dr Petrie et est actuellement conservée au National Museum de Dublin. Elle mesure 0m66 de long [4].

Les bâtons des saints Fergus et Servan ont été honorés en Écosse; mais ils ont disparu aujourd'hui. On prêtait serment sur celui de saint Servan, comme le relate le bréviaire d'Aberdeen [5].

Le *bachall* de saint Murus de Fahan (comté de Donegal) est conservé au National Museum de Dublin. Il mesure 0m71. La courbure est ornée de compartiments à entrelacs et d'une crête [6].

Saint Colman Mac Duach, qui fonda vers 620 l'église de Kilmacduagh (Galway), a laissé un bâton célèbre qu'on sait avoir successivement appartenu aux O'Heyny et aux O'Shaughnessy [7].

Le clan des O'Quinn fut chargé de la garde de celui de saint Tola, le fondateur de Disert O'Dea (comté de Clare). La courbure de ce bâton est encore ornée de sa crête zoomorphique, laquelle est presque intacte. Il a fait partie de la collection Petrie et appartient maintenant au National Museum de Dublin [8].

Aucun des objets précités n'a autant voyagé que le fameux *Quirich* de saint Fillan. Après avoir été promené par les Écossais sur les champs de bataille, il échut aux Dewar, qui le gardèrent pendant des siècles à Killin, à l'extrémité du Loch Tay. Ses gardiens étant venus à émigrer au Canada, il franchit avec eux l'Océan. Il revint ensuite en Écosse, et, le 22 mars 1877, se fixait au Musée national de la Société des antiquaires d'Écosse, à Édimbourg [9].

Le National Museum de Dublin possède un bâton attribué à saint Blathmac, de Rath-Blathmac (comté de Clare), qui fut longtemps caché dans le mur de l'église de Corofin (comté de Clare). A travers une fente de la garniture de bronze on peut apercevoir le *bachall* de bois primitif qui tombe en poussière (fig. 3434) [10].

Le British Museum conserve un bâton qui a appartenu au cardinal Wiseman. Il porte une inscription demandant une prière pour Maelfinnia et Condulig, personnages qui auraient vécu au Xe siècle, d'après les *Annales* [11].

Ce musée possède, en outre, plusieurs fragments de têtes ou de cols de crosses irlandaises, de bronze ou d'argent, ornés d'entrelacs, mais de basse époque (XIIe siècle environ) [12].

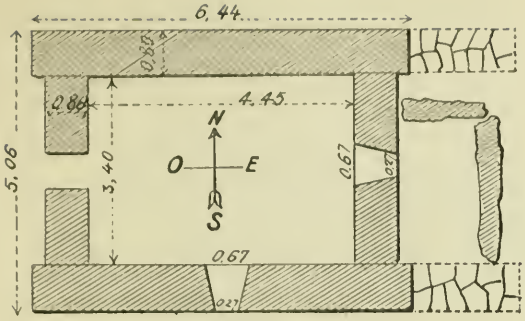
Les deux crosses les plus belles et les mieux conservées du XIe-XIIe siècle sont celles de Clonmacnois et de

3434. — Bâton de saint Blathmac.
D'après G. Coffey, *Guide to the National Museum*, Dublin, 1910, p. 60.

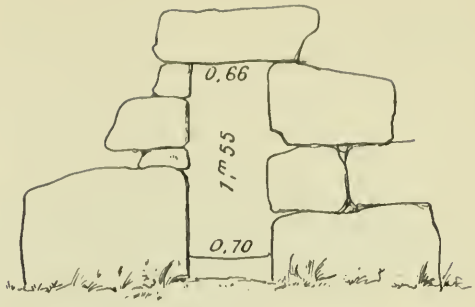
Lismore. L'ornementation de la crosse de Clonmacnois est extrêmement soignée. Romilly Allen y a vu des traces d'influence scandinave. Elle présente sur sa courbure des entrelacs zoomorphiques, des compartiments triangulaires remplis d'entrelacs et de spirales. Elle est enrichie de métaux précieux et de pierres. La crête se compose d'éléments zoomorphiques. Elle a été découverte vers 1790 à Clonmacnois. Voir ce mot, t. III, col. 2012 sq. Aujourd'hui elle fait l'ornement du National Museum de Dublin [13].

La crosse de Lismore mesure 1m017. La partie recourbée affecte, comme dans la crosse précédente, la forme d'une poignée de canne. Elle est surmontée d'une crête finement ajourée représentant des crustacés. Le collet garni de pierres porte une inscription qui indique que cette crosse date de la fin du XIe siècle ou du début du siècle suivant. Miss Stokes soupçonne que le vieux bâton de chêne qui sert de support à tous ces embellissements postérieurs a dû servir au fondateur même de Lismore, saint Carthach. Cet objet a été découvert en 1814, en même temps que le célèbre livre de Lismore, dans le mur d'une tour de Lismore Castle (comté de Waterford). C'est dans ce château,

[1] Giraldus Cambrensis, *Itinerarium Cambriæ*, I, 1, éd. Dimock, London, 1868, t. IV, p. 17-18. — [2] *Dict. of christ. biogr.*, t. I, p. 898. — [3] Ch. O'Conor, *Rerum Hibernicarum scriptores veteres*, Buckinghamiæ, 1814, t. I, *Epist. nuncupatoria*, p. CXXXIV. — [4] Marg. Stokes, *Early christian art*, p. 97-98; G. Coffey, *Guide*, p. 61. — [5] *Breviarium Aberdonense*, t. II, *in festo S. Servani*, lect. 8 et 9, fol. XVI. — [6] A. Spence of Derry *The antiquities of Eahan in Inis-Eoghan*, dans *Ulster journal of archæology*, 1911, t. XVII, p. 20; G. Coffey, *Guide*, p. 61-62. — [7] Marg. Stokes, *op. cit.*, p. 99. — [8] Westropp, dans *Journ. of the Roy. Soc. of antiq. of Ireland*, 1894, t. XXIV, p. 339; G. Coffey, p. 60. — [9] *Archæological journal*, 1859, t. XVI, p. 41-52; Marg. Stokes, *op. cit.*, p. 100; J. Anderson, *Scotland in early christian times*, Edinburgh, 1881, Ire sér., p. 216 sq.— [10] J. Romilly Allen, *Celtic art in pagan and christian times*, 2e éd., London, 1912, p. 208; Westropp, *op. cit.*, p. 337; G. Coffey, *op. cit.*, p. 60. — [11] R. Allen, *op. cit.*, p. 207; Marg. Stokes, *op. cit.*, p. 102-103; James O'Laverty, *Ancient Irish crozier*, dans *Ulster journal of archæology*, 1861, t. IX, p. 51-56. — [12] Sur les fragments conservés au National Museum de Dublin et à la Société des antiquaires d'Écosse à Édimbourg, voir Georges Coffey, *Guide*, p. 64, et le *Catalogue of the National Museum of antiquaries of Scotland*, p. 286, ainsi que Anderson, *Scotland in early christian times*, t. I, p. 222, 225. — [13] William Frazer, *On an Irish crozier*, dans *Proceedings of the Roy. Ir. Acad.*, 1889-1891, IIIe sér., t. I, p. 206-214; Marg. Stokes, *op. cit.*, p. 105; G. Coffey, *Guide*, pl. XV; B. M., *Addit. mss. 37593*, n. 438 v° (*Romilly Allen papers*).

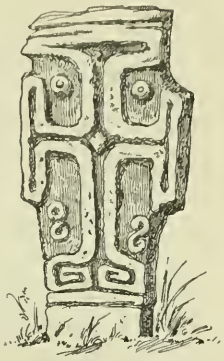


Plan

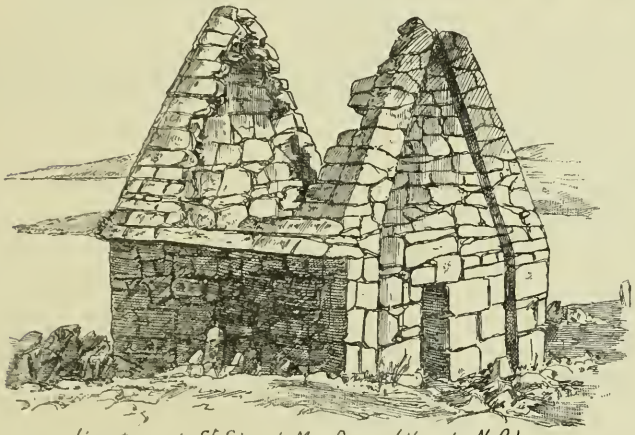


Porte

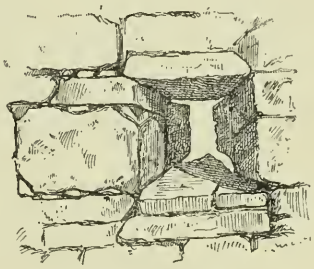
La pierre appelée (The Saint's stone)



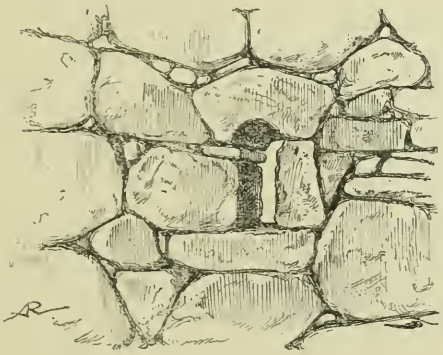
Croix sculptées



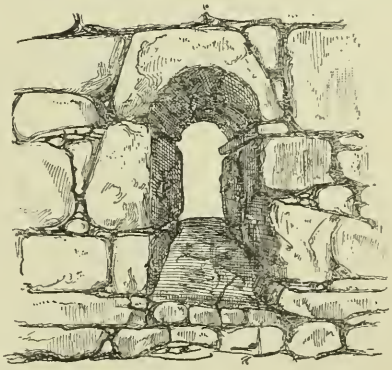
L'oratoire de St Sinach MacDara (Vue du N-O)



Fenêtre du Sud
(vue de l'intérieur)



Fenêtre de l'Est (vue de l'extérieur)



Fenêtre de l'Est (vue de l'intérieur).

3435–3442. Ruines de Cruach MacDara. D'après *Journal of the royal Society of antiquaries of Ireland*, 1896, série V, t. VI.

appartenant au duc de Devonshire, qu'il est encore conservé [1].

A signaler encore :

Un bâton à tête ornée et à crête, de provenance inconnue (Nat. Mus. de Dublin; G. Coffey, fig. 61). Une crosse en forme de tau, la seule de ce type qui soit conservée en Irlande (Nat. Mus. de Dublin) [2].

Une crosse possédée par l'évêque catholique de Killarney [3].

Une crosse possédée en 1861 par Daniel Galvin, fermier habitant près de Glenarm (comté d'Antrim) [4].

Une crosse trouvée près de Prosperous (comté de Kildare) et conservée au collège des jésuites de Clongowes Wood, près de Clane (Kildare) [5].

L. Gougaud.

CRUACH MAC DARA. Un des spécimens les mieux conservés des anciens oratoires irlandais est celui de Cruach Mac Dara, petite île de l'océan Atlantique, à quelques milles au sud de Roundstone, sur la côte de Connamara [6]. L'île n'est guère qu'un roc de granit de soixante acres environ, inhabité et seulement visité par quelques pèlerins aux deux fêtes [7] du saint patron, qui aurait vécu vers le VIe siècle et dont le nom de Sinach a été à peu près oublié pour celui son père, Dara; il semble d'ailleurs avoir été omis par tous les martyrologes.

L'oratoire parait être une construction du VIe-VIIe siècle, il est typique et on ne lui pourrait comparer d'édifices analogues qu'en relevant nombre de différences importantes. C'est un ouvrage du type cyclopéen, c'est-à-dire construit à l'aide de blocs énormes, certains d'entre eux mesurent 1m32 sur 0m80 et 0m70; d'autres 1m35 et 1m55 sur 0m80. La maisonnette se compose d'une chambre unique, percée d'une porte et de deux fenêtres. Les quelques croquis (fig. 3435-3442) qui accompagnent la présente dissertation nous dispensent d'entrer dans une série de descriptions et de mesures. Quelques pierres offrent de rudes sculptures dans le goût ordinaire de l'art celtique : croix, entrelacs, face humaine (celle-ci naturellement passe pour le portrait du saint local). Dans le voisinage de l'oratoire, on voit quelques autels de pierre et des croix ou des fragments de croix.

H. Leclercq.

CRUCHE-RELIQUAIRE. L'Église d'Afrique nous a offert plusieurs exemples de l'emploi de cruches pour conserver des reliques; peut-être l'adoption de récipients si modestes s'explique-t-elle par l'indigence à laquelle les troubles, les invasions ont réduit cette Église, peut-être aussi, à une époque où les reliques étaient en si grand nombre, se trouvait-on parfois embarrassé pour leur trouver un vase ou une châsse d'un certain prix.

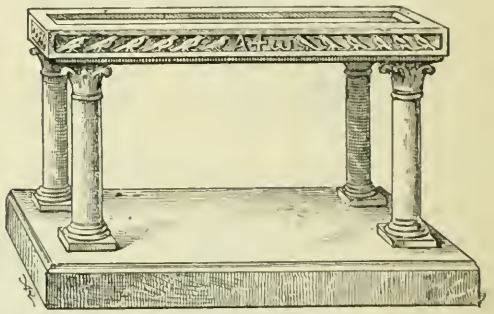
Dans la chapelle d'Henchir Akhrib, on a découvert un pot ventru, sans anses, à col assez étroit, haut de 0m15, coiffé d'une assiette renversée. En outre, une petite cruche à bec trilobé, haute de 0m20, pourvue jadis d'une anse (aujourd'hui brisée) et contenant de la terre, prise probablement au tombeau d'un saint [8].

A El-Toual, au sud-ouest de Biskra, on a trouvé dans l'angle de l'autel un vase d'argile, bouché avec une pierre et du mortier, et renfermant une vertèbre brisée et un fragment de côte. Ce reliquaire est aujourd'hui conservé au musée Lavigerie, à Saint-Louis de Carthage [9].

Dans une chapelle de Kherbet bou Addoufen, non loin de N'gaous, département de Constantine, on a trouvé encore une cruche déposée dans une cachette et ayant servi de reliquaire [10].

H. Leclercq.

CRUSSOL. L'autel de Crussol, provenant de Saint-Marcel (Ardèche), est aujourd'hui conservé au musée de Saint-Germain-en-Laye [11] (fig. 3443). C'est une table de 1m66 sur 0m90, épaisseur 0m10, à laquelle manque un fragment assez notable, sans grave inconvénient d'ailleurs, puisque le motif central de la décoration a



3443. — Autel de Crussol.

D'après la *Revue archéologique*, 1903, t. II, p. 295, fig. 30.

été épargné. La table est creusée à l'intérieur, de manière à ne plus conserver qu'une épaisseur de 0m03 ou 0m04.

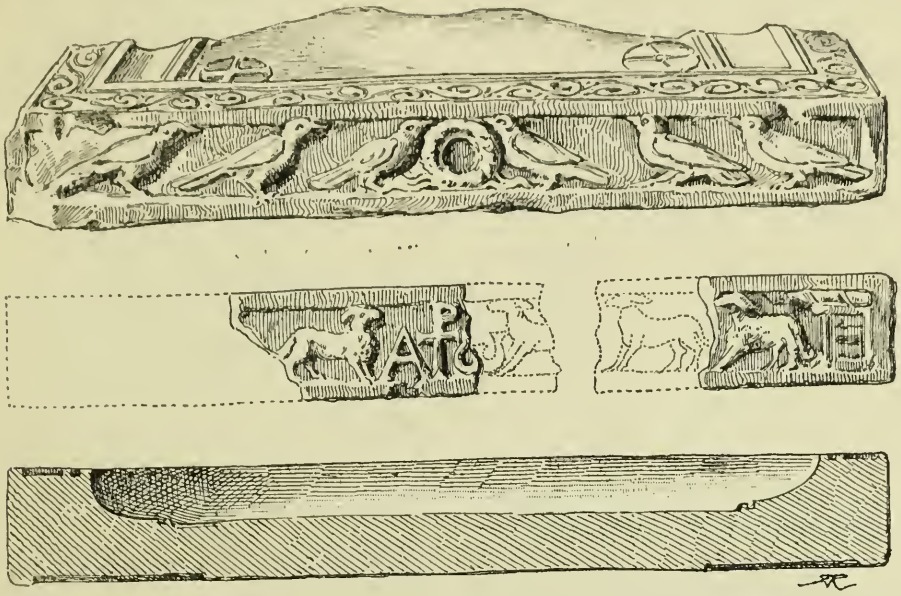
La face principale présente deux troupes de six agneaux disposés en file et sortant des cités mystiques de Jérusalem et de Bethléhem pour marcher à la rencontre les uns des autres; au centre, le chrisme flanqué des lettres A et Ω. Le sculpteur s'est efforcé de varier un peu la pose de ces douze agneaux vus de profil; ce n'était pas chose aisée et il a dû se borner à varier si peu que ce soit le port de tête.

Sur la face postérieure, les agneaux ont fait place à deux files de colombes qui s'avancent dans le même ordre vers un même symbole central.

Sur les deux faces latérales, des groupes de six colombes se dirigeant trois par trois vers une couronne à lemnisques, placée entre leurs deux groupes.

[1] Marg. Stokes, *op. cit.*, p. 103; R. Allen, *op. cit.*, p. 207 sq.; G. Petrie, *Christian inscriptions in the Irish language*, t. I, p. 118. — [2] G. Coffey, *op. cit.*, fig. 62. — [3] R. Allen, *Celtic art*, p. 207. — [4] James O'Laverty, *Ancient Irish crozier*, dans *Ulster journal of archæology*, 1861, t. IX, fig. face à la p. 51. — [5] J. O'Laverty, *op. cit.*, p. 52. — [6] Petrie, *The ecclesiastical architecture of Ireland anterior to the Anglo-Norman invasion*, dans *Transactions of the Royal Irish Academy*, 1845, t. XX, p. 186; Fr. J. Bigger, *Cruach Mac Dara, of the coast of Connamara : with a notice of its church, crosses and antiquities*, dans *The journal of the royal Society of antiquaries of Ireland*, 1896, t. XXVI, p. 101-112; P. W. Joyce, *A social history of ancient Ireland*, in-8°, London, 1903, t. I, p. 355; L. Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, in-12, Paris, 1911, p. 316. — [7] Le 16 juillet et le 28 septembre. — [8] S. Gsell, *Chapelle chrétienne d'Henchir Akhrib*, dans *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, 1903, t. XXIII, p. 21-22 du tirage à part. — [9] S. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 338. — [10] *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1902, p. 341. — [11] G. Rohault de Fleury, *La messe. Étude archéologique sur ses monuments*, in-8°, Paris, 1883, t. I, p. 127, pl. XLVIII; L. Palustre, *Note sur un autel chrétien du Ve siècle*, dans *Bulletin monumental*, 1874, t. XL, p. 300-301. G. de Mortillet, *Autel chrétien du IVe siècle trouvé dans l'Ardèche*, dans *Le Musée archéologique*, 1876, t. I, p. 108-111, a découvert cet autel, dont un fragment se trouvait encastré dans une porte, un autre servait d'évier chez un paysan de Crussol, un autre remplissait le même usage chez le barbier de Charmes, à 5 kilomètres. C. Enlart, *Manuel d'archéologie française*, in-8°, Paris, 1902, t. I, p. 731-732; S. Reinach, *Le musée chrétien de la chapelle de Saint-Louis au château de Saint-Germain-en-Laye*, dans *Revue archéologique*, 1903, t. II, p. 294, fig. 30, n. 20300, 19580, 20580 du musée. —

Le plat de la table d'autel est mouluré et le champ orné de rinceaux. Au fond, dans les angles, on voit de petites croix de consécration inscrites dans des cercles (fig. 3444).



3444. — Détails de l'autel de Crussol. D'après le *Musée archéologique*, 1876, t. I, p. 109.

L'autel peut dater du VIe-VIIe siècle; les éléments acquis en 1872 et 1873 ont été restitués par M. Abel Maître, d'après une mosaïque de Ravenne [1].

H. Leclercq.

CRYPTA FERRATA. Voir Grotta Ferrata.

CRYPTE. Chez les Romains, *crypta* se disait d'une galerie, d'un corridor couvert aussi bien que d'un conduit souterrain. *Non vides in magnis peristyliis, qui cryptas domi non habent, sabulum jacere a pariete aut xystis, ubi ambulare possint* [2]. Spartien nous apprend d'Hadrien : *triclinia de castris et porticus et cryptas et topia dirueret* [3]; les inscriptions confirment ce sens : EVMACHIA... CHALCIDICVM CRYPTAM PORTICVS CONCORDIAE AVGVSTAE PIETATI SVAE PEQVNIA FECIT [4].

Plus ordinairement, ce mot est employé pour désigner un conduit souterrain : *cum in crypta per quam transeundum erat, pueri nobiles... præpararentur... restitit* [5]; et encore : *cum me in linguæ hujus pistrinum reclusissem... quasi per cryptam ambulans rarum desuper lumen aspicerem* [6].

Enfin, ce terme s'applique à une grotte, une chambre, une excavation souterraine : *Est ibi et crepta, ubi Salomon dæmones torquebat* [7], et un texte sur lequel nous aurons à revenir : *sepulti sunt... in via Appia, in loco qui vocatur ad arenas, quia cryptæ arenarum illic erant, ex quibus urbis mœnia struebantur* [8].

Un dernier sens, à peine différent, s'entend des tombes souterraines : *sepeties in initio cryptæ juxta vestigium apostolorum* [9], et ce texte si connu de saint Jérôme : *solebam diebus dominicis sepulcra apostolorum et martyrum circuire crebroque cryptas ingredi* [10].

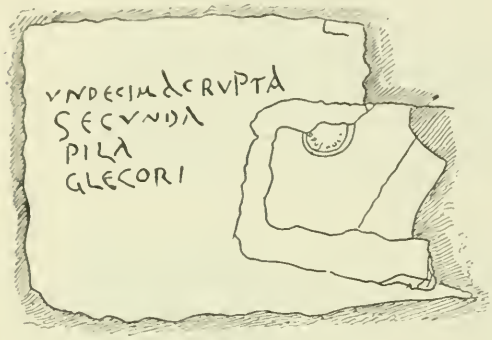
Le *Liber pontificalis* offre plusieurs exemples notables : *cujus corpus... sepelevit in crypta juxta cymiterium Callisti via Appia; — Constantinus Augustus fecit basilicam beato Laurentio martyri via Tiburtina in agrum Veranum arenario cryptæ; — in crypta juxta corpus beati Xysti.* Le P. Marchi s'était imaginé, on ne voit pas trop sur quel fondement, que chez les chrétiens le sens de *crypta* était plus limité que chez les écrivains profanes [11]. On s'attendrait que les fidèles eussent fait usage, pour désigner les ambulacres des catacombes, du terme *cubiculus* employé dans les cloaques, mais on n'en rencontre aucun emploi, pas plus dans les textes littéraires que dans les textes épigraphiques chrétiens. Marchi, abondant dans son propre sens, découvrit même que les chrétiens n'usaient du mot *crypta* que pour désigner des chambres souterraines d'une certaine grandeur, tenant le milieu entre les cubicules et les églises catacombales. Son principal argument consistait en une inscription publiée incomplètement par Boldetti, de la façon suivante : *Undecima crypta Gregorius* [12], et qui, retrouvée en 1903, est écrite en caractères cursifs du IVe siècle sur la chaux d'un *loculus* du cimetière de Priscille, et doit se lire (fig. 3445) [13] :

VNDECIMA CRYPTA
SECVNDA
PILA
GLECORI

[1] Ciampini, *Vetera monimenta*, pl. XXXVIII, 1. La restitution proposée par Rohault de Fleury est également à considérer. — [2] Varron, *Men.*, 536. — [3] Spartien, *Hadrianus*, X, 4. — [4] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 810. Cf. Urlichs, *Codex urbis Romæ topograph.*, p. 12-13; ce corridor est conservé, il enveloppe l'édifice, tout voisin du *Forum civile* à Pompéi. — [5] Suétone, *Caligula*, c. LVIII. Cf. O. Marucchi, *Le Forum romain et le Palatin*, 1903, p. 372-374; cette *crypta*, un corridor, a été retrouvée. — [6] S. Jérôme, *Præf. in Danielem*. — [7] *Itiner. Burdigal.*, édit. Vindob. — [8] Ps.-Ambroise, *Acta Sebastiani*, XXII, 84, *P. L.*, t. XVII, col. 1055. — [9] *Ibid.*, XXIII, 89, *P. L.*, t. XVII, col. 1057. On trouve aussi des *cryptæ ad fructus servandos* (Vitruve, *De archit.*, VI, 8); et *cryptæ granariæ sub terris*. Varron, *De reb. rust.*, I, 57. — [10] S. Jérôme, *In Ezechielem*, XII, 40, *P. L.*, t. XXV, col. 48. — [11] G. Marchi, *Monumenti primitivi*, in-4°, Roma, 1844, p. 107. — [12] Boldetti, *Osservazioni*, 1720, p. 437. — [13] O. Marucchi, *Di alcune iscrizioni recentemente scoperte nel cimitero di Priscilla*, dans *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1904, t. X, p. 207, n. 1.

c'est-à-dire : *Locus Gregorii situs in undecima crypta in secunda pila.*

Boldetti n'ayant donné aucun renseignement topographique sur cette inscription, Marchi avait eu beau jeu de supposer qu'elle se trouvait dans une chambre, tandis qu'en réalité elle se lit dans un



3445. — Inscription au cimetière de Priscille.
D'après *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, 1904, t. x, p. 207.

corridor. Sans pouvoir contredire formellement l'opinion du P. Marchi, Michel et Jean-Baptiste De Rossi avaient insisté sur le côté exclusif de son interprétation [1] et maintenu l'application du mot *crypta* à des corridors autant qu'à des chambres funéraires. La lecture intégrale de l'inscription leur donne entièrement raison, puisque la tombe de Gregorius se trouve précisément dans la onzième des galeries latérales du deuxième étage de la catacombe [2], à compter du point où commence la grande artère centrale; aucun doute ne subsiste par conséquent sur le sens que donnaient les *fossores* eux-mêmes au mot *crypta*. Quand il s'agissait d'une chambre spacieuse ou d'une chambre double, au lieu d'employer ce terme, ils avaient celui de *cubiculum*, *cubiculum duplex*, ainsi que nous le verrons. Voir *Dictionn.*, col. 3167, au mot Cubicule. C'est bien ce sens de corridor que prend le mot crypte dans le texte de saint Jérôme : *Dum essem Romæ puer... solebam... cryptas ingredi quæ in terrarum profundo defossæ ex utraque parte ingredientium per parietes habent corpora sepultorum* [3]. De même, le poète Prudence [4] :

Haud procul extremo culta ad pomeria vallo
Mersa latebrosis crypta patet foveis.
Hujus in occultum gradibus via prona reflexis
Ire per anfractus luce latente docet.

Ce qui n'est pas moins notable, c'est que, dans les notices des papes du IIIe siècle, le *Liber pontificalis* se borne à cette indication rapide, *in cœmeterio Callisti* et, de fait, tous furent inhumés dans le cubicule papal ou dans différents cubicules, sauf le pape Corneille (voir ce mot), enterré dans un ambulacre un peu élargi; or, à propos de Corneille, nous lisons dans le *Liber pontificalis : Cujus corpus collegit B. Lucina et sepelivit in crypta juxta cœmeterium Callisti in prædio suo.* Toujours en confirmation de ce sens, nous pouvons invoquer ce texte des actes de saint Sébastien : *sepeties in initio cryptæ;* or, il est de fait que la tombe de ce martyr se trouvait non seulement à l'entrée du souterrain, mais plus précisément encore à l'entrée d'une longue galerie cimétériale.

Ce sens une fois bien déterminé, il faut reconnaître qu'il n'a pas été le seul et, sans recourir à l'inscription du pape Pascal Ier à Sainte-Praxède, inscription dans laquelle *crypta* est synonyme de *cœmeterium :* EX COEMETERIIS SEV CRYPTIS, nous avons des exemples plus anciens à citer de *crypta* pris au sens d'un souterrain. C'est le cas dans une inscription du cimetière de Cyriaque de l'année 405 [5] :

IL ſ EVRIALVS V H CONPA
RAVIIIO CVM SIVI SE
VIVOAD MESABEATI
MARTVRIS· LAVRENII DES
5 CIN DENTIB ſ IN CRIPTA PAR
IE DEXTRA DE FOSSORE
V OCIIPSIVS
DIE III ſ KAL MAIAS FLSIIIICO
NE SECVNDO CONSS

Flavius Eurialus, vir honestus, comparavit locum sibi se vivo ad mensam beati martyris Laurentii descendentibus in crypta parte dextra de fossore... v... loci ipsius die III kal. maias Favio Stilicone secundo consule (29 avril 405). Ainsi donc, l'autel du martyr saint Laurent, élevé sur la tombe primitive et jamais enlevé de cette partie du cimetière qui fut transformée en basilique, se trouvait alors dans un petit souterrain de l'église même, *crypta*, dans lequel on descendait par un escalier.

Ce sens s'élargira encore quand on en viendra à dire : *ex cœmeteriis seu cryptis*, ou, comme sur l'inscription contemporaine de la mosaïque de Sainte-Cécile au Transtévère, à propos des corps saints jadis aux catacombes : QVAE · PRIDEM · IN · CRYPTIS · PAVSABANT · MEMBRA · BEATA. Mais il faut remarquer que ce sens nouveau correspond à une époque où les catacombes sont encore visitées, mais non exploitées, c'est donc le sens de corridor qui paraît avoir été celui du mot *crypta* dans le langage des *fossores* et de leurs clients. C'est ainsi, croyons-nous, qu'il faut l'entendre dans les inscriptions suivantes. Celle-ci conservée par G. Marini : *in cœm. Commodillæ anno 1723 e schedis sacrarii pontificis* [6] :

IN CRVPTA NOBA IN SENE
STRVM

Apud sacristam pontificis e cœm. Sebastiani [7] :

LOCVS TRI
SONVS VIC
TORIS IN CRV
TA DAMASI

Au cimetière de Balbine [8] :

SABINI BISO
MVM SE BIBVM
FECIT SIBI IN CYME
TERVM BALBINAE
5 IN CRYPTA NOBA

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, appendice, p. 23; t. III, p. 429. — [2] *Nuovo bullettino di archeol. crist.*, 1903, pl. IV-V. La onzième galerie n'est pas portée sur ce plan, n'étant pas encore découverte quand il fut levé. — [3] *P. L.*, t. XXV, col. 468. — [4] Prudence, *Peri Stephanôn*, hymn. XI, vs. 153, *P. L.*, t. LX, col. 547. — [5] O. Marucchi, *Via Tiburtina, Scoperte di antichità cristiane*, dans *Notizie degli scavi*, 1900, p. 231, n. 1; Le même, *Di una iscrizione recentemente scoperta ove è ricordata la tomba del martire S. Lorenzo*, dans *Nuovo bullettino di archeol. crist.*, 1900, t. VI, p. 127 sq., pl. III. — [6] Marini, *Cod. Vatic. 9097*, sch. 6370; De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 424. — [7] Marini, *Cod. Vatic. 9073*, p. 774, 7; Marchi, *Monum. primitivi*, p. 102; De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 424. — [8] Bosio, *Roma sotterranea*, 1632, p. 117; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 547, note 2.

Enfin, au cimetière de Cyriaque, cette inscription bien connue [1] :

IN CRVPTA NOBA RETRO SAN
CTVS EMERVM SE VIVAS BALER·
RAET SABINA MERVM LOC
V BISONI A BAPRONE ET A
BIATORE

In crypta nova retro sanctos emerunt se vivos Balera et Sabina emerunt locum bisomum a Baprone et a Viatore.

Les actes de saint Sébastien nous offrent cette expression :... *in loco qui vocatur ad arenas, quia cryptæ arenarum illic erant.* Avons-nous ici un terme technique ? C'est ce qui semble malaisé de décider, puisque cette expression est unique en son genre, ce qui ferait plutôt présumer qu'elle n'était ni technique ni courante. Chaque fois que les auteurs ont à désigner les excavations de pouzzolane, ils emploient les termes *arenarium, arenaria* ou *arenæ fodina;* Suétone, qui cultive le style recherché, s'en tient à *specus egestæ arenæ.* Il semble donc que *cryptæ arenarum* n'est qu'une originalité d'expression dont est responsable le seul auteur qui l'a employée.

Au contraire, *cryptæ arenariæ* était d'usage courant et trouvait son application à un grand nombre de cimetières chrétiens. Le terme *arena* désignait par antonomase la pouzzolane et *arenarius* se disait des roches calcaires ou silicées, des pierres même qui offraient l'apparence des matériaux retirés des *arenæ. Crypta* employé avec *arenaria* devait donc indiquer un souterrain creusé dans une roche *arenaria.* Ce nom de *cryptæ arenariæ* était appliqué sur trois points en particulier de la Rome souterraine, la tombe des saints Nérée et Achillée sur la voie Ardéatine, celle de saint Laurent sur la voie Tiburtine, celle de Tertullinus sur la voie Latine. La plus notoire était celle de saint Laurent avec sa basilique constantinienne *super arenariam cryptam.* Les fouilles exécutées sous le pontificat de Pie IX ont permis de constater la présence du tuf au delà de la pouzzolane; au cimetière de Domitille, les saints Nérée et Achillée reposaient *in crypta arenaria* et l'étude des cinq étages jusqu'à une profondeur d'au moins 15 mètres n'a montré nulle part la pouzzolane. Quant à la *crypta arenaria* de Tertullinus, elle a peut-être été signalée par Fabretti [2] et par Boldetti [3], mais ces archéologues ne sont entrés dans aucun détail sur la nature du terrain; on peut néanmoins et jusqu'à preuve du contraire admettre que l'expression *crypta arenaria* dans les textes chrétiens, comme dans les textes profanes, n'indique pas des excavations dans la pouzzolane [4].

Depuis longtemps on donne le nom de cryptes à des églises souterraines d'époque très postérieure à la paix de l'Église; on parle de la crypte papale du cimetière de Calliste (voir ce mot), de la crypte de sainte Cécile (voir ce mot), de la crypte de Corneille (voir ce mot); de celle de saint Damase (voir ce mot), et malgré l'impropriété de l'expression, nous nous y sommes conformé, ayant autre chose en vue que des querelles de mots. On en pourrait mentionner plusieurs autres qui seront étudiées le moment venu, non seulement à Rome, mais en diverses contrées : en Cyrénaïque, dans une catacombe chrétienne que nous étudierons bientôt [5] (voir CYRÉNAÏQUE); en Crimée, à Inkermann, une basilique voûtée, creusée dans le rocher, du ve ou du vi^e siècle, offre dans son abside la croix gemmée sculptée en relief [6] (voir CRIMÉE); en Grande-Bretagne, à Hexham [7] (voir ce mot) et quelques autres cryptes anglo-saxonnes [8] : Wing, Repton, Brixworth; en Gaule, à Saint-Jean-de-Maurienne [9], Moutiers [10], Jouarre, Grenoble, Reims; en Allemagne, à Fünfkirchen; en Égypte, au Caire; en Asie Mineure.

H. LECLERCQ.

CUBICULARII. Dès le ve siècle et pendant la première moitié du vi^e, nous trouvons les *mansionarii* désignés sous le nom de *cubicularii.* Parmi les épitaphes de la basilique de Saint-Paul-hors-les-Murs, on rencontre plusieurs fois la mention de *cubicularii hujus basilicæ,* dont une datée de 533 ou 544 [11] :

lo	C DECI ⊳ CVBICVLARI ⊳ HV	*us basilicæ*
hic q	VIESCIT CARO MEA NO	*vissimo vero die*
per	XPM CREDO RESVS C	*itabitur a mortuis*
dep	XV KAL · IVN ET ITER P	*c. (basil iv. c. ?)*

une autre épitaphe de la même basilique porte la mention d'un CVBICVLARIVS BEATI PETRI [12], et le *Liber pontificalis* attribue au pape Léon le Grand (440-461) l'institution des *custodes qui dicuntur cubicularii ex clero romano super sepulcra apostolorum* [13]; l'institution n'était pas nouvelle, puisque, suivant la remarque de Borgia, les *custodes* du tombeau de saint Pierre sont mentionnés par saint Athanase et par Sozomène, à l'occasion de la prise de Rome par Alaric, en 410 [14]. Enfin, Suarez, de Vaison, a laissé une dissertation inédite *de cubiculariis et cubiculis in S. Petri* [15], dans laquelle il se montre disposé à tirer l'origine de ces *cubicularii* de la garde des tombes qu'assumaient jadis les affranchis d'un défunt, ce qui ne laisse pas d'être tout à fait vraisemblable. Nous avons parlé des chambellans (voir ce mot); à partir du règne de Constantin, ce que ce nom gardait encore de souvenirs de domesticité s'efface rapidement et il n'est pas surprenant que saint Léon ait songé à faire de ce titre une dignité pour ceux qui se trouvaient attachés à la garde d'honneur des apôtres. Ensuite le titre s'étendit aux autres basiliques; à Saint-Laurent-hors-les-Murs, on a relevé le fragment épigraphique d'un

IOH(*annes*)
CVB TT (*cubicularius tituli*)

Voir MANSIONARII.

H. LECLERCQ.

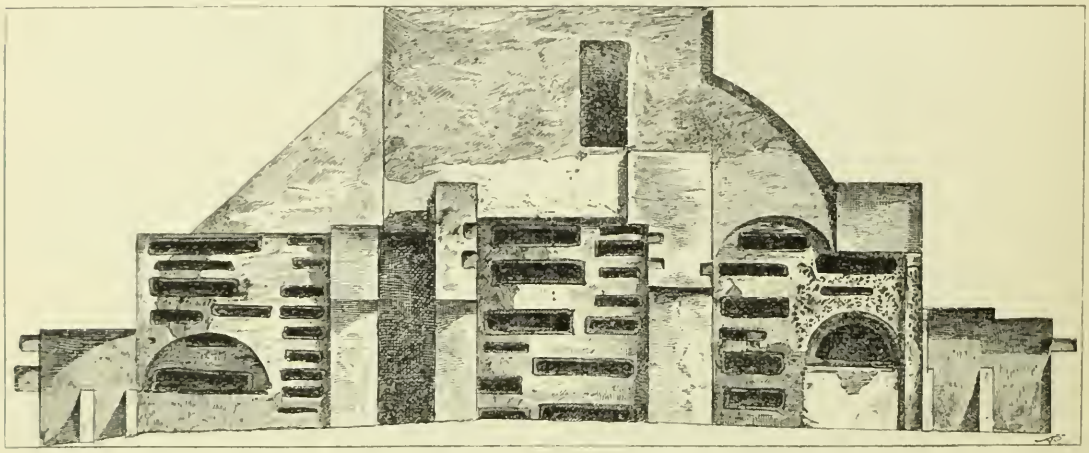
[1] Boldetti, *Osservazioni*, p. 53. — [2] Fabretti, *Inscriptionum antiquarum, quæ in paternis ædibus asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1699, p. 548. — [3] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri dei cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 567. — [4] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 2406-2413. — [5] Pacho, *Voyage de la Cyrénaïque*, p. 376. — [6] G. Millet, *L'art byzantin*, dans A. Michel, *Histoire de l'art depuis les premiers temps chrétiens*, in-8°, Paris, 1905, t. I, p. 157. — [7] T. H. Turner, *Observations on the crypt of Hexham Church, Northumberland*, dans *The archæological journal*, 1846, t. II, p. 239-242; 1847, t. III, p. 63; 1851, t. VIII, p. 104. — [8] *The archæological journal*, 1896, t. LIII, p. 341; J. T. Micklethwaite, *Something about Saxon Church building, Additional notes on the Saxon crypts.* — [9] Ph. Vulliermet, *La crypte de la cathédrale de Saint-Jean-de-Maurienne*, dans *Compte rendu de la Ve session du congrès des Soc. sav.*, 1882, p. 263-273. — [10] *Revue archéologique*, 1878, p. 337-342; 1879, p. 56-57; pour Boulogne-sur-Mer, cf. *Rev. archéol.*, 1847, t. III, p. 815 sq.; H. Verly, *Les monuments cryptiques du nord de la France*, dans *Bulletin de la Commission historique du Nord*, Lille, 1912, t. XXVI. — [11] De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, 1861, t. I, n. 1087. — [12] Margarini, *Inscriptiones basilicæ S. Pauli*, in-fol., Romæ, 1654, n. 781. — [13] *Liber pontificalis*, édit. Mommsen, t. I, p. 105. — [14] S. Borgia, *Vaticana confessio*, in-4°, Romæ, 1776, p. LIV sq.; *Konstantin's Vatikanische Confessio*, dans *Römische Quartalschrift*, 1912, p. 192-195. — [15] *Codex Vaticanus 9136*, p. 65-67.

CUBICULE. Le réseau des catacombes forme un immense lacis composé de corridors et de chambres que l'on désigne respectivement sous les noms d'ambulacres et de cubicules. Quelle que soit la forme de ces chambres, ovale, carrée, rectangulaire, polygonale, l'épigraphie emploie pour les désigner un terme unique, celui de *cubiculum*, sans égard aux dimensions pas plus qu'au plan. En adoptant ce terme, les fidèles se montraient soucieux de se conformer à leur symbolisme, puisqu'ils considéraient la mort comme un sommeil et la tombe comme le lit de repos sur lequel le défunt attendait l'heure de la résurrection; dès lors, il était dans l'ordre de désigner la salle contenant les tombes par le nom de *cubiculum*, sous lequel on désignait la chambre à coucher dans la langue classique et même dans le langage courant. Les exemples ne se comptent pas.

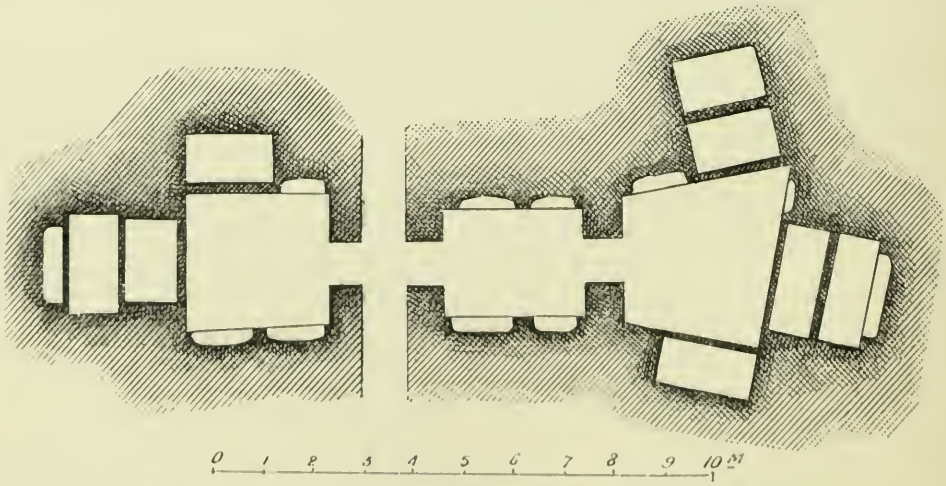
Il existait dans les catacombes romaines des suites de chambres se commandant entre elles, en sorte qu'il fallait pénétrer dans la première pour aborder dans la seconde et ainsi des autres. Le P. Marchi pensait qu'en ce cas on donnait à cet ensemble le nom de crypte; nous savons, grâce à l'inscription du diacre Sévère, qu'en pareil cas on se contentait de dire *cubiculum duplex* et probablement, selon le cas, *triplex*, *quadruplex*.

Au cimetière de Calliste, si on vient de la crypte de Saint-Eusèbe à la première *area* de Sainte-Sotère, on rencontre une triple et même quadruple crypte. Les fig. 3446, 3447 nous montrent la coupe et le plan de ce groupe, à droite le *cubiculum duplex*, à gauche le *cubiculum* désigné sous le nom de cubicule *dei cinque santi*. Dans le *cubiculum duplex*, un *arcosolium* (voir ce mot) a été creusé dans la paroi du fond (fig 3448) et, fermé par une *transenna* de marbre, il présentait une inscription heureusement retrouvée, bien que la plaque ouvragée sur laquelle elle fut gravée eût été brisée. Le marbre est opistographe, ayant d'abord servi à une sépulture païenne. Quand il fut adapté à sa nouvelle destination, il fallut entailler le haut de la paroi de l'*arcosolium* afin d'assurer la fixité du marbre, suivant une méthode qui se rencontre ailleurs, principalement au cimetière de Prétextat.

Cette pièce, composée d'hexamètres, offre deux parties : l'une, historique, rappelle que le diacre Sévère a obtenu du pape Marcellin l'ordre, c'est-à-dire l'autorisation, d'aménager ce cubicule; l'autre partie contient l'éloge funèbre de la défunte Severa, ensevelie



3446. — *Cubiculum duplex*, coupe. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, pl. IV.



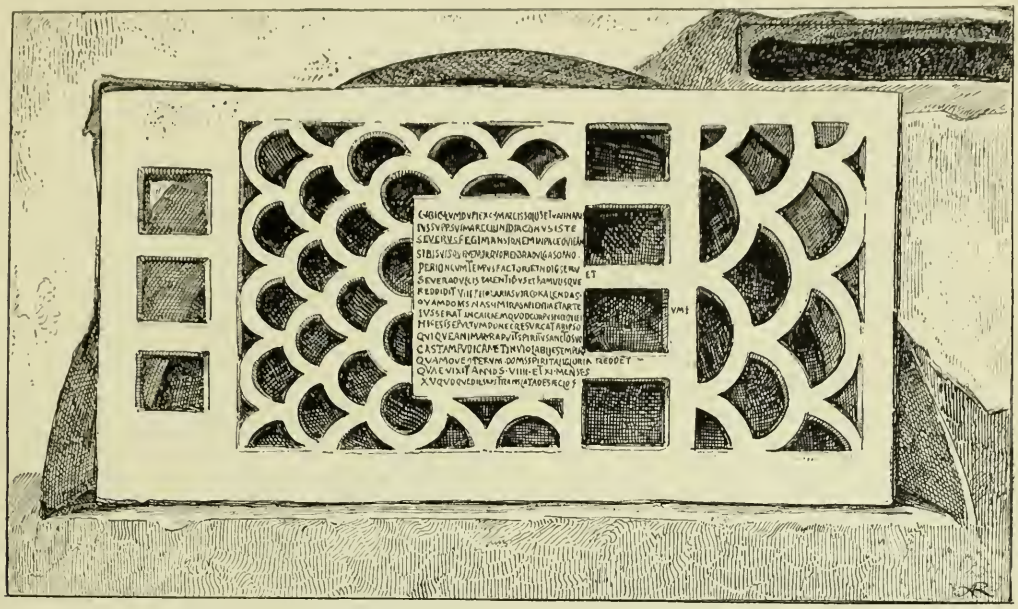
3447. — *Cubiculum duplex*, plan. D'après De Rossi, *op. cit.*, t. III, pl. IV.

dans l'*arcosolium*, fille ou sœur du diacre. Comme le pape Marcellin occupa le siège pontifical de 295 à 304, c'est à cette période et, plus probablement, avant l'année 303, qui vit le retour de la persécution et la confiscation des cimetières, qu'appartient l'épitaphe (fig. 3449) :

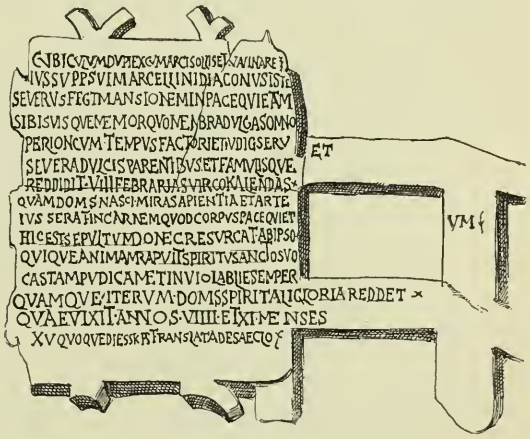
Cubiculum duplex cum arcisoliis et lu(m)inare
Iussu p(a)p(ae) sui Marcellini diaconus iste
Severus fecit mansionem in pace quietam
Sibi suisque memor, quo membra dulcia somno
5 *Per longum tempus factori et judici servet.*
Severa dulcis parentibus et famulisque
Reddidit octavum febrarias virgo kalendas.
Quam dom(inu)s nasci mira sapientia et arte
Iusserat in carnem, quod corpus pace quietum
10 *Hic est sepultum donec resurgat ab ipso.*
Quique animam rapuit spiritu sancto suo
Castam, pudicam et inviolabile(m) semper
Quamque itcrum dom(inu)s spiritali gloria reddet.
Quæ vixit annos novem et undeci(m) menses
15 *Quindeci(m) quoque dies sic est translata de sæclo.*

L'inscription semble avoir été gravée par deux lapicides différents, l'un serrait plus les lettres (ligne 1) et n'était guère attentif, écrivant LVAIINARE pour *luminare*. Elle est rédigée en *quasi versus* et nous montre que le diacre Sévère était soucieux d'affirmer la propriété et l'installation de la chère petite tombe qu'il avait choisie dans les conditions les meilleures, pourvue d'un *arcosolium* et éclairée par un *luminare*.

Cubiculum n'est pas exclusivement en usage dans les catacombes et chez les fidèles, beaucoup de tombeaux élevés sur le sol ont reçu ce nom [2], notamment quand il s'agit d'un *monumentum cum hypogæo*, la chambre supérieure portait spécialement le nom de *cubiculum superius ad confrequentandam memoriam quiescentium* [3]. Les tombeaux païens étaient souvent à double étage; l'inférieur était parfois partiellement enfoncé dans le sol, d'où son nom d'hypogée, et il servait à l'inhumation des corps demeurés entiers et des urnes cinéraires, l'étage supérieur servait aux réunions anniversaires des parents et amis, comme le dit l'inscription de Pouzzoles que nous venons de citer;



3448. — *Arcosolium* du cubicule. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, pl. V.



3449. — Inscription du cubicule.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, pl. V, n. 3.

au sommet se trouvait une terrasse, le *solarium*. L'inscription du collège d'Esculape et d'Hygie nous montre : *locum ædiculæ cum pergula et solarium*

[1] De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ, septimo sæculo antiquiores*, 1861, t. I, p. CXV; *Roma sotterranea*, t. III, p. 44-49. — [2] De Petra, dans *Giornale degli scavi di Pompéi*, 1869, t. I, p. 242. — [3] *Corpus inscriptionum latinarum*, t. XIV, n. 158, à Ostie : *Bæbia fecit.. portiam cum ædiculis suis et cubiculum quod est supra memoriam*, n. 3323; *hanc memoriam cum solario et cuviculo a solo fecit.*

tectum iunctum in quo populus collegii epuletur [1], ou encore [2] :

HIC CVBICVLVS CVM
SVO SOLARIO PERTI
NET AD MONVMENTVM
FLAVIAE SABINIANETIS
ET IVLI EVTYCHETIS ET AD
FILIOS ET AP LIB · POS · EOR.

On rencontre parfois *cubiculum memoriæ* [3], qu'il faut entendre comme équivalent de *cella memoriæ* ou de *memoria cum cubiculo et solario* des *sodales Syncratii* [4]. Mais pour nous en tenir aux édicules chrétiens, citons à Pouzzoles [5] :

dulc]ISSIMAE ADQVE AMAN
tissi]MAE INFANTI MEGETIAE
. . .]S VALENTINVS EX TRIBVNIS
cubi]CVLVM DEPOSITIONI[*s*

A Rome [6] :

R R R
CVBICVLVS
FAL · GAVDENTI
ARGENTARI

A Dougga, en Afrique [7] :

SANCTI AC BEATISSIMI · MARTYRES
PETIMVS IN MENTE HABEATIS VT DO
NENTVR VOBIS SIMPOSIVM
MAMMARI ꝑ GRANIV · ELPIDEFO
RVA · QVI HAEC CVB III AD C · P · M ·
SVIS SVMTIBVS · ET SVIS · OPERIBVS
ꝑ PERFECERVNT ꝑ

Sancti ac beatissimi martyres, petimus in mente habeatis ut donentur vobis... Simposium, Mammari(um), Grania(m), Elpideforum, qui hæc cub(icula) IIII at. c. p. m. (?) *suis sumtibus et suis operibus perfecerunt.*

H. Leclercq.

CUECH. Entre Salon et Aurons, non loin de Vernègues, sur une hauteur qui domine la région du Val de Cuech, une chapelle plusieurs fois rebâtie, chapelle de *Nostra Domina di Cugio*. Dans la cour, une pierre abandonnée a été relevée, photographiée sur toutes ses faces. Les angles sont brisés, les arêtes usées, le dessus comme arrondi par le frottement : une entaille faite sur un des flancs laisse croire que ce bloc fut adapté à quelque encoignure de porte ou de fenêtre. C'était primitivement un autel chrétien : le chrisme d'une part, la croix de l'autre avec deux vases, sur les autres faces des palmes et des tiges encadrant une étoile (fig. 3450).

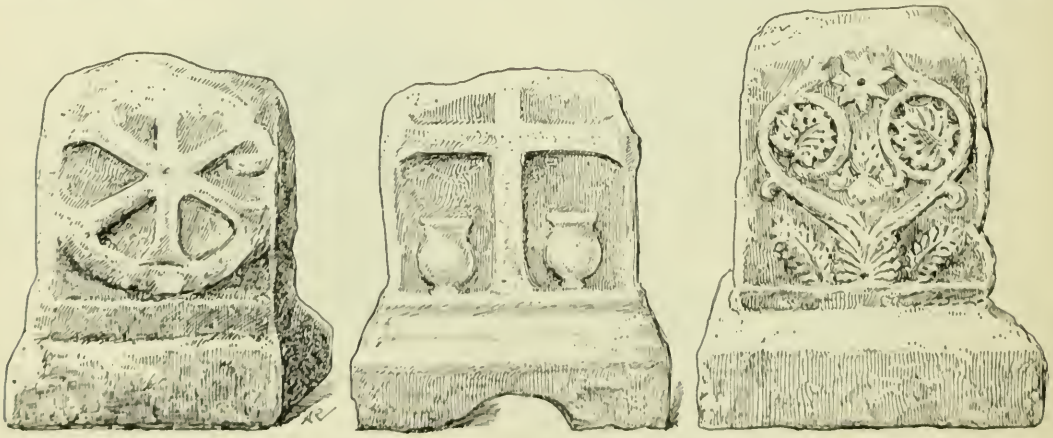
Le grain de la pierre est blanc, c'est une sorte de marbre peu résistant. Ses mesures sont : hauteur 0m70; largeur 0m52 au milieu; épaisseur en bas 0m64 environ [8].

H. Leclercq.

CUILLER. Les anciens donnaient le nom de *cochlear, cochleare,* κοχλιάριον, κοχλιώριον, à une cuiller d'une forme particulière dont ils faisaient usage pour manger des coquillages (*cochlea*), par extension, des œufs et enfin toute sorte de mets.

Les cuillers antiques offrent, pour la plupart, une spatule allongée, ovale, arrondie ou pointue et légèrement creusée, le manche droit ou courbé se termine d'ordinaire par un ornement quelconque, parfois cependant le manche se termine en pointe effilée. Ces dernières étaient proprement le *cochleare*, comme le montre la tige pointue permettant de fouiller dans le coquillage ou de trouer la coquille. La pointe servait en outre à percer le coquillage ou l'œuf, une fois vidé de son contenu, ce qu'on ne manquait pas de faire pour se mettre à l'abri du mauvais sort. La tige terminée par une patte ou un ornement quelconque classait la cuiller parmi les *ligulæ*, mais les deux sortes de cuillers n'étaient pas si bien séparées dans l'usage, et leur forme si rigoureusement déterminée que l'on puisse décider sans hésiter vers quel moment et dans quel cas il est question de *cochlear* ou de *ligula* quand les textes emploient le mot *cochlear;* il semble vraisemblable que la distinction était souvent négligée. On se servait, comme nous le faisons encore, de la cuiller comme mesure de quantité pour les remèdes et pour les condiments. Isidore de Séville dit que *mensurarum pars minima cochlear, quod est dimidia pars drachmæ* [9].

Deux textes nous montrent que l'usage de l'argent pour les cuillers demeurait assez général pour que de grands saints ne pussent se résoudre à y renoncer. Saint Augustin, nous apprend son biographe Possi-



3450. — Autel de Cuech. D'après la *Revue des études anciennes*, 1907, t. IX, p. 357, 358.

[1] Fabretti, *Inscript. antiquar., quæ in ædib. paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1699, p. 724, n. 443. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 18423. — [3] Fabretti, *op. cit.*, p. 103, n. 240. — [4] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 39. — [5] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 3300. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, part. 2, n. 9173. — [7] Merlin et Poinssot, dans *Comptes rendus du Comité des travaux historiques*, décembre 1907, p. XV; R. Cagnat et M. Besnier, *Revue des publications épigraphiques*, dans *Revue archéologique*, 1908, p. 321, n. 17. — [8] Chaillan, *L'autel à symboles, de Cuech* dans *Revue des études anciennes*, 1907, t. IX, p. 357-358. — [9] Isidore, *Etymol.*, t. XVI, c. XXVI, n. 3, *P. L.*, t. LXXXI, col. 593.

dius, *cochlearibus tantum argenteis utens* [1], et de même saint Césaire d'Arles, *in usum mensæ suæ argentum numquam habuit absque cochlearia* [2].

Parmi tant d'autres textes, rappelons seulement que sainte Radegonde : *languidis et cæcis cibos cum cochleare porrigere* [3] et *parata mensa missorium, cochleares, cultellos, cannas, potum et calices... intromittebatur*.

L'usage était ancien de tracer des figures ou des devises sur les cuillers. Lampride nous apprend qu'Héliogabale *sortes sane convivales scriptas in cochlearibus habuit tales ut alius exierit decem camelos, alius decem muscas, alius decem libras auri, alius decem plumbi, alius decem strutiones, alius decem ova pullina, ut vere sortes essent et fata templarentur* [5]. Non seulement on inscrivait des devises autrefois, mais on traçait son nom sur sa cuiller, soit sous forme de monogramme, soit intégralement. On lit dans le testament de saint Remi, conservé par Flodoard : *Remigiæ cochlearia tria quæ meo nomine sunt titulata* [6]. Un autre témoignage se trouve dans l'*Histoire des évêques d'Auxerre* qui enregistre : *Item cochleares XII pens(antes) lib(ras) III, habent caudas scriptas* [7]. Nous en citerons bientôt des exemples. Outre le nom du propriétaire de la cuiller, on se plaisait à inscrire les noms des apôtres [8] ; on a ainsi retrouvé à Sasbach : ANDREAS, à Crème : HIOANNES et MATTIAS ; à Lampsaque : MAPKOC, ΛΟΥΚΑC, ΙΑΚΩΒΟC, ΠΕΤΡΟC, ΜΑΘΘΕΟC ; un nom de saint : ΑΓΙΟΥ ΓΕΩΡΓΙΟΥ [9] ; des noms propres : *Pompeianus* (à Bordeaux), *Alexander, Faustus, Quadragesima* (à Porto) ; un souhait : *Potens vivas* (coll. Gréau), *Nævi vivas* (coll. Davillier) [10], *Veneria vivas, ... ne vivas, Censorine gaudeas; Utere felix* (musée de Narbonne), *Utere † felix* (3 exemplaires à Isola Rizza, près Vérone) ; *Utere felex* (musée de Bâle), un symbole à Ibener-Hof ; le nom du fabricant : VINDOBII OF (*ficina*). Les six belles cuillers du trésor d'Aquilée sont exceptionnelles, elles représentent le sacrifice d'Abraham, l'adoration des mages, le baptême d'un enfant à qui fut donnée cette argenterie ensevelie avec lui ; il appartenait à la famille consulaire des *Eusebii*, dont plusieurs membres sont représentés sur deux cuillers de plus grande dimension avec l'acclamation : EVSEBIORVM DIGNITAS Ces cuillers d'Aquilée sont du milieu du IVe siècle, la plupart des autres du Ve et du VIe siècle. Une cuiller publiée par Arevalo représente Jésus assis sur l'ânesse et entrant à Jérusalem. Naturellement on a cherché à expliquer l'usage de ces figures bibliques et on a trouvé des raisons sans trop de peine ; les fidèles, dit-on, se conformaient en cela à la recommandation de l'apôtre : *sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite* [11]. Des cuillers ainsi ornées, niellées ou ciselées devaient être d'assez grand prix pour qu'on en fît une mention particulière comme nous le lisons dans le testament d'Ermentrudis : *basilicæ sanctæ cruces vel domni Vincenti cochliaria argentea dece(m) dari jubeo* [12], et nous trouvons à Bergame, sous l'autel majeur de la basilique de Saint-André, le souvenir de la découverte faite en 1295 de trois dons d'argenterie faits anciennement, parmi lesquels se trouvait une cuiller : *Anno Domini MCCLXXXXV die kalendarum junii, tunc lapsa nona (hora) fuit hic inventa corona, coclear et s(c)iphus, quæ sunt argentea dona*, et on a figuré ces trois objets [13] :

ANNO · DNI · M · C·
L · X · X · X · V· DIE
KALENDARV IVNII
TVC · LAPSA NONA FV
5 IT · HIC INVENTA CORO
NA · COCLEAR ET · SI
PHVS · QVE SVT ARG
ENTEA · DOA

Les grecs, qui ont conservé l'usage de la communion des fidèles sous les deux espèces [14], emploient de temps immémorial le λαβίς. Le *labis* est une petite cuiller d'or, d'argent ou de vermeil, dont le prêtre se sert pour distribuer l'eucharistie. Avec elle, il retire du calice une sainte parcelle, μερίς, détrempée dans le précieux sang et l'introduit dans la bouche du fidèle qui se tient debout devant lui [15]. Cet usage se retrouve dans les autres liturgies orientales [16], il doit être plus ancien que leurs divisions, sinon l'une ou l'autre d'entre elles eût été bien aise de se singulariser par l'adoption d'un usage plus ancien, le calice ministériel. Voir *Dictionn.*, t. II, au mot CALICE. Nous avons donné (voir fig. 3197) une miniature représentant la communion de sainte Marie Égyptienne sous l'espèce du pain ; Martigny, *Dict. des antiq. chrétiennes*, 2e édit., p. 234, et d'après lui Kraus, *Real-Encykl. der christ. Alterthümer*, t. II, p. 341, reproduisent un très ancien diptyque grec représentant la communion de cette sainte sous l'espèce du vin par les soins de l'abbé Zozime, d'après Paciaudi, *Antiquit. christ.*, p. 389. Cet ouvrage est inconnu.

En Occident, les documents liturgiques ne font aucune mention de la cuiller pour l'administration du précieux sang ; en 1054, le cardinal Humbert de Silva Candida, légat apostolique à Constantinople, affirmait dans une discussion que jamais l'Église latine n'avait adopté cet usage, pas plus que l'Église de Jérusalem [17]. Il est vrai que le *Liber pontificalis* de Ravenne mentionne, parmi le mobilier confié à la garde des *vestiarii ecclesiæ*, les *diversas aureas et argenteas species*, les *cochlearia argentea tractoria* [18], ce qui veut dire simplement les cuillers pour le service des pauvres, comme nous le lisons de saint Ursicin de Ravenne : *habuit presbyter tractoriam vini juxta parietem oratorii ejusdem martyris ad usum egenorum et pauperum vino plenam* [19].

Il est possible toutefois que cet usage eucharistique ait existé exceptionnellement en Occident. Du Cange, au mot *Cochlear*, cite des textes dans lesquels *patena* et *cochlear* se trouvent rapprochés et l'un d'eux parle même très clairement des *oblatæ* (petits pains eucharistiques), *cochlari argenteo in patena ponuntur;*

[1] Possidius, *Vita S. Augustini*, c. XXII, *P. L.*, t. XXXII, col. 51. — [2] *Vita S. Cæsarii Arelat.*, I, XXXVII. — [3] Venance Fortunat, *Vita Radegundis*, XVII, XLII. — [4] *Ibid.*, XIX, XLIV. — [5] Lampride, *Vita Heliogabali*, c. XXII. — [6] Flodoard, *Hist. Remensis Ecclesiæ*, l. I, c. XVIII, XXIII. — [7] *Historia episcop. Antissiodor.*, c. XX, dans Duru, *Biblioth. histor. de l'Yonne*, t. I, p. 335. — [8] De Rossi a rejeté catégoriquement cette opinion qui néanmoins me paraît certaine ; à une époque bien postérieure, on imagina de placer une statuette d'apôtre à l'extrémité de la tige. Rohault de Fleury, *La messe*, t. IV, pl. CCCXXXIX. — [9] W. Frœhner, *Kritische Analekten*, 1883, p. 57. — [10] A. Héron de Villefosse, dans *Bull. de la Soc. des antiq. de France*, 1885, p. 84. — [11] I Cor., X, 31. — [12] Mabillon, *De re diplomatica, Supplementum*, p. 93. Sonnatius de Reims, laisse à la basilique de Saint-Remi *cochlearia duodecim*. Flodoard, *Hist. Rem.*, II, V. — [13] V. Finazzi, *Cenni sulla dedicazione del nuovo tempio di S. Andrea*, in-8°, Bergamo, 1847, p. 29 ; *Acta sanct.*, oct. t. XII, p. 818. — [14] Voir *Dictionn.*, t. III, COMMUNION *sous les deux espèces* ; Leo Allatius, *De Eccles. occid. et orient. consensione*, in-4°, Coloniæ, 1648, p. 1602. — [15] L. Clugnet, *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques*, in-8°, Paris, 1895, p. 88 ; Goar, *Euchologion*, Paris, p. 152. — [16] E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, t. I, p. 54, p. 329 ; Goar, *Euchologion*, p. 152 ; J. Vogt, *Historia fistulæ eucharisticæ*, in-4°, Bremæ, 1740, p. 15 sq. ; *Diatribe qua græci unaglyphi interpretatio traditur*, in-4°, Romæ, 1750 — [17] Humbert, *Disputatio contra Græcos*, dans Canisius, *Antiq. lectiones*, t. VI, p. 138. — [18] Agnellus, *Vitæ pontificum Ravennatensium*, Serge Ier, c. IV, édit. Bacchini, t. II, p. 430. — [19] *Acta sanctorum*, jun., t. III, p. 811.

l'inscription de Bergame nous a montré le *seyphus* associé au *cochlear* et un manuscrit du Mont-Cassin, du XIe siècle, montre à côté du calice un instrument qui ressemble à une cuiller (fol. 106-111) [1]. Les Us de Cîteaux s'expriment ainsi : *Si missam privatam cantare voluerit, innuit converso cum signo crucis, quod est signum missæ cantandæ, sacerdos autem primo manus suas lavat et tergit, mittit hostiam cum cochleari super patenam.*

L'attribution eucharistique d'une petite cuiller trouvée à St. Martin's Cross, à Iona, et devenue la propriété du duc d'Argyll, ne repose sur aucun indice, pas plus que pour une cuiller d'or trouvée dans la Baun. On peut en dire autant d'une cuiller qu'a fait connaître Bianchini et qui fut trouvée à Rome [2].

Dans l'essai de classement qui va suivre nous avons catalogué cent huit cuillers, sans préjudice de celles qui peuvent se trouver dans des musées ou des cabinets dont nous ne pouvions songer à dépouiller tous les catalogues et les inventaires. W. Frœhner, en 1883, ne mentionnait que trente exemplaires, nul doute qu'on ne puisse ajouter à notre liste bien des accroissements.

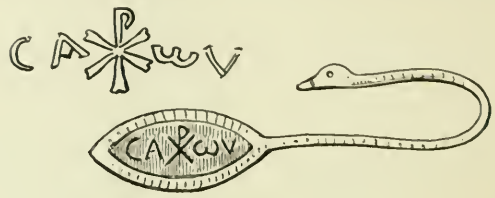
1° Cuiller trouvée dans les fouilles exécutées aux *champtiers de Loché*, commune de Thivars (Eure-et-Loir) sur l'emplacement d'une ancienne villa gallo-romaine d'une sérieuse importance. Dans un puits, parmi d'autres débris, une cuiller aux bords guillochés, sur laquelle est gravé un poisson très bien dessiné. A. Bertrand, *Rapport*, dans *Bull. archéol. du Comité*, 1892, p. 215; Renard et Sainsot, *Cuillers eucharistiques*, dans *Proc.-verb. de la Soc. arch. d'Eure-et-Loir*, 1892, t. IX, p. 5-7 (fig. 3451).

3451. — Cuiller de Loché.

D'après le *Bulletin arch. du Comité des travaux historiques*, 1892, p. 215.

2° Six cuillers à Aquilée. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 2680, fig. 877, d'après Cortenovis, *Sopra una iscrizione greca d'Aquileja, con i disegni di alcune altre antichità*, in-8°, Bassano, 1792; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1868, p. 81.

4° Cuiller transmise par un prêtre de Contrexéville et conservée au musée de Saint-Germain-en-Laye, Ve-VIe siècle; on lit ces mots : VICTVRE ꝑ VIVAS.

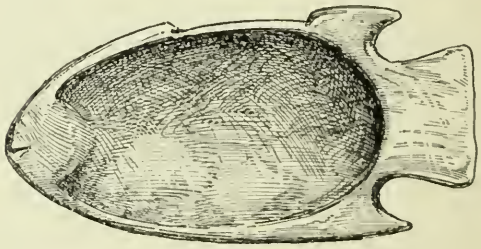


3452. — Cuiller d'Ibener-Hof.

D'après la *Revue des études juives*, 1886, t. XIII, p. 220.

E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscript. chrét. de la Gaule*, 1892, p. 390, n. 337; Rohault de Fleury, *La messe*, 1887, t. IV, p. 186.

5° Cuiller en bois pour l'usage eucharistique, long. 0m115, larg. 0m05, provenant d'Akhmîn et figurant un poisson ouvert par le milieu (fig. 3453);

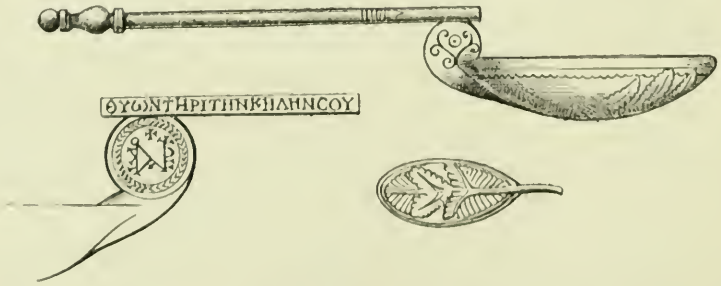


3453. — Cuiller d'Akhmîn.

D'après R. Forrer, *Die frühchristl. Alterth. von Achmin*, 1893, pl. XI, n. 7.

R. Forrer, *Die frühchristlichen Alterthümer aus dem Gräberfelde von Achmin-Panopolis*, in-4°, Strassburg, 1893, pl. XI, n. 7.

6° Cuiller d'argent trouvée dans les environs de Gallipoli, conservée au musée de Smyrne, long. 0m25; long. du manche 0m16, épaiss. 0m005. La figure, très claire, peut tenir lieu de description (fig. 3454). A l'intérieur de la spatule, une inscription latine qui se prolonge sur le manche : BALNEA VINA VENVS FACIVNT PROPERANTIA FATA, vers qu'on retrouve



3454. — Cuiller de Gallipoli. D'après *Bull. de correspondance hellénique*, 1882, t. VI, p. 353.

3° Cuiller trouvée à Ibener-Hof (Palatinat) et conservée au musée de Mayence, elle est en argent et le chrisme s'y trouve entouré des lettres CA:ꝓWV; nous ignorons le sens de C... V (fig. 3452). S. Reinach, *Notes sur la synagogue d'Hamman el Enf*, dans *Revue des études juives*, 1886, t. XIII, p. 220; F. X. Kraus, *Die altchristl. Inschriften der Rheinlande*, 1890, t. I, p. 24, n. 41.

plusieurs fois, avec des variantes, à l'époque impériale. L'anse qui soude la spatule au manche porte d'un côté un monogramme avec une croix. L'inscription grecque se lit sur la partie du manche qui surmonte immédiatement l'extrémité de la spatule, la voici :

Θύων τήρει τὴν κήλην σου

[1] Rohault de Fleury, *La messe*, 1887, t. IV, p. 187, pl. CCCXXXIX. — [2] Bianchini, *Ad Anastasium*, t. II, p. 179; Giorgi, *De liturgia romani pontificis*, t. I, p. CLXXII, XIX; De Rossi, *Bull.*, 1868, p. 83; Rohault de Fleury, *La messe*, t. IV, pl. CCCXXXIX.

précepte bizarre dont la seule traduction possible est celle-ci : « En sacrifiant, veille sur ta hernie. » Une épigramme de Martial, l. III, épigr. XXIV : *De haruspice hernioso*, semble bien fournir l'explication anecdotique de ce bizarre précepte. S. Reinach, *Une cuiller d'argent du musée de Smyrne*, dans *Bull. de corresp. hellénique*, 1882, t. VI, p. 353-355; A. Dumont, *Mélanges d'archéologie et d'épigraphie*, 1892, p. 436, n. 100 *r* [1].

7° Cuiller d'argent à Sasbach, long. 0m233, entrée au musée de Karlsruhe (n. 3482); sur l'anse, un monogramme du Christ; sur la tige : ANDREAS (fig. 3455).

12° Deux cuillers d'argent, une au musée de Bordeaux, une dans le cabinet de M. Durand, architecte en cette ville, portant toutes deux le chrisme; mentionnées par E. Le Blant, *op. cit.*, p. 371.

13° Cuiller d'argent trouvée en Suisse, à Lonsonium, marquée du chrisme. W. et L. Lindenschmidt, *Das germanische Todtenlager bei Selzen in der Provinz Rheinhessen dargestellt und erläutert*, in-8°, Mainz, 1848, p. 53-54; E. Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 370; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1868, p. 81.

14° Cuiller d'argent, au musée Campana, avec, à l'intérieur de la spatule, le chrisme accosté de A et ω,

3455. — Cuiller de Sasbach. D'après Kraus, *Die altchristl. Inschriften der Rheinlande*, 1890, t. I, p. 9, n. 14.

F. X. Kraus, dans *Bonner Jahrbücher*, 1882, t. LXXIII, p. 87; *Real Encyklopädie d. christl. Alterthüm.*, 1886, t. II, p. 342, fig. 190; *Die altchristlichen Inschriften der Rheinlande*, 1890, t. I, p. 9, n. 14; E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscript. de la Gaule*, 1892, p. 100, n. 79.

8° Cuiller trouvée dans un tumulus près de Sierck, décorée d'une croix. V. Simon, *Notice archéologique sur Metz et ses environs*, dans *Mém. de l'Académie de Metz*, 1842, p. 150; F.-X. Kraus, *Die altchr. Inschrift.*, 1890, t. I, p. 9, n. 14.

9° Neuf cuillers d'argent trouvées à Porto et aux environs de Rome et dispersées une à Rome (biblioth. Vaticane), sept à Naples (cabinet Castellani), une en Angleterre (cabinet Wilshere). Cette dernière est anépigraphe, mais ornée d'un paon niellé dans l'intérieur de la spatule; sur les huit autres, deux n'ont aucun symbole ni inscription, six ont des croix, monogrammes, lettres ou chiffres. Ce sont des cuillers à l'usage domestique, trois portent ces inscriptions respectivement :

✝ ALEXANDER III
✝ FAVSTVS VII
✝ QUADRAGESIMA II

Ces chiffres sont écrits sur l'anse. Quant aux noms, ce sont ceux, sans doute, des fidèles qui usaient de ces cuillers. *Alexander* et *Faustus* n'ont rien de surprenant; quant à *Quadragesima*, on rencontre ce vocable sur une épitaphe du Ve-VIe siècle [2]. Deux anses portent des monogrammes, que De Rossi interprète IRENEVS et PROTASIVS. J.-B. De Rossi, *Cucchiari d'argento adorni di simboli e nomi cristiani*, dans *Bull. di archeol. crist.*, 1868, p. 79-84, pl. hors texte; O. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities... of the British Museum*, 1901, p. 77, n. 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352.

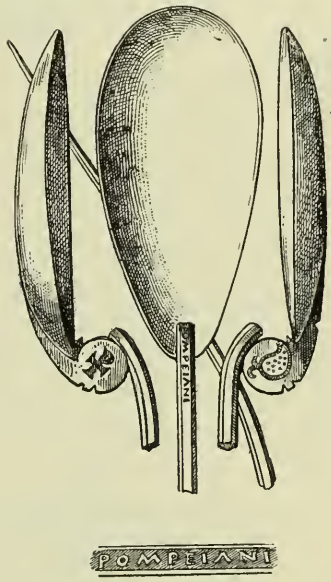
10° Cuiller d'argent des environs de Libourne, au musée de Bordeaux, avec le nom POMPEIANI niellé sur la tige et sur l'anse, au lieu d'un numéro d'ordre, la croix monogrammatique ☧. E. Le Blant, *Recueil des inscript. chrét. de la Gaule*, 1865, t. II, p. 370, n. 583, pl. 80, n. 483; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1868, p. 80; les lettres du nom sont niellées (fig. 3456).

11° Cuiller d'argent conservée au musée du Louvre, sur laquelle se voit un monogramme que A. de Longpérier déchiffre : *Amalasonte*. E. Le Blant, *Recueil des inscr. chrét. de la Gaule*, t. II, p. 370.

[1] Daremberg et Saglio, *Dictionn. des antiq. grecq. et rom.*, t. I, p. 663, note 242. — [2] De Rossi, *Inscript. urb. Romæ*, 1861, t. I, p. 555, n. 1297.

avec une colombe, symbole de l'âme. De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1868, p. 81.

15° Cuiller probablement niellée, représentant l'entrée du Christ à Jérusalem. Arevalo, *Sedulii Opera*, Carm. pasc. III, 300; Martigny, *Dictionn. des antiq. chrét.*, 1877, p. 233; F.-X. Kraus, *Real Encyklopädie*, t. II, p. 341.



3456. — Cuiller de Libourne.
D'après E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, t. II, pl. 80, n. 483.

16° Douze cuillers en argent trouvées à Crema, quelques-unes portent la croix équilatérale, deux sont pourvues des noms de HIOANNES et MATTIAS. De Rossi, *Bullettino di archeol. crist.*, 1878, p. 119, pl. VIII, n. 1-2.

17° Cuiller au musée de Parme, anépigraphe, seulement une main divine gravée dans la spatule. Garrucci, *Storia dell'arte crist.*, t. VI, pl. 462.

18° Six cuillers d'argent trouvées à Isola Rizza, 20 kil. au sud de Vérone, *a guisa di valva d'una conchiglia, sostenuta all' estremita dà una teste di serpe che forma porte del manico;* sur trois d'entre elles, on lit cette devise : VTERE FELIX. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1873, p. 119-120.

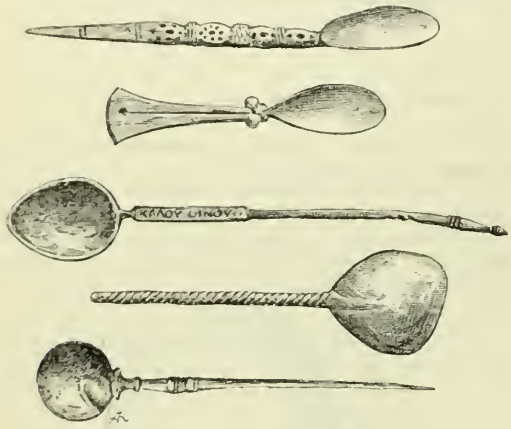
19° Cuiller d'argent, collection Davillier, avec cette

acclamation : NAEVI VIVAS. Héron de Villefosse, dans le *Bulletin de la Soc. nationale des antiquaires de France*, 1885, p. 84.

20° Cuiller d'argent doré de Cosrae (= Nagy Mon Uyfala), conservée au musée de Vienne (n. 48), ce mot ASE. Arneth, *Gold- und Silberdenkmäl.*, pl. XII, n. 73, p. 77; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 1639 [2]; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1873, p. 119.

21° Cuiller d'argent, en Suisse (?), avec cette légende VTERE FELEX, la forme de ce dernier mot est courante au Ve-VIe siècle. Mommsen, *Inscript. Helveticæ*, n. 343; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1873, p. 120.

22° Cuiller en bois, musée du Caire, long. 0m204, larg. 0m026, profondeur 0m005 (fig. 3457, n. 1). J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, in-fol. Le Caire, 1904, p. 149, fig. 217, n. 8842.



3457. — Cuillers du musée du Caire.
D'après Strzygowski, *Koptische Kunst*, 1904, fig. 217, 218, 378, 407, 408.

23° Cuiller en bois, musée du Caire, long. 0m036, larg. 0m028, profondeur 0m005 (fig. 3457, n. 2). J. Strzygowski, *op. cit.*, p. 149, fig. 218, n. 8843.

24° Cuiller, coquille avec tige en fer, musée du Caire, long. 0m235, long. de la coquille 0m054, larg. 0m041, sur la tige on lit ΚΑΛΟΥ ΟΙΝΟΥ (fig. 3457, n. 3). J. Strzygowski, *op. cit.*, p. 322, fig. 378, n. 7188.

25° Cuiller en bronze, musée du Caire, long. 0m087, larg. 0m030 (fig. 3457, n. 4). J. Strzygowski, *op. cit.*, p. 337, n. 7049, fig. 407.

26° Cuiller en fer ou en argent, musée du Caire, long. 0m105, larg. 0m018 (fig. 3457, n. 5). J. Strzygowski, *op. cit.*, p. 337, n. 7050, fig. 408.

27° Cuiller d'argent trouvée près de Sunderland, et portant l'inscription (*be*)NE VIVAS (fig. 3458). A. Way, *Notices of certain bronze relics of a peculiar type, assigned to the late Celtic period*, dans *The archæological journal*, 1869, t. XXVI, p. 76.

28° Cuiller d'argent trouvée à Rome. Bianchini, *Ad Anastasium*, t. I, p. 179; Giorgi, *De liturgia romani pontificis*, t. II, p. LXXII; cf. p. XCIX sq.; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1868, p. 83; Rohault de Fleury, *La messe*, 1887, t. IV, pl. 339 (fig. 3459).

29° Cuiller trouvée dans la Seine, à Paris, conservée au British Museum (coll. Franks); d'un côté de l'anse, une croix monogrammatique ☩ avec les extrémités pattées; de l'autre côté, une grappe de raisin. O. Dalton, *Catalogue*, p. 78, n. 353.

30° Cuiller trouvée à Metz, conservée au British Museum; sur l'anse, une croix pattée et un monogramme niellé (fig. 3460). O. Dalton, *Catalogue*, p. 78, n. 354.

31° Cuiller trouvée près d'Augsbourg, conservée au British Museum; de chaque côté de l'anse une croix latine, nielle. O. Dalton, *Catalogue*, p. 78, n. 355.

32° Cuiller, trouvée ainsi que les suivantes (n. 32-35) sur la colline Saint-Louis à Carthage, conservée au British Museum, long. 0m15, spatule ronde, tige hexagonale soudée au cuilleron par un moyen différent de ceux que nous avons vus jusqu'ici; une croix † entre deux enroulements (fig. 3461). Dalton., *op. cit.*, p. 80, n. 364.

33° Six cuillers semblables, même provenance. Dalton, *op. cit.*, p. 81, n. 365-370.

34° Quatre cuillers, même provenance et même collection, la spatule est ornée à l'extérieur comme une feuille; à l'intérieur, d'une large bande d'où partent des nervures. O. Dalton, *op. cit.*, p. 81, n. 371-374, pl. XXI.

35° Cuiller, même trésor, même collection, spatule ronde, monogramme dans une couronne, long. 0m 17 (fig. 3462). Dalton, *op. cit.*, p. 81, n. 375, pl. XXI.

36° Treize cuillers du trésor de Lampsaque, conservées au British Museum, cinq sur lesquelles on lit : † ΜΑΘΘΕΟC; ΜΑΡΚΟC; ΛΟΥΚΑC; ΙΑΚΩΒΟC; ΠΕΤΡΟC (n. 380-384 du *Catalogue* de Dalton); deux anépigraphes (n. 385-386), quatre portant des sentences (n. 387-390) tirées d'une épigramme des Sept Sages qui commence ainsi : Ἑπτὰ σοφῶν ἐρέω κατ' ἔπος πόλιν, οὔνομα, φωνήν [1]. La seconde partie des inscriptions ne semble pas en rapport direct avec la première; nielle (fig. 3463) :

3458. Cuiller de Sunderland. D'après *The archæological journal*, 1869, t. XXVI, p. 76. — 3459. Cuiller de Rome. D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. IV, pl. CCCXXXIX.

ΤΕΡΜΑ Δ ΟΡΑΝ ΒΙΟΤΟΙΟ CΟΛΩΝ ΙΕΡΑΙC ΕΝ ΑΘΗΝΑΙC — ΩC ΔΙ ΧΡΗCΘΑΙ ΤΩ ΒΙΩ
ΧΕΙΛΟΝ Δ ΕΝ ΚΟΙΛΗ ΛΑΚΕΔΑΙΜΟΝΙ ‖ ΓΝΩΘΙ CΕΑΥΤΟΝ — Κ ΠΡΟΤΡΕΠΟΥ CΥΝΕΧΟC
ΤΟΥC ΠΛΕΟΝΑC ΚΑΚΙΟΥC ΔΕ ΒΙΑC ‖ ΑΠΕΦΗΝΕ ΠΡΙΗΝΕΥC — ΤΟΥC ΜΙCΗΔΟΝΟΥC
ΠΙΤΤΑΚΟC ΟΥΔΕΝ ΑΓΑΝ ΟC ΕΗΝ ΓΕΝΟC ‖ ΕΚ ΜΙΤΥΛΗΝΗC — ΦΙΛΙΝ ΔΕ ΛΥΔΟΡΟΥC

[1] *Fragmenta philosophorum Græcorum*, édit. F. G. Mullachius, Paris, 1860, t. I, p. 235.

Deux cuillers portent des inscriptions bilingues (n. 391).

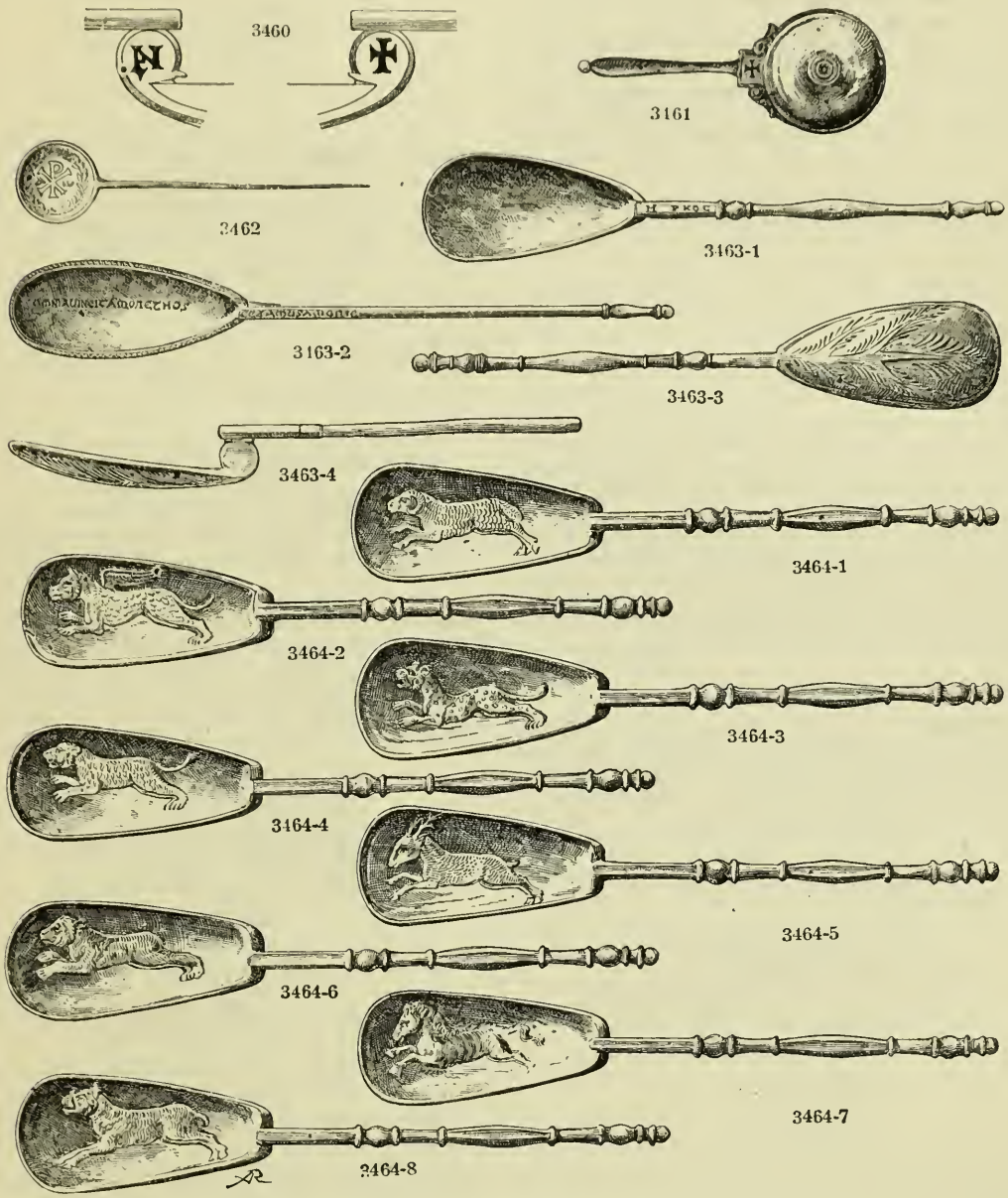
OMNIA VINCIT AMOR ET NOS ‖ CEDAMVS AMORI (Virgile, *Eclog.*, x, 69), sur le côté de la tige : ΤΡΩΓΕ ΕΡΟΤΟΚΡΟΥΣΤΕ et n. 392 : O FORMOSE PVER NIMIVM NE ‖ CREDE COLORI (Virgile, *Eclog.*, II, 17), ΑΚΕΡΜΙΣ ΟΥΚ ΕΙ ΕΥΜΟΡΦΟΣ.

taureau, lion, lièvre (pl. XXV et p. 90) (fig. 3464).

38° Cuiller, au British Museum. Dalton, *op. cit.*, p. 105, n. 531.

39° Cuiller, au musée de Berlin. O. Wulff, *Altchristliche Bildwerke*, 1909, pl. XXIII, n. 504-509 (en os) ; pl. LIII, n. 1051-1056 (en bronze).

40° Cuiller trouvée à Cologne. Fr. Witte, *Ein in*



3460. Cuiller de Metz. D'après Dalton, *Catalogue*, p. 78, n. 354. — 3461. Cuiller de Carthage. *Ibid.*, p. 80, n. 364. — 3462. Cuiller de Carthage. *Ibid.*, pl. XXI, n. 375. — 3463, n. 1, 2, 3, 4. Cuillers de Lampsaque. *Ibid.*, pl. XXIII, n. 381. — 3464, n. 1 à 8. Cuillers du Trésor de Chypre. *Ibid*, pl. XXV.

37° Vingt-quatre cuillers du trésor de Chypre, conservées au British Museum (n. 400-424 du *Catalogue* de Dalton) et p. 35, *examples of the designs on the backs of silver spoons;* quelques inscriptions : ΑΥΤΑΛ (n. 400); ΘΕΟΔΩΡΟΥ (n. 405); une série (n. 414-424) avec chacune un animal passant : bélier, griffon, panthère, tigre, cerf, ours, cheval, sanglier,

Köln gefundener eucharisticher Löffel in der Sammlung Schnütgen, dans *Römische Quartalschrift*, 1911, p, 1925.

A. Bertrand, *Rapport*, dans *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1892, p. 215. — Cochet, *Mémoire sur une remarquable sépulture romaine trouvée à Lillebonne*, dans *Revue des Sociétés savantes*, 1865, IVe série, t. II, p. 148-166. — Corte-

novis, *Sopra una iscrizione greca d'Aquileja, con i disegni di alcune altre antichità*, in-8°, Bassano, 1792. — O. M. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities... of the British Museum*, in-8°, London, 1901, p. 77, n. 346-355. — Douais, *Une cuiller liturgique*, dans *Bulletin de la Société archéologique du Midi*, 1888, t. I, p. 114-116, fig. — A. Dumont, *Inscriptions et monuments figurés de la Thrace*, dans *Mélanges d'archéologie et d'épigraphie*, in-8°, Paris, 1892, p. 436. — D. Fortnum, dans *The archæological journal*, 1871, t. XXVIII, p. 285-286. — W. Frœhner, *Kritische Analekten*, dans *Philologus, Supplement Band*, 1883, t. V, p. 57. — R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. VI, p. 90, pl. 462, n. 1-10. — D. Giorgi, *De liturgia romani pontificis*, in-4°, Romæ, 1731, t. I, p. XCIV sq., *De cochlearibus*. — A. Héron de Villefosse, *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1885, p. 84. — E. Le Blant, *Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856, t. I, n. 29 *a*, n. 586, t. II; *Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule*, 1892, p. 100, n. 79; p. 390, n. 337. — S. Reinach, *Bulletin de correspondance hellénique*, 1882, p. 353. — Renard et Sainsot, *Cuillers eucharistiques*, dans *Procès-verb. de la Soc. archéol. d'Eure-et-Loir*, 1892, t. IX, p. 5-7, 8. — Rock, *Celtic spoons*, dans *The archæological journal*, 1869, t. XXVI, p. 35-51. — G. Rohault de Fleury, *La messe. Études archéologiques sur ses monuments*, 1887, t. IV, p. 185-188, pl. CCCXXXIX. — De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1868, p. 79-84; 1878, p. 117-120. — J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, in-fol., Caire, 1904, p. 149, n. 8842-8845; p. 322, n. 7188; p. 337, n. 7049-7050. — A. Way, *Notices of certain bronze relics, of a peculiar type assigned to the late Celtic period*, dans *The archæological journal*, 1869, t. XXVI, p. 52-83. — O. Wulff, *Altchristliche und mittelalterliche, byzantinische und italienische Bildwerke*, in-4°, Berlin, 1909, n. 504-509, 1051-1056, pl. XXIII, LIII.

H. Leclercq.

CUIR. Voir Maroquinerie.

CUISINIER. Quelques épitaphes nous font connaître des cuisiniers chrétiens. Celle-ci était gravée sur une plaque de marbre fermant un loculus au cimetière de Calliste [1]; mais elle avait été retournée contre la paroi et fait mention d'un païen :

[*d*] M
.....*a*VG.LIB. SYMPH*orus*...,
*are*HIMAGIR*us*
fecit sibi et AGR*ipp*INAE
5 .....*e*T.IVLIAE.CLEOPATRAE
m ARITAE. BENE. MERENTIBVS. ET
*ae*LIAE.AGRIPPNAE.NEPOTI.SVAE LIBERT*is*
LIBERTABVSQVE.POSTERISQVE.EORVM

A Saint-Laurent *in agro Verano* [2] :

HIC POSITVS.....
NIOCOC*Vs*
SIBI ET BO
HIC VERO VIXIT

Au musée de Latran, où elle a été apportée du Vatican, l'épitaphe suivante [3] :

MERCVRIANE FECIT PAREN Ø
*tibu*S SVBVS · AVL · MAXIMVS
con DITARIVS DE CASTRIS PRA
etor IBVS·AVL·HILARIIAS CONDITA
5 RIA EOS IN PACE

Enfin à Syracuse, nous trouvons l'épitaphe d'une cuisinière [4] :

ΒΙΚΤΩΡΙΑC
ΚΟΝΔΕΙΤΑΡΙΑC
ΤΟΠΟC
℞

H. Leclercq.

CUJUS NOMEN DEUS SCIT. La formule *cujus nomen* (= *quorum nomina*) *Deus scit* se présente dans les textes littéraires et épigraphiques et son sens est si clair qu'il ne réclame aucune explication. Souvent elle est employée pour faire mention de martyrs ou de fidèles dont le souvenir ne s'est conservé que sous le voile de l'anonyme. Dans la *Passio sanctorum Jacobi, Mariani et aliorum*, nous lisons : *Nimirum, inquam, præ ceteris duo, quorum nec tibi dicenda et Deo nota sunt nomina* [5]. Et rencontre curieuse, la célèbre inscription de ces martyrs, près de Constantine, offre la même formule [6] :

+ IIII· NON SEPT· PASSIONE MARTVR
ORVM HORTENSIVM MARIANI ET
IACOBI DATI IAPIN RVSTICI CRISPI
TATI METTVNI BICTORIS SILBANIEGIP
5 TII SCI DI MEMORAMINI IN CONSPECTV DNI
CVARVM NOMINA SCIT IS QVI FECIT IND XV
+

Lign. 6 : *cuarum*, Corpus; *cuorum*, Gsell; *quorum*, Monceaux. Inscription de l'époque byzantine. Ici, comme dans beaucoup d'autres cas, la formule signifie que le dédicant a voulu garder l'anonyme. Nous la rencontrons dans une dédicace sur mosaïque d'Henchir, Beni Hassen, près Lamta [7] :

IC OFICINA LAVRI PLVR
A FACIAS ET MELIO
RA EDIF*ice* S SI DEVS PR
o NOBIS QVIS CONTRA NOS
5 *cui*VS NOMEN DEVS SCIT BO
*tu*M *so*LVIT CVM SVIS
GeoN
FISON
TIGRIS EV
FRATES

A Parenzo, même formule : CVIVS NOMEN D(*eu*)S NVVET PRO VOTO SVO F(*e*)C(*it*) P(*e*)D(*es*) XIII [8].

Les textes épigraphiques sont moins anciens que les textes littéraires, que nous offrent Prudence [9] :

Quorum solus habet comperta vocabula Christus

et saint Grégoire de Tours, à propos des saints de Clermont, en Auvergne, sa ville natale [10] : *In hac enim basilica* (la basilique de Saint-Vénérand, voir

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 110; *Corp. inscr. lat.*, t. VI, part. 2, n. 8751. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 9272. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 9277. — [4] P. Orsi, *Siracusa. Esplorazioni nelle catacombe di S. Giovanni ed in quelle della vigna Cassia*, dans *Notizie degli scavi*, 1893, p. 309, n. 129. — [5] P. Franchi de Cavalleri, *La Passio SS. Mariani et Iacobi*, dans *Studi e testi*, 1900, t. III, p. 58. — [6] L. Renier, *Inscript. ant. de l'Algérie*, n. 2145; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 7924; S. Gsell, dans *Rec. de la prov. de Constantine*, 1895-1896, t. XXX, p. 212-217; P. Monceaux, *Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique*, dans *Mémoires présentés par divers savants à l'Acad. des inscript. et belles-lettres*, 1908, t. XII, part. I, p. 266, n. 295. — [7] A. Héron de Villefosse, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscriptions*, 1883, t. XI, p. 189; R. Cagnat, *Rapport III*, p. 119 sq.; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 11133. — [8] H. Pais, *Supplém.* au *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 27. — [9] Prudence, *Peri Stephanôn*, XI, 15, *P. L.*, t. LX, col. 533. — [10] Grégoire de Tours, *Liber de gloria confessorum*, c. XXXVI, *P. L.*, t. LXXI, col. 857.

Dictionn., t. III, au mot CLERMONT) *et beatus martyr Liminius est sepultus, cujus agonis historia cum ab incolis teneatur, nullus tamen ei cultus venerationis impenditur. Sunt enim ibi, ut diximus, illustrium meritorum viri, quorum nomina ignota incolis, scripta tamen, ut credimus, retinentur in cœlis.* Autre coïncidence, nous trouvons à Clermont cette inscription dont Savaron nous a conservé une copie [1] :

HIC·REQVIESCVNT·CORPORA·SANCTORVM
QVORVM·NOMINA·DEVS·SCIT

Cette inscription était gravée sur une table de marbre représentant la multiplication des pains et conservée dans l'oratoire de Saint-Allyre. Une autre inscription de basse époque porte ces formules [2] :

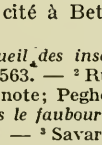
+IN ¦ HAC ¦ PARTE ¦ HVIVS ¦ TV
MVLI ¦ REQVIESCVNT ¦ COR
PORA ¦ SCO RV ¦ QVORV ¦ NO
MINA ¦ DS ¦ SCIT ¦ CV ¦ QVIBVS
5 CORPVS ¦ CORVI ¦ PATRVI ¦
SCI ¦ ILLIDII ¦ REQVIESCIT ¦

+ IN ¦ HAC ¦ ALTERA PAR
TE ¦ HVIVS ¦ TVMVLI ¦ REQVI
ESCVNT ¦ CORPORA ¦ SCO
RV ¦ SEPTEM ¦ INNOCEN
TV ¦ QVORVM ¦ NOMI 5
NA ¦ SVNT ¦ APVD ¦ DE
VM

Cette formule persistera à Clermont jusqu'au xe siècle au moins, puisque, dans la notice de cette époque, qu'a fait connaître Savaron, nous lisons : *Ibi requiescunt sanctus Gallus et sanctus Bricius et alii sancti quorum nomina Deus scit* [3]... *Et alii sex millia ducentorum in corpore quiescunt quorum nomina Deus scit* [4].

On voit que le sens oscille entre l'anonymat des défunts et l'anonymat d'un dédicant. Ce dernier sens se retrouve à Naples dans la catacombe de Saint-Janvier; sous une peinture du IXe siècle, on lit [5] :

VOTVM SOLBIMVS NOS CVIVS NOMINA DEVS SCIT



et cette autre d'une singulière barbarie [6] :

ΒΟΤΟΥΜ ΟΠΤΟΥΛΗ ΚΟΥΝ ΝΟΜΕΝ ΔΕΟΥC CKIΘ

votum optuli cui(us) nomen Deus scit

tandis qu'à Chiusi nous rencontrons cette même formule pour exprimer l'anonymat d'un défunt de passage en ville et inconnu de tous, on savait seulement qu'il venait du pays des cigognes [7] :

HIC POSITVS EST
PEREGRINVS CICONIAS
CVIVS NOMEN DEVS SCIT

Nous avons déjà cité à Bethléhem un baptistère portant la formule suivante (voir *Dictionn.*, t. II, col. 836, fig. 1550) [8] :

ΥΠΕΡ ΜΝΗΜΗC ΚΑΙ Α
ΝΑΠΑΥCΕΩC ΚΑΙ ΑΦΕ
CΕΩC ΑΜΑΡΤΙΩΝ ΩΝΙ
ΚC ΓΝΟCΚΙ ΤΑ ΟΝΟΜΑΤΑ

Ὑπὲρ μνήμης καὶ ἀναπαύσεως καὶ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν ὧν [ὁ] κ(ύριο)ς γινώσκει τὰ ὀνόματα.

Enfin, sur une inscription en mosaïque, dans un couvent de la vallée du Jourdain [9].

H. LECLERCQ.

CULDÉES. — I. Le nom et l'histoire primitive des Culdées. II. Règles et observances. III. La liturgie des Culdées. IV. Bibliographie.

I. LE NOM ET L'HISTOIRE PRIMITIVE DES CULDÉES. — Plusieurs opinions erronées ont été émises sur la signification du mot Culdée. Le vrai sens de l'expression irlandaise *Céle Dé*, d'où vient ce mot, ainsi que les formations latines *colideus*, *calledeus*, *keledeus*, et l'anglais *culdee*, a été clairement indiqué par William Reeves, dont le mémoire important : *On the Céli-dé, commonly called Culdees*, paru en 1864 [10], a, pour la première fois, répandu de la lumière sur ce sujet ténébreux.

Cet auteur a montré que, dans des gloses remontant à l'époque du vieil-irlandais (VIIIe-IXe siècle), le mot *céle* a tantôt le sens de *compagnon*, ou même d'*époux*, tantôt celui de *serviteur*. C'est cette dernière signification qui doit être retenue pour expliquer le vocable chrétien *Céle Dé*. *Dé* étant le génitif de *Dia*, Dieu, *Céle Dé* signifie « serviteur de Dieu ».

Souvent, dans la littérature patristique des latins, les mots *servus Dei* s'appliquent aux moines ou aux ascètes [11]. On les trouve aussi sous la plume de l'hagiographe irlandais Tirechan, qui écrivait au VIIe siècle [12]. C'est, d'ailleurs, dans les textes en langue irlandaise que se rencontrent les plus anciennes mentions des Culdées. Ce vocable et l'espèce particulière de moines qu'il désigne apparaissent au VIIIe siècle [13]. Mais dans la suite des âges le mot a changé de sens précis, ce qui a donné lieu à bien des systèmes erronés.

C'est ainsi que des historiens ont englobé sous l'appellation de Culdées tous les moines celtiques ou même tout le clergé des chrétientés celtiques. Ce système a eu pour coryphée Ébrard, le singulier auteur de *Die kuldeische Kirche der sechsten, siebenten und achten Jahrhunderte* [14]. Et l'on n'est pas peu surpris de voir cette théorie anticritique s'étaler encore, sans la moindre hésitation, dans un article de l'*Encyclo-*

[1] E. Le Blant, *Recueil des inscript. chrét. de la Gaule*, 1864, t. II, p. 333, n. 563. — [2] Ruinart, dans Grégoire de Tours, *Opera*, p. 921, note; Peghoux, *Notice sur une inscription découverte dans le faubourg de Saint-Allyre*; E. Le Blant, *Recueil*, p. 334. — [3] Savaron, *Les origines de Clairmont, ville capitale d'Auvergne*, in-8°, Clairmont, 1607, p. 345. — [4] *Ibid.*, p. 349. — [5] A. di Jorio, *Guida per le catacombe di S. Gennaro de' Poveri*, in-8°, Napoli, 1839, p. 64. — [6] Gli Ercolanesi, *Dissert. Isagog.*, t. I, p. 24, pl. I. — [7] De Rossi, *Bull. d'archeol. crist.*, 1865, p. 56. — [8] Ciampini, *Vetera monimenta*, t. III, p. 152; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 8867. — [9] *Bulletin de la Soc. des antiq. de France*, 1897, p. 324. — [10] Dans les *Transact. of the Roy. Irish Academy*, t. XXIV, p. 119-263. — [11] Augustin, *De opere monachorum*, III, 4, *P. L.*, t. XL, col. 551; XVI, 17, col. 562; XVI, 19, col. 564; XVII, 20, col. 565; XXV, 32, col. 571; Salvien, *De gubernatione Dei*, VIII, 4, *P. L.*, t. LIII, col. 156; S. Gregorius, *Epist.*, IX, 91; XIII, 2, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1018, 1255; *Concil. germanicum*, II, Mansi, *Conc. ampl. collect.*, t. XII, col. 366. — [12] Tirechan, *Collectanea*, éd. Wh. Stokes, *Tripartite life*, London, 1887, p. 313. — [13] Dans les gloses de Milan (VIIIe siècle) et dans la *Vita Findani* (fin IXe siècle), dans Stokes et Strachan, *Thesaurus palæohibernicus*, Cambridge, 1901-1903, t. I, p. 65; t. II, p. 258. Cf. Wh. Stokes, *The martyrology of Oengus the Culdee*, London, 1906, p. XXVII; Zimmer, *Celtic Church*, London, 1902, p. 101. Quant à Oengus le martyrologiste, ce n'est qu'à partir du XVIIe siècle qu'on a accolé à son nom le mot de Culdée. Cf. Wh. Stokes, *op. cit.*, p. XXVI. — [14] Dans *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1862, 1863

pédie des sciences religieuses publiée sous la direction de F. Lichtenberger, au mot *Culdéens*. « Sous ce titre générique, qui vient du celtique : *Kele-De*, *Kelle-Dei*, serviteurs de Dieu, lit-on dans cet article, l'histoire désigne les Églises celtiques de la Grande-Bretagne dans leur existence indépendante de l'Église de Rome et avant leur absorption dans la grande unité catholique, du IIe au VIIIe siècle, bien que des traces de ce christianisme primitif persistent jusqu'au XIIIe. » Si ces lignes veulent dire quelque chose, saint Patrice, saint Columba d'Iona et saint Colomban, fondateur de Luxeuil, devraient être appelés des « Culdées ». Et c'est bien là, en effet, l'appellation que leur donne expressément l'Écossais W. F. Skene [1], qui n'a pas su émettre en la matière des vues plus sensées qu'Ébrard.

Ce ne sont pas les moines celtiques en général, ni même tous les moines irlandais des VIIIe, IXe et Xe siècles que l'on appela Culdées [2]. Ce nom ne servit à désigner qu'une catégorie de moines groupés, çà et là, en quelques communautés, sur la vie desquelles nous renseignent trois règles ou ensemble de prescriptions ascétiques, mais que l'on ne parvient pas cependant à différencier très nettement des autres groupements ascétiques insulaires.

L'hypothèse de Zimmer, suivant laquelle la règle de saint Chrodegang de Metz aurait donné naissance à l'institution des Culdées d'Irlande ou aurait aidé à son développement, manque de fondement [3].

D'Irlande l'institut des Culdées passe en Grande-Bretagne et en Écosse en se modifiant beaucoup suivant les pays : en Irlande et en Écosse, on trouve des Culdées bien après l'absorption des Églises celtiques dans la grande unité catholique. Il y eut des Culdées à Armagh jusqu'au XVIe siècle [4].

Dans cet article, nous n'avons à rendre compte que des origines des Culdées d'Irlande et des règles qui furent composées pour certaines communautés culdéennes de ce pays antérieurement au Xe siècle.

II. Règles des Culdées. — Les usages des Culdées ont été consignés dans trois règles ou directoires ascétiques rédigés en irlandais :

1° La règle placée sous le nom de Maelruain de Tallaght († 792), écrite en prose, éditée et traduite en anglais par Reeves, *op. cit.*, p. 202-215;

2° Les notes sur les observances du monastère de Tallaght, également en prose irlandaise, éditées et traduites par MM. E. J. Gwynn et W. J. Purton, dans les *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 1911, t. XXIX, sect. C, p. 127-164. Nous aurions ici, d'après les éditeurs, un exposé du genre de vie des Culdées de Tallaght (dans le comté actuel de Dublin), tel qu'il fut organisé par Maeldithruib, disciple de Maelruain, le fondateur de ce monastère. Les éditeurs croient pouvoir identifier ce Maeldithruib avec un personnage de ce nom appelé par les *Annales des Quatre Maîtres* « anachorète et sage de Tir da Glas, » lequel serait mort en 840. Ces notes auraient été recueillies par un inconnu, partie avant 840, partie après cette date. Incontestablement, elles présentent une affinité étroite avec la règle des Culdées dite de Maelruain;

3° La septième section des enseignements versifiés attribués à saint Mochuta ou Carthach de Rathin († 636), qui est intitulée *Du Culdée ou du clerc de la clôture*, et comprend douze strophes. Le Dr Kuno Meyer, qui a édité et traduit en anglais la première section de cet ensemble de préceptes moraux et ascétiques, fait observer que ce texte ne saurait remonter à l'époque de saint Carthach, mais qu'il présente les particularités du vieil-irlandais et qu'il pourrait avoir été composé au IXe siècle [5]. Les enseignements de Carthach ont été publiés *in extenso* sans traduction par le Dr Kuno Meyer [6] et avec traduction par l'écrivain irlandais qui signe Mac Eclaise [7]. La septième section, la seule qui nous intéresse ici, figure parmi les morceaux d'exercices placés par E. Windisch à la fin de sa *Kurzgefasste irische Grammatik*, Leipzig, 1879, p. 125 [8] Ce texte est tiré du *Leabhar Breac*. Reeves a publié la même section d'après le ms. *H. 2. 16* de Trinity College (Dublin), col. 224-225, avec une traduction anglaise [9]. Il existe une traduction française de ce morceau due à M. Henri Gaidoz [10].

Pour abréger, la lettre M, *dans les références qui vont suivre, désignera la règle de Maelruain;* T, *les notes sur les observances de Tallaght;* C, *la section des enseignements de Carthach se rapportant aux Culdées.*

Veiller, lire, prier, travailler, telles étaient les principales occupations des Culdées (C. 6; M. 211). Ils pouvaient être employés à l'instruction aussi bien qu'à des travaux d'écriture ou de couture (M. 211).

Pas une goutte de bière ne fut bue, pas un morceau de viande ne fut mangé à Tallaght du vivant de Maelruain (T. 6). Cependant l'usage de la viande de sanglier et de daim était permis, notamment à Pâques. On servait aussi ce jour-là des œufs (T. 6; M. 203, 207; T. 12, 51). Comme boisson, on devait se contenter, en général, d'eau ou de petit lait. Aux vigiles des grandes fêtes, on pouvait boire du lait mélangé de miel (M. 202). Si quelqu'un était surpris mangeant entre les repas, il était condamné au pain et à l'eau (T. 9). Il était interdit de boire entre l'office du milieu de la nuit et tierce (T. 48; M. 208). Des prières précédaient et suivaient les repas. On récitait notamment au réfectoire le *biait*, c'est-à-dire le Ps. CXVIII (T. 8; M. 202). Un ascète faisait la lecture pendant le repas, « afin que l'esprit fût porté non pas vers la nourriture, mais vers Dieu. » On lisait l'Évangile, les règles ou les « miracles » des saints. Une fois sortis de table, on interrogeait les moines pour voir s'ils avaient bien suivi la lecture (T. 29; M. 208).

Il est question de certains soins de propreté : ablutions, bains (T. 43, 45; M. 206). La tonsure est faite une fois par mois, de préférence le jeudi (T. 27; M. 211). Les latrines sont la demeure des démons. Il convient de se signer avant d'y entrer, mais on ne doit y proférer aucune prière, si ce n'est le verset : *Deus in adjutorium*, etc. (M. 209).

Le confesseur est appelé dans ces règles, suivant l'usage irlandais, « Ami de l'âme » (*Anmchara*) [11]. Aller à confesse se dit quelquefois « aller à la main » (M. 202, 205). Nous avons peine à croire que le conseil de Maelruain de recourir « une fois l'an régulièrement au ministère du confesseur, s'il habite loin, et plus fréquemment, s'il est proche » (T. 44) concerne les Culdées. Il doit s'adresser aux fidèles en général, car, dans la règle de Maelruain, la confession hebdomadaire est prescrite (M. 205). Il est fait mention d'un pénitentiel (T. 78). La mise au pain et à l'eau (T. 37, 42; M. 208), le jeûne (T. 36, 37, 40), les coups appliqués

[1] W. F. Skene, *The Highlanders of Scotland*, édité par Alex. Mac. Bain, Stirling, 1902, 1re part., c. VIII. — [2] Cf. E. Anwyl, *Ascetism* (Celtic), dans *Encyclopædia of religion and ethics* d'Hastings, Edinburgh, 1909, t. II, p. 73. — [3] Zimmer *Keltische Kirche*, dans *Realencyclopädie f. prot. Theol.*, t. X, p.2 35. — [4] Cf. Reeves, *op. cit.*, p. 216-263. — [5] *Gaelic journal*, 1895, t. V, p. 187-188. — [6] Dans *Archiv. fur celtische Lexicographie*, t. III, p. 312-320. — [7] Dans *Irish ecclesiastical record*, 1910, IVe sér., t. XXII, p. 495-517. — [8] Les traducteurs anglais de la *Grammatik* de Windisch ont reproduit ce morceau. Voir Norman Moore, *A concise Irish grammar*, Cambridge, 1882, p. 141 (avec les variantes du ms. add. *30512*); James P. Mac Sweeney, *Compendium of Irish grammar*, Dublin, 1883, p. 142-143. — [9] *Op. cit.*, p. 200-201. — [10] Dans mon *Inventaire des règles monastiques irlandaises : Note additionnelle*, dans *Revue bénédictine*, 1911, t. XXVIII, p. 86-89. — [11] Cf. *Dict.*, art. Celtiques (*Liturgies*), t. II, col. 3022.

sur la main (T. 37; M. 208) sont des peines fréquemment imposées.

Le dimanche devait être scrupuleusement — on pourrait dire pharisaïquement — respecté [1]. Il était interdit de ramasser une pomme tombée sur le sol. Un repas qui avait été transporté à une certaine distance ne devait pas être absorbé par son destinataire; il fallait le donner aux pauvres (T. 13, 49; M. 211). Celui qui manquait la messe, le dimanche, devait réparer cette faute en récitant cinquante psaumes debout, les yeux fermés, dans une chambre close (M. 208).

Abandonner son pays, c'était, suivant Maelruain, renier Patrice. Tout au plus était-il permis de passer de l'est à l'ouest de l'île et du nord au sud (T. 17; M. 209).

Passons aux pratiques purement ascétiques. Il n'est question, dans la règle de Maelruain, que d'un seul jeûne de règle par mois, hormis les jeûnes imposés comme pénitences (M. 208). Les génuflexions, les prostrations se font par centaines (T. 28, 34). En entrant à l'église, on se prosterne jusqu'à trois fois (C. 4). Dans certaines pratiques, il est de règle de fléchir les genoux à la fin de chaque psaume (T. 33). L'usage de prier les bras étendus en forme de croix (*crosfigill*) est très fréquemment mentionné (T. 5, 8, 28, 30, 34, 47, 48, 67; M. 205). Cette pratique de mortification, ainsi que la flagellation, ne doivent pas être accomplies entre Noël et l'Épiphanie, ni dans l'octave de Pâques (T. 30). Comme prières privées, la récitation de trente *Pater* (T. 30, 48), celle du psautier (T. 16; M. 212) sont souvent indiquées. Il est question d'élever « l'Évangile dans la prière » (T. 76, 85). Le Culdée s'arme souvent du signe de la croix (T. 8, 85; M. 205).

L'importance de faire des œuvres de piété, de charité ou de mortification l'objet de vœux est mise en évidence (T. 21).

Le Culdée doit s'interdire le plaisir de la musique. Un anachorète, joueur de cornemuse, appelé Cronan, ayant, d'aventure, fait résonner son instrument dans le voisinage du monastère de Maelruain, celui-ci lui fit dire que les oreilles de ses moines n'étaient pas faites pour la musique de la terre, mais pour celle du ciel (T. 10).

III. Liturgie des Culdées. — Les fêtes de l'année liturgique indiquées dans les documents relatifs aux Culdées sont les suivantes : 1° *Notlaic mór*, Noël (lat. *natalicia*); 2° *Notlaic stéill*, Noël de l'étoile, ou Épiphanie (T. 30; M. 204, 205, 206). L'Épiphanie est également appelée dans le missel de Stowe : [*dies*] *stellæ* [2]; 3° *Casc* (*pascha*), Pâques; 4° *Mincasc* (petite Pâque), dimanche *in Albis* (T. 30; M. 202); 5° La Pentecôte (T. 30; M. 205, 206); 6° les fêtes des apôtres (M. 209); 7° la fête de saint Patrice (M. 202).

Trois fêtes de Notre-Seigneur dignes de mention sont indiquées dans les usages de Tallaght : 1° *Eductio Christi ex Egypto*; 2° la présentation [de Jésus] au Temple; 3° la défaite du diable (Tentation de Notre-Seigneur) (T. 55).

Deux carêmes : le grand, qui précède Pâques (T. 15; M. 202) et le carême d'été après la Pentecôte (T. 24-42) [3].

Les heures canoniales de jour et de nuit se célèbrent à l'église avec zèle (C. 1). A vêpres, on récite quelquefois une prière à l'intention d'une personne déterminée dont le nom de baptême doit être mentionné (M. 206). On fait trois prostrations au commencement de l'office et trois à la fin (C. 11). Il semble que la règle de Maelruain fasse allusion à une sorte de *laus perennis*, deux religieux étant toujours occupés à chanter des psaumes à l'oratoire (M. 207).

Les psaumes et les cantiques bibliques constituent la matière foncière de l'office divin. Il est recommandé de se servir du psautier pour la psalmodie (T. 39). Les autres pièces liturgiques mentionnées dans les textes culdéens sont : 1° des hymnes : hymne à saint Michel, hymne à Marie, *Celebra Iuda*, *Hymnum dicat*, *Unitas*, dont la plupart se trouvent dans le *Liber hymnorum* irlandais (T. 8, 28, 30) [4]; 2° des invocations à la Vierge Marie, à saint Michel, à saint Étienne, à saint Columba (T. 8).

La prière et les pratiques propitiatoires pour les morts sont très nettement recommandées (T. 18; M. 209).

IV. Bibliographie. — L. Gougaud et H. Gaidoz, *Inventaire des règles monastiques irlandaises : Note additionnelle sur la règle de S. Mochuta ou Carthach de Rathin*, dans *Revue bénédictine*, 1911, t. xxviii, p. 86-89. — E. J. Gwynn et W. J. Purton, *The monastery of Tallaght*, dans *Proceedings of the Roy. Irish Academy*, 1911, t. xxix, sect. c, p. 115-179. — T. Jones-Parry, art. *Culdees*, dans *Encyclopædia of religion and ethics* d'Hastings, Edinburgh, 1911, t. iv, p. 356-358. — A. W. H[addan], art. *Colidei*, dans *Dictionary of christian antiquities* de Smith et Wace, London, 1875. — A. Paumier, art. *Culdéens*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* publiée sous la direct. de F. Lichtenberger, Paris, 1878. — J. Von Pflugk-Harttung, *Die Kuldeer*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1894, t. xiv, p. 169-192. — William Reeves, *On the Céli-Dé, commonly called Culdees*, dans *Transactions of the Roy. Irish Academy*, 1864, t. xxiv, p. 119-263.— H. Zimmer, art. *Keltische Kirche*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. x, p. 234-235; *The Celtic Church of Great Britain and Wales*, trad. A. Meyer, London, 1902, p. 99-100.

L. Gougaud.

CULTE. Voir Empereurs (*Cultes des*); Martyrs (*Cultes des*); Reliqques (*Cultes des*); Saints (*Culte des*).

CULTIVATEURS. Voir Agricoles (*Classes*), t. i, col. 984 sq.

CULTORES VERBI. Voir Agape, t. i, col. 775; Cherchel, t. iii, col. 1269; Collegia, t. iii, col. 2107.

CULTURE INTELLECTUELLE. Voir Instruction.

CUPELLA, CUPULA. On trouve fréquemment en Afrique, en Maurétanie et en Numidie, mais surtout au nord de l'Aurès, entre Tébessa et Batna, des monuments funéraires en pierre, de forme cylindrique, massifs, oblongs, que l'on désigne en français sous le nom de *caissons* et qui, dans les épitaphes gravées sur une de leurs petites faces, sont quelquefois appelés *cupula*. L'un d'eux, conservé au musée de Cherchel, est désigné par les mots : *cupula superstes rog*[*i*], ce qui indique bien qu'il ne contient pas le corps du défunt, mais qu'il est destiné seulement à en rappeler le souvenir [5].

A Taksebt (= *Rusuccuru*), dans un mur, à l'est des

[1] Cf. *Dict. d'archéologie chrétienne*, art Celtiques (*Liturgies*, t. ii, col. 3003. — [2] *Ibid.*, col. 3001. — [3] Cf. E. J. Gwynn et W. J. Purton, *The monastery of Tallaght*, dans *Proceedings of the Roy. Irish Academy*, 1911, t. xxix, sect. c, p. 168, note 136, 11; et *Diction.*, art, Celtiques (*Liturgies*), t. ii, col. 3002.— [4] J. Bernard et R. Atkinson, *The Irish Liber hymnorum*, London, 1898, t. i, p. 18, 33, 35, 44. — [5] A. Héron de Villefosse, *Inscriptions romaines de Lambèse et des environs de Tébessa*, dans *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1899, p. 180.

ruines, nous trouvons cette inscription très probablement chrétienne :

D M S
M · IVL · BASSO
SIMPLICI · F I L
PAVLVS.FRAT. EI
5 IVS·D.P.S. CVPV
LAM·FECIT.VI ID
NOV P CCL^x.

L'omission de l'âge du défunt, la date du jour de la mort, le *cognomen* Paulus sont autant d'indices favorables au christianisme [1]. Le monument est d'autant plus intéressant qu'il est daté du 6 des ides de novembre, en l'année 260 de l'ère provinciale, soit 299 de l'ère chrétienne.

A Rome, musée Kircher, nous trouvons le même terme sur une inscription païenne : D. M. ‖ *Olus Publicius Polyti* ‖ *mus tutor Titi Flavi A* ‖ *gathangeli pupilli sui matri* ‖ *Sexctæ Fortunate defu* ‖ *nctæ locum emit, massam* ‖ *calcavit, cupam ædificavit de bon* ‖ *is ejus omnibus consumat* ✠ *CCXXV cur* ‖ *fac*[2]. Et nous rencontrons aussi une inscription chrétienne malheureusement sans indication de provenance [3] :

EGO SECVNDA FECI CVPELLA BONE
MIMORIE FILIEM MEEM SECVN
DINEM QVE RECESSIT IN FIDEM
CVM FRATREM SVM LAVREN
5 TIVM IN PACE RECESSERVND

Le P. Marchi qui édita cette inscription et M. Martigny interprétèrent le mot *cupella* dans le sens de *loculus*, et, en l'espèce, il se serait agi d'une tombe d'enfant dans les catacombes. Cependant *cupella* n'est qu'une déformation pour *cupula*, un diminutif de *cupa*, et tous ces termes : *cupa*, *cupla* [4], *cupula*, *cupella* ont une signification bien certaine, ils désignent soit un cercueil ou un sarcophage en terre cuite, soit un caveau en maçonnerie [5]. C'est ce sens que doit avoir l'inscription du musée Kircher, dont les dimensions exiguës s'expliquent parce qu'elle devait être fixée sur le couvercle de la tombe; enfin, les textes épigraphiques païens nous apprennent que la *cupa* était murée avec la *massa* : MASSAM CALCAVIT CVPAM AEDIFICAVIT [6].

H. Leclercq.

CURATOR. Le titre de *curator* désigne une fonction municipale qui fut exercée par des chrétiens, lesquels portèrent ce titre conjointement avec celui de *flamines perpetui* (voir ce mot), quoique ce dernier titre évoquât le souvenir du culte d'Auguste. A partir de Septime-Sévère, pendant le IIIe et le IVe siècle, dans la province de Numidie, le *flaminium perpetuum* fut associé à la *curatio reipublicæ*, d'où ce titre conjoint : *flamen perpetuus et curator reipublicæ*, exprimé par le sigle courant FL. PP. CVR. REIP [7]. Nous rencontrons cette mention dans un document de l'année 303, à Cirta (voir *Dictionn.*, t. III, au mot Constantine) : *ex actis Munati Felicis flaminis perpetui curatoris coloniæ Cirtensium* [8]; il s'agit ici d'un païen, mais nous la retrouvons sous les empereurs Valentinien et Valens, même sous Théodose, avant son triomphe sur le tyran Eugène et la rigoureuse législation contre le paganisme [9] :

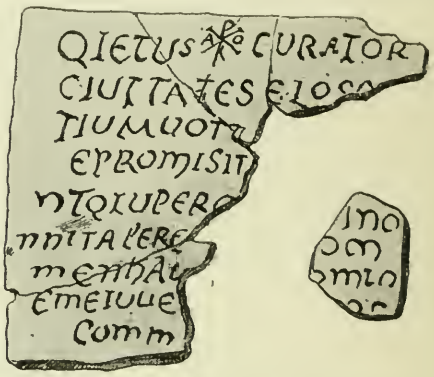
*Valenti*NIANI ET THEODOSI
*superiorum temporum d*ESIDIA NECLECTAM
*restituit et d*EDICAVIT CVRANTE
F·F·L·L·P·P·CVR · REIPVBLI C

Postérieurement à la défaite du tyran Eugène, une inscription de Calama, sous Honorius et Théodose II, mentionne la réfection d'un édifice AD PIVM VSVM ET AD PEREGRINORVM HOSPITALITATEM par les soins du CVRATOR REIPVBLICAE qui a renoncé dès lors au titre de *flamen perpetuus* [10].

A Salone, les fouilles de 1873 ont ramené un sarcophage portant cette inscription de l'année 382 [11].

SI QVIS SVPER HVNC CORPVS ALIVM
CORPVS PONERE VOLVERET IN
FERET ECLESIAE ARGENTI P X
FL THEODOTVS CVRATOR REIP
5 PEREGRINVM FILIVM IN LEGE
SANCTA CHRISTIANA COLLO
CABI EVM · DEPOSTIO
DOMNIONIS·DIE·III·KAL·DEc
ENBRIS CON AIVIONIO

En Gaule, à Eause (*Elusa*), une inscription trouvée intacte, brisée par les ouvriers et dont quelques fragments ont disparu enfouis dans les remblais du chemin de fer, mentionne un *curator civitatis*, une cité et un



3465. — Inscription d'Eauze.
D'après E. Le Blant, *Nouv. recueil des Inscript. des Gaules*, 1892, p. 326.

saint gaulois [12]. La restitution du texte est difficile; on y voit clairement qu'un personnages nommé *Quietus*, curateur de la cité des Élusates, avait fait un vœu au martyr *Lupercus*, *Lupercius* ou *Luperculus*. Le vœu certainement accompli, comme le constate l'inscription, semble l'avoir été par une femme étrangère (*peregrina*) nommée *Nonnita*. L'inscription est en onciales, dans le chrisme ω est remplacé par O et la haste de P est recourbée par le bas (fig. 3465) :

[1] S. Gsell, *Inscriptions inédites de l'Algérie*, dans *Bull. arch. du Comité*, 1896, p. 183, n. 217. — [2] P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, in-8°, Paris, 1902, t. II, p. 123. — [3] G. Marchi, *Monumenti primitivi*, in-4°, Roma, 1844, p. 114. — [4] L. Renier, *Recueil des inscriptions romaines de l'Algérie*, 1855, n. 3172. — [5] Gruter, *Inscript.*, p. 485, n. 1, Orelli, *Inscript. latin. coll.*, n. 4550; Fabretti, *Inscript. antiq., quæ in ædib. paternis asservantur, explicatio*, t. I, n. 15; Orelli, *op. cit.*, n. 2697; Renier, *op. cit.*, n. 3373, 3584, 3619, 4640, 3094; Henzen, dans *Annal. dell'Istit. di corrisp. archeologica*, 1864, p. 17, n. 26; cf. Kraus, *Realencyklopädie*, t. I, p. 349. — [6] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 418. — [7] G. Henzen, dans *Annali dell' Istituto di corrispondenza archeologica*, 1860, p. 98 sq.; cf. 1851, p. 26; Hirschfeld, dans même recueil, 1866, p. 35 sq. — [8] *Acta purgationis Caeciliani*, dans Cabrol et Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, t. II, p. CLX. — [9] A. Héron de Villefosse, *Mission en Algérie*, dans *Archives des missions scientifiques*, IIIe série, t. II, p. 76, n. 127, à Khenchela (*Mascula*). — [10] L. Renier, *Inscript. de l'Algérie*, n. 2736. — [11] Glavinèl, dans *Mittheilungen der kais. kon. Central-Commission*, Wien, 1878, p. XLVII, n. 14; Mommsen, dans *Ephemeris epigraphica*, t. II, p. 345, n. 553; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1878, p. 106. — [12] Piette, dans le *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1881, p. 84; A. Héron de Villefosse, dans même recueil, p. 274; Lavergne, dans *Revue de Gascogne*, 1881, p. 154; 1883, p. 11; E. Le Blant, *Les Actes des martyrs. Supplément aux Acta sincera*, dans les *Mémoires de l'Acad. des inscript.*, 1883, t. XXX, p. 221; *Nouveau recueil des inscript. chrét. de la Gaule*, 1892, p. 325, n. 294.

QVIETVS ☧ CVRATOR
CIVITATIS ELOSA
TIVM VOTV. . . . . .
E PROMISIT *testamen*
5 NTO LVPERC. . . . .INO
NNITA PERE*grinac*OM
MENDAV OMIN
EMEIVLIE OS
COMME

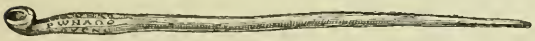
H. Leclercq.

CURE-DENTS, CURE-OREILLES. Raoul-Rochette, ayant lu dans Boldetti que celui-ci avait vu un *orecchino* pendant ses promenades dans les catacombes, confondit pendant d'oreille avec cure-oreille, et s'en tint à ce dernier sens [1]. Martigny [2] reproduit cette affirmation qu'il ne contrôla pas et parle des cure-dents et des cure-oreilles d'ivoire et de métal dont Boldetti aurait donné le croquis [3]. E. Le Blant a fait connaître un bijou d'or trouvé à Vienne, en Dauphiné, c'est une plaque portant l'inscription suivante [4] :

IN ΔI N·
ϛ E M ◊
L A N E

c'est-à-dire : *In Dei nomine Gemolane.* Cette plaque est en or, un cure-dents et un cure-oreilles y sont suspendus [5], mais ces deux objets sont anépigraphes. Sur une épingle à cheveux de l'ancien cabinet de M. Greppo, on pouvait lire, sur trois des six faces de la tige hexagonale, la formule : + ROMVLA ‖ VIVAS· IN·DEO ‖ SEMPER.

Nous trouvons aussi une inscription tracée sur un cure-oreilles d'or, assez grossièrement fait, de l'époque



3466. — Cure-oreilles byzantin.
D'après la *Revue archéologique*, 1879, p. 40.

byzantine, mesurant 0m12 de long. Il a la forme d'une longue épingle et la tête se termine par une pochette, près de laquelle, sur la tige renforcée, s'accusent six bandes utilisées pour l'inscription suivante (fig. 3466) :

+ ΥΓΙΕΝ
ΟΥCΑΧΡ
ΩΚΥΡΑΚ
ΑΛΩΝΚΕ
ΡΩΝΑΠΟ
ΛΑΥCΗC

+ Ὑγι(αί)νουσα χρῶ, κύρα. Καλῶν κ(αι)ρῶν ἀπολαύσῃς

Salva utere, domina. Felicibus temporibus fruaris. L'éditeur de ce petit objet incline à l'attribuer au xe siècle [6].

H. Leclercq.

CURIE. Voir Enregistrement a la curie.

CURSUS. — I. Témoignages. II. Application. III. Exemples : 1° oraisons; 2° préfaces; 3° canon; 4° ablutions; 5° leçons. IV. Bibliographie.

I. Témoignages. — Au moyen âge, les formules liturgiques, les actes émanés de la chancellerie pontificale et beaucoup d'ouvrages des écrivains ecclésiastiques étaient rédigés en une langue qui n'était ni vers ni prose, tenait à la fois de l'un et de l'autre et constituait en réalité une prose rythmée, c'est-à-dire une prose dont tous les membres de phrase se terminaient, non par des mots arbitrairement choisis, mais par l'une des quelques combinaisons de mots déterminées d'après des règles fondées sur l'accent. Latins et byzantins, si peu d'accord en tous points, l'étaient quant au système de cette prose rythmée que les uns comme les autres avaient hérité de l'antiquité, en sorte qu'on a pu écrire que « le principe de cette prose métrique remonte jusqu'au classicisme (on la retrouve dans Pline le Jeune et Cicéron) et jusqu'au classicisme hellénique, car il semble impossible qu'Isocrate n'y soit pas pour quelque chose. Ce qu'il nous fait voir sous un aspect nouveau n'est autre chose que l'esprit de l'antiquité. » Mais entre l'antiquité et le moyen âge, un accident survint à la prose rythmée : les prosateurs instruits règlent la cadence de leurs phrases sur la quantité, leurs successeurs, qui se croient leurs héritiers, règlent leur cadence sur l'accent. Cette prose rythmée est couramment désignée sous le nom de *cursus*.

Chez les anciens, le mot *cursus* exprimait l'idée d'un discours impétueux ou du moins d'allure accélérée [7]; chez les grammairiens du moyen âge, le même terme signifie l'apparente rapidité que reçoit le discours de l'habile agencement des mots [8]. Un arrangement de mots conforme aux règles de l'harmonie, *artificiosa dictionum structura*, s'appelle donc *cursus* au moyen âge, terme connu dès le xiie siècle [9], dont l'usage n'avait peut-être pas encore prévalu au commencement du xiiie, mais qui ne tarda pas à être employé communément dans tous les manuels [10]. C'est sous le pontificat de Gélase II (1118-1119) qu'on signale les premiers exemples de l'application de cette méthode qui ne se retrouve plus au xie siècle. Il était assez vraisemblable que cette innovation n'était qu'un retour à l'antiquité et, en effet, peu avant le milieu du ve siècle et pendant deux siècles environ, le *cursus* semble avoir fait loi à la chancellerie papale, tout comme au xiie siècle et depuis. On n'en peut douter depuis qu'un texte de la Vie du pape Gélase II au *Liber pontificalis*, rédigée par un contemporain, Pandolphe, nous a appris que Jean Gaetani passa du Mont-Cassin à la chancellerie pontificale [11], sur la demande du pape Urbain II qui, ayant conçu l'idée d'une renaissance littéraire de cette chancellerie, faisait choix de Jean Gaetani pour mener l'entreprise à bonne fin. *Tunc papa litteratissimus et facundus fratrem Johannem virum ulique sapientem ac providum sentiens, ordinavit, admovit, suumque cancellarium ex intima deliberatione constituit, ut per eloquentiam sibi a Domino traditam antiqui leporis et elegantiæ stilum in Sede apostolica, jam pene omnem deperditum, sancto dictante Spiritu Johannes Dei gratia reformaret, ac Leoninum cursum lucida velocitate reduceret* [12]. Gaetani parvint à ressaisir la tradi-

[1] *Mémoires de l'Académie des inscript. et belles-lettres*, t. xiii, p. 737. — [2] *Dictionn. des antiq. chrét.*, 1865, p. 467. [3] *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, 1720, pl. vi, p. 511. — [4] *Recueil des inscript. chrét. de la Gaule*, 1865, t. ii, p. 73, n. 412 *a*; *Bulletin monumental*, t. xxi, p. 419. — [5] M. Deloche, *Étude histor. et archéol. sur les anneaux sigillaires*, in-8°, Paris, 1900, p. 45, note 2. — [6] E. Miller, *Cure-oreilles d'or byzantin portant une inscription grecque*, dans *Revue archéologique*, 1879, t. xxxviii, p. 39-45; cf. *Gazette archéologique*, 1879, p. 120; *Revue critique*, 1879, p. 396. — [7] Cicéron, *De oratore*, i, 35; Quintilien, *Instit. orat.*, ix, 4. — [8] Buoncompagno, *Cum artificialiter dictiones locantur, currere sonitu delectabili per aures videntur cum beneplacito auditorum*, cité par C. Thurot, *Histoire des doctrines grammaticales au moyen âge*, dans *Notices et extraits des mss.*, 1868, t. xxii, part. 2, p. 480. — [9] *Forma dictandi* de Grégoire VIII, Bibl. nat., ms. lat. *2820*, fol. 58 v°. — [10] N. Valois, *Étude sur le rythme des bulles pontificales*, dans *Biblioth. de l'École des chartes*, 1881, t. xlii, p. 163. — [11] La plus ancienne des bulles qui le désignent comme chancelier est du 23 août 1088. Jaffé-Lœwenfeld, *Regesta pontificum romanorum*, n. 5365. — [12] L. Duchesne, *Note sur l'origine du « Cursus » ou rythme prosaïque suivi dans la rédaction des bulles pontificales*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1889, t. l, p. 162; *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. ii, p. 311.

tion de l'ancien style épistolaire romain, tel qu'il se manifestait dans le recueil des lettres du pape Léon le Grand.

Mais est-ce avec cette importante correspondance que le *cursus* fait son apparition dans les lettres pontificales ? Il semble que non, bien qu'il paraisse impossible de déterminer le moment où les rédacteurs de la chancellerie ont fait pour la première fois usage du rythme. S'il n'est pas rare, s'il est même fréquent de rencontrer au IVe siècle des terminaisons rythmiques à la fin des phrases, il faut se garder d'y voir toujours l'intention arrêtée du rédacteur, seul l'emploi fréquent et à peu près exclusif pourra dénoncer sa préoccupation. « Tout ce que l'on peut dire, c'est que, dans les premières lettres pontificales qui nous soient parvenues en latin, le nombre des terminaisons *libres* dépasse notablement celui des terminaisons *rythmiques*. A peine peut-on citer, vers le milieu du IVe siècle, une épître de Libère, dont le texte présente d'assez nombreux exemples de *cursus velox, planus* ou *tardus* : c'est la lettre adressée par le pape, en 355, aux évêques exilés de Verceil, de Milan et de Cagliari [1]. »

On peut, on doit même remonter plus haut. S'il est vrai qu'Arnobe et Tertullien semblent, en quelques passages, employer intentionnellement le *cursus*, il est plus certain encore que saint Cyprien nous en offre le premier exemple de l'emploi régulier [2].

L'usage du *cursus* est visible dans plusieurs de ses écrits, notamment dans le *De lapsis* et dans l'*Epistula ad Donatum*. Voici les cadences finales du premier alinéa de l'*ad Donatum* [3] :

t(ardus), p(lanus), v(elox).

1. *Donātĕ chārīssīmĕ*, t.
2. *Promisīssĕ mē mĕmĭnī*, t.
3. *Prōrsŭs* (?) *hŏc tĕmpŭs* (*est*), p.
4. *Indulgēntē vĭndĕmĭā*, t.
5. *Indŭcĭŭs sŏrtĭātŭr*, v.
6. *Amoēnā cōnsēntĭt*, p.
7. *Pĕctŏrĭs ĕrŭdĭrĕ*, v.
8. *Profānŭs ĭmpĕdĭāt*, t.
9. *Strepēntĭs ŏbtūndāt*, p.
10. *Petāmŭs hānc sēdēm*, p.
11. *Vicīnā sĕcrĕtā*, p.
12. *Bājŭlās rĕpānt* (?).
13. *Tĕctā fĕcĕrūnt*, p.
14. *In āurēs dāmŭs.*
15. *Ocŭlōs ămŏenămŭs*, v.
16. *Pāscĭt ŏbtūtŭs*, p.
17. *Cūrā sĕrmōnĭs* (*est*), p.
18. *Visiōnĭs ĭllĕcĕbrĭs*, t.
19. *Tŭŭs fixŭs ĕst.*
20. *Tōtŭs ăăĭtŏr* (*es*), p.
21. *Amŏrĕ quŏ dĭlĭgĭs*, t.

Sur ces vingt et une cadences, quinze (n. 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 15, 16, 18, 21) sont absolument régulières et conformes aux trois types principaux du *cursus* métrique [4]; le n. 12 est d'un type rare, le 14 est un *dochmius* [5], peut-être aussi le n. 19. En tous cas, ces trois dernières formes ne sont que des cadences d'incises et non des cadences terminales. D'après cet ensemble, on ne peut douter que saint Cyprien voulût s'assujettir aux règles du rythme, voire de la métrique, dans cet alinéa. L'examen du reste de l'épître aboutirait à la même conclusion [6].

Le *cursus* est fréquent dans Arnobe, *Adversus gentes*, tandis qu'il semble étranger à Minucius Félix et presque autant à Lactance. Il paraît souvent dans saint Hilaire de Poitiers, bien qu'on ne l'y rencontre pas dans la lettre à sa fille. Également dans saint Zénon de Vérone († 380) [7], dans saint Ambroise de Milan († 397), notamment dans son commentaire sur l'évangile de saint Luc. A cette époque, il devient de règle dans la chancellerie pontificale, sous les pontificats de saint Sirice (384-398) et de saint Anastase Ier (398-401), le rythme de la fin des phrases est généralement bien observé. On remarque plus de négligence durant le règne d'Innocent Ier (402-417). Il est rare dans saint Augustin dont telle lettre pourtant est rigoureusement assujettie aux règles de la prose rythmée [8]. « Pendant cette première période, l'observation constante du *cursus* est exceptionnelle. Plusieurs écrivains paraissent l'ignorer absolument; ceux mêmes qui cherchent ces chutes cadencées semblent craindre de leur sacrifier l'expression nette et brève de la pensée et des sentiments. Déjà pourtant le rythme semble être chez eux la loi des développements, des amplifications oratoires; aussi revient-il avec insistance dans leurs morceaux étudiés [9]. »

Novatien a pris place, lui aussi, parmi les représentants de la prose rythmée, et le symbole apostolique lui-même [10] :

1. Credo | īn Dĕūm || pātrēm ŏmnĭpo | tēntĕm
2. Et in Chris | tūm Jēsūm | fīlĭ | ūm eĭus || ūnĭcūm | dŏmĭnūm | nōstrūm.
3. qui natus est de | spīrĭtū || sāncto et vīr | gĭnĕ Mă | rĭă
4. qui sub Pontio Pi | lātō crūcĭ || fīxŭs ēst | ēt sĕ | pūltŭs
5. tertia di | ē rĕsūr || rēxĭt ā | mōrtŭĭs
6. as || cēndĭt īn | cōelŏs
7. sedet ad || dēxtĕrām | pātrĭs
8. ūndĕ vēn | tūrŭs ēst | jūdĭ | cārĕ || vīvŏs ēt | mōrtŭŏs
9. Et in || Spīrĭtūm | sāncto
10. || sāncto ēcc | lēsĭām
11. re | mīssĭō || nēm pēccā | tōrūm
12. car || nīs rĕsūr | rēctĭ | ōnĕm.

A l'époque suivante, nous retrouvons le *cursus* en usage chez saint Paulin de Nole († 431) [11] et chez son ami Nicétas de Remesiana, en Dacie [12], dans les

[1] N. Valois, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1881, t. XLII, p. 259. — [2] L. Couture, *Le « Cursus » ou rythme prosaïque, dans la liturgie et la littérature de l'Église latine du IIIe siècle à la Renaissance*, dans *Revue des quest. hist.*, 1892, t. LI, p. 257. — [3] *P. L.*, t. IV, col. 193; c'est l'édition de dom Maran. Le texte des œuvres de saint Cyprien fut édité en 1868-1871 par Hartel, pour le compte de l'Académie de Vienne, et fut déclaré impeccable; depuis, le vent a tourné et on s'est aperçu que le ms. *Veronensis*, pris pour base de l'édition de Latinius en 1563, valait mieux que ceux acceptés par Hartel. Cf. G. Mercati, *Di alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano*, Roma, 1899. Ce n'est pas la seule mésaventure de ces éditions célébrées à grand fracas et après lesquelles il n'était plus permis de citer celles des mauristes et la *Patrologie*, insuffisamment enguirlandées d'inutiles variantes. — [4] *Cursus planus* : un molosse précédé d'un trochée, 3, 6, 9, 10, 11, 13, 16, 17, 20; *cursus tardus* : un péon ou un ionique majeur précédé d'un trochée, 1, 2, 4, 8, 18, 21; *cursus velox* : tétrasyllabe accentué sur la pénultième, précédé d'un trisyllabe proparoxyton accentué sur l'antépénultième, 5, 7, 15. — [5] Un ïambe final (*damus*) précédé d'un bacchius (*in aures*). — [6] En établissant ce résultat, L. Couture provoqua l'étude sur la prose de Symmaque. Cf. de Jonge, *Les clausules métriques dans S. Cyprien*, 1905, p. 10; De Santi, *Il cursus*, croit trouver l'emploi du *cursus* dans *De mortalitate*, c. XXVI. — [7] S. Zénon, *Tractatus*, *P. L.*, t. XI, col. 244 sq. — [8] Voir la lettre CXXII, de la 2e classe, édit. des bénédictins, *P. L.*, t. XXXIII, col. 470-472. — [9] L. Couture, dans *Rev. des quest. hist.*, 1892, p. 258. — [10] H. Jordan, *Rythmische Prosa in der altchristlichen lateinischen Literatur. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte*, in-8°, Leipzig, 1905 ; *Rythmische Prosatexte aus der ältesten Christenheit (das apostolische Symbol, Novatian de Trinitate I und Novatianpredigt I) für Seminarübungen, mit Angabe der Rhythmen*, in-8°, Leipzig, 1905. — [11] *P. L.*, t. LXI, col. 237 sq. — [12] *De psalmodiæ bono*, édité par Burn, *An introduction to the Creeds and to the Te Deum*, in-8°, London, 1899, p. 264.

lettres de saint Jérôme, dans les traités de saint Victrice de Rouen († vers 409) [1]. Cette loi se révèle surtout dans le genre parénétique. La plupart des sermons de saint Gaudentius de Brescia († 420) sont déjà rythmés avec un soin minutieux. Voici le début du sermon XVIIe consacré aux Quarante Martyrs [2] :

Milites erant isti in partibus Arméniæ constitúti (v.) — floréntes ætátibus (t.) — *corporum* proceritáte sublimes (p.) — *experientia* belligerándi laudábiles (t.) — *stipendiis militaribus virtutum suarum* mérito honoráti (v.) — *et, quod hæc omnia* supergréditur, christiáni (v.) — *atque ad omnem probitatem morum bono venerandæ* religiónis ornáti (p.) — *et spiritualibus armis doctrinæ* cæléstis instrúcti (p.) — *Statim denique ubi tuba* persecutiónis increpúit (t.) — *fortissimos Christi milites amor fidei* præcinxit ad béllum (p.)...

Le même fait se retrouve dans la plupart des sermons et homélies de saint Léon le Grand, de saint Césaire d'Arles, de saint Pierre Chrysologue, de saint Valérien, de saint Maxime de Turin [3]. Il se retrouve aussi dans les ouvrages didactiques, témoin le *De vita contemplativa* de l'Africain Julius Pomerius qui condamne le beau style ou style recherché et cadencé à plaisir [4] :

Ea mihi visa est compositio sátis ornáta (p.) — *quæ conceptiones animi cum necessaria quadam* perspicuitáte proférret (p.) — *non quæ illecebris* aúrium deserviret (v.) — *Ea est enim, ni fallor,* judicáta latinitas (t.) — *quæ breviter et aperte... res* intelligéndas enúnciat (t.) — *non quæ vernantis eloquii venustate atque* amœnitáte luxúriat (t.) — *Et prudentis viris non placent* phaleráta, sed fórtia (t.) : *quando non res pro verbis, sed pro rebus enuntiandis* vérba-sunt institúta.

Avec saint Césaire nous voici au VIe siècle (470-542) et il n'est pas moins soucieux du *cursus* que son contemporain et compatriote saint Avit († 526) [5]. L'observation du rythme n'est pas moins rigoureuse dans quelques écrits de Cassiodore, notamment dans ses commentaires sur l'Écriture sainte [6]; s'il n'a pas voulu se soumettre au même esclavage dans son traité philosophique *De anima*, il a tenu à rédiger en prose rythmée la longue prière qui le termine.

A partir de saint Grégoire le Grand, le rythme semble s'exiler pour quatre siècles de la prose littéraire [7]. En Gaule, Grégoire de Tours († 593) ne s'astreint plus aux clausules cadencées, bien qu'on en rencontre quelques-unes sous sa plume. Sans doute, on trouverait aisément chez les écrivains de cette époque des pages où les phrases tombent avec des finales conformes au *cursus*. Cela donne l'illusion de passages intentionnellement mesurés. Seulement, dit M. Vacandard, ce sont des coïncidences heureuses dans lesquelles l'oreille des écrivains joue un certain rôle, mais où l'observation réfléchie des règles n'entre pour rien. Voici donc notre cadre chronologique nettement délimité. Quant au cadre littéraire, il comprend de préférence les documents liturgiques, sans exclusion des autres.

II. Application. — Comme la langue latine est régie à la fois par les lois de la quantité et par celles de l'accent, c'est de la combinaison de ces deux éléments qu'est sorti le *cursus;* nous allons chercher à le vérifier dans les plus anciens formulaires liturgiques, presque tous observateurs rigoureux du rythme prosaïque : *Sacramentaire léonien* [8]; *Missale gothico-gallicum, Missale Francorum* et *Missale gallicanum* de Mabillon [9]; *Sacramentaire gélasien* [10]; *Liber sacramentorum* mis au compte de saint Grégoire [11] nous feront trouver les chutes finales et habituellement les repos intermédiaires des collectes gouvernées par les lois du *cursus*. On peut leur associer le missel mozarabe [12] et les messes de Mone [13], y compris celle rédigée en hexamètres.

Le plus grand nombre des exemples que nous y pourrons relever se classera sous l'une ou l'autre de ces trois cadences : *cursus planus, cursus tardus, cursus velox*. Ces trois *cursus*, ces trois cadences finales se trouvent l'une après l'autre dans l'oraison de l'*Angelus* que tous les fidèles savent de mémoire [14] :

1° *Gratiam tuam, quæsumus, Domine, mentibus* nóstris infúnde,

2° *ut qui, angelo nuntiante, Christi, filii tui* incarnatiónem cognóvimus,

3° *per passionem ejus et crucem ad resurrectionis* glóriam perducámur.

Nóstris infúnde, c'est le *cursus planus; incarnatiónem cognóvimus*, c'est le *cursus tardus;* — *glóriam perducámur*, c'est le *cursus velox*. Expliquons ces lois.

Le *cursus planus* consistait à placer le repos après un mot de trois syllabes, accentué sur la pénultième, en ayant soin que le mot précédent eût aussi l'accent sur l'avant-dernière : *nóstris infúnde*.

Le *cursus tardus* finissait par un mot de quatre syllabes, avant-dernière brève; mais il fallait alors que le mot précédent eût l'avant-dernière accentuée : *incarnatiónem cognóvimus*.

Le *cursus velox*, le plus solennel des trois, consistait à finir par un mot de quatre syllabes accentué sur l'avant-dernière, précédé d'un mot de trois syllabes ou davantage, accentué sur l'antépénultième : *glóriam perducámur*.

L'accent et le mètre exerçaient concurremment leurs influences sur les cadences de la phrase latine. L'accent est l'indispensable liaison qui coordonne les syllabes juxtaposées, c'est le mouvement qui s'empare de l'inertie. Tout mot latin ayant par lui-même un sens distinct possède donc une syllabe accentuée. Les monosyllabes recoivent l'accent, sauf exceptions; les dissyllabes sont toujours accentués sur la première, qu'elle soit brève ou longue; dans les trisyllabes ou plus, l'inflexion de la voix se marque sur la pénultième ou sur l'antépénultième selon que la pénultième est longue ou brève; dans les mots de quatre syllabes ou tétrasyllabes accentués sur la pénultième, la première syllabe reçut un accent secondaire. On en vint très vite à assimiler les syllabes qui ont l'accent secondaire à celles qui ont l'accent principal; c'était, il est vrai, l'abandon d'une règle absolue posée par Cicéron et par Quintilien que, dans un mot, il ne peut y avoir plus d'une syllabe accentuée, mais les prosateurs du IVe et du Ve siècle avaient bien d'autres soucis que celui d'obéir aux préceptes de Cicéron et de Quintilien. Ce fut de leur temps et avec leur complicité que l'ancienne prosodie disparut

[1] *De laude sanctorum, P. L.*, t. XX, col. 443; cf. E. Vacandard, *Le cursus*, dans *Revue des questions historiques*, 1905, t. LXXVIII, p. 63-65. — [2] *P. L.*, t. XX, col. 966. — [3] Bien entendu, remarque L. Couture, il faut toujours réserver les citations plus ou moins textuelles et aussi certaines formules expressives qui ne se seraient pas pliées sans dommage à la cadence du *cursus*. Qui s'étonnera de trouver, dans une page d'ailleurs bien rythmée d'une homélie de saint Valérien, cet apophtegme dépourvu de rythme : *Omnia sub metu disciplinæ vitia jacent? P. L.*, t. LIX, col. 693. — [4] *P. L.*, t. LIX, col. 520. — [5] U. Chevalier, *Œuvres complètes de saint Avit*, in-8°, Lyon, 1890, p. 117. — [6] L. Couture dit que c'est la lecture des *Complexiones in epistolas Pauli*, éditées par Maffei, qui attira son attention sur le retour du *cursus* à la fin de chaque membre de phrase. — [7] On en trouverait quelques vestiges dans tel ou tel auteur du VIIIe ou du IXe siècle, mais ce n'est qu'au XIe qu'il revit dans la littérature comme à la chancellerie pontificale. — [8] *P. L.*, t. LV. — [9] *P. L.*, t. LXXII. — [10] *P. L.*, t. LXXIV. — [11] *P. L.*, t. LXXVIII. — [12] *P. L.*, t. LXXXV. — [13] *P. L.*, t. CXXXVIII. — [14] L. Couture, *Le Cursus*, etc., dans *Revue des questions historiques*, 1892, p. 254.

à peu près complètement de la prononciation ordinaire, pour faire place au principe de l'accentuation. Cette transformation se fit d'une manière progressive et presque insensible, peut-être (au moins dans les premières phases du changement) à l'insu des auteurs. Il serait difficile de marquer les lois d'une telle évolution. « Disons seulement que la prononciation *accentuée* et rythmique des cadences mesurées fut, ce nous semble, la première voie irrégulière par laquelle s'infiltra le pouvoir de l'accent. Les cadences étaient encore soumises au mètre, que déjà pratiquement l'accent les dominait et leur donnait une forme rythmique. En parlant, au lieu de mesurer les syllabes d'après la quantité, on appuyait sur les accents : au lieu de prononcer *cōrdĕ cūrrāmŭs* en neuf temps, on disait *córde currámus* en cinq temps, dont deux forts et accentués. C'est ainsi que l'accent vainquit la quantité, mais ne parvint pas à la bannir; il se l'assujettit et se la subordonna [1]. »

Les preuves de cette évolution du langage abondent chez les prosateurs chrétiens les plus élégants, tels que saint Léon le Grand ou saint Maxime de Turin. Dans le sacramentaire léonien, sur *mille trente* cadences, on signale *trois cent soixante-dix-huit* finales du type molossique : *cōrdă cūrrāmŭs; deux cent quarante-deux* du type péonique : *sōrtĕ pārtĭcĭpēs*; *vingt-six* du type ionique mineur : *nōstrā cŭmŭlentur; quatre-vingt-quinze* du type ionique majeur : *lārgă prōtectĭŏ*. Ces *neuf cent vingt-quatre* clausules sont rigoureusement métriques [2]. Mais les finales des types suivants :

căpĕrĕ vălĕāmŭs,	au nombre de	3
mūnĕrĕ rĕlĕvātĭ,	»	14
prĕcĭbŭs fŏvĕāmŭr,	»	3
prāebĕānt căvĕāmŭs,	»	2
rĕddĭtŭr ĕxōrāntes,	»	10
sērvĭāt lĭbĕrtātĕ,	»	10
mĕrĭtă sŭffrăgāntŭr,	»	3
vĕntām pĕccātōrūm,	»	7
cōnfĕrāt crĕātūrām,	»	13
fŭcĭās săcĕrdōtēm,	»	7
dīrĭgĕ vŏlūntātēs,	»	4
mĕrĭtă rĕcēnsēmŭs.	»	3

en tout *quatre-vingt-cinq* autres clausules, rentrent aussi dans la classe des finales dichoraïques, si on les traite au point de vue de l'accent et du rythme. Elles ont, comme les dichorées, l'accent principal sur la pénultième et l'accent secondaire sur la première syllabe. On voit que, par rapport aux cadences métriques, les cadences rythmiques sont dans la proportion de *un à onze*. Évidemment, les auteurs du sacramentaire léonien [3] étaient toujours sous la dépendance des règles de la prose métrique.

Sur les *quinze* clausules qui restent des *mille trente*, il en est encore *six* qui furent mises plus tard sur le même pied que les cadences du type ionique mineur, sous le nom de trispondaïques : *dōnă sĕntĭāmŭs* (qui est plutôt un trichoraïque) et *redemptiōnĭs ĕxĕrcĕtŭr*. Nous parlerons plus loin des *neuf* autres.

Si nous réduisons les appellations prosodiques au langage des *dictatores* du moyen âge qui a prévalu, nous dirons donc que les cadences métriques du type molossique :

cōrdĕ cūrrāmŭs
ĕssĕ cōnsōrtĕs

appartiennent au *cursus planus* qui se marque ainsi :

córde currámus
ésse consórtes

Les cadences métriques du type péonique ou ionique majeur :

sōrtĕ pārtĭcĭpēs
lārgă prōtēctĭŏ

forment un *cursus tardus* ainsi accentué :

sórte participes
lárga protéctio

Les cadences métriques d'un tétrasyllabe précédé d'un proparoxyton forment un *cursus velox :*

múnere congregántur
cápere valeámus

Les cadences métriques du type trispondaïque ou ionique mineur :

nóstra cumuléntur,
redemptiónis exercétur.

« On remarquera que, si l'accent domine toutes ces cadences, la quantité y est presque toujours respectée. Dans le *cursus planus, le cursus tardus* et le *cursus trispondaïque*, la première cadence est régulièrement formée par un trochée. C'est la caractéristique de la période primitive.

« Les *dictatores* du moyen âge furent moins scrupuleux. Ils remplacèrent volontiers le trochée par n'importe quel dissyllabe : un spondée (*vūltŭs*), un pyrrhique (*pĕdĕ*), un ïambe (*dĭēs*), parce que, la première syllabe étant accentuée et la seconde atone, le mot sonnait dans tous les cas comme un trochée. Un exemple fera mieux comprendre la portée de cette observation. Prenons l'oraison de prime : *Domine Deus omnipotens, qui ad principium huius dici*, etc. On peut y noter les cadences suivantes :

pervenire fecisti
sálva virtúte
declinémus peccátum
procédant elóquia
cogitatiónes et ópera

« Les trois premières clausules appartiennent, par l'accent et le rythme, au *cursus planus;* les deux dernières au *cursus tardus*. Cependant l'on peut dire que cette oraison ne remonte pas à l'époque de saint Léon, ni même à celle du sacramentaire léonien. La première cadence seule, du type molossique, forme un bon *cursus planus;* les quatre autres n'ont pas le trochée qui caractérise soit le *planus*, soit le *tardus* de cette période [4]. »

Nous avons choisi de préférence un texte liturgique, mais nous aurions pu lui préférer celui qui, parmi tous les auteurs chrétiens, semble avoir excellé dans ces cadences, le pape Léon le Grand († 461), dont il est possible que l'on ait fait dans quelques cénacles le patron de cette prose rythmée; nous aurions un écho de cette popularité dans l'expression de la notice citée du pape Gélase qui parle d'un *leoninus cursus*.

III. Exemples. — « Il est impossible de dater un monument littéraire à l'aide du *cursus* seul [5] » et ce principe doit être rappelé avant d'entreprendre une série de citations dont on pourrait induire à tort qu'elles fournissent, d'après ce que nous avons vu précédemment, une limite et un terme chronologiques infranchissables pour la composition de documents qu'on est assez disposé à tirailler sur une période parfois considérable. Cette réserve faite, nous allons énumérer quelques compositions dans lesquelles on peut observer l'emploi régulier du *cursus* [6].

1° *Oraisons.* — Voici, par exemple, celle du IVe dimanche après l'Épiphanie :

[1] W. Meyer, dans *Gottingische gelehrte Anzeigen*, janvier 1893, p. 20; A. Mocquereau, *Paléographie musicale*, t. IV, p. 30-31; E. Vacandard, *Le Cursus*, dans *Rev. des quest. hist.*, 1905, t. LXXVIII, p. 69. — [2] Mocquereau, *op. cit.*, p. 36-38. — [3] Ceci soit dit sans préjuger du mode de composition de ce recueil encore énigmatique. — [4] E. Vacandard, *op. cit.*, p. 73. — [5] C. de Lasteyrie, *L'abbaye de Saint-Martial*, 1901, cf. p. 4, 8-10, 28. — [6] Puisqu'il s'agit d'un choix d'exemples, il les faut décisifs et je ne vois pas de raison d'en chercher d'autres que ceux qui ont été très habilement groupés par M. E. Vacandard dont je transcris ici la démonstration. *Op. cit.*, p. 38 sq.

Deus, qui nos in tantis periculis constitutos pro humana scis fragilitate non pōssĕ sūbsīstĕrĕ (t.), *da nobis salutem* mĕntīs ĕt cōrpŏrīs (t.) *ut ea quæ pro peccatis nostris patimur te* adjuvāntĕ vĭncāmūs (p.).

On ne trouve pas dans toutes les oraisons la même richesse de cadences régulières. L'oraison du IIIe dimanche après l'Épiphanie, par exemple, n'en contient qu'une seule. Les oraisons à deux cadences sont assez nombreuses. Nous reproduisons celle de la *feria quarta* des quatre-temps de la Pentecôte, parce que la construction de la finale fait voir d'une façon indéniable l'intention du rédacteur :

Mentes nostras, quæsumus, Domine, Paraclitus qui a te pro | cēdit īllūmĭnĕt (t.) *et inducat in omnem, sicut tuus promisit* Fĭlĭūs, vērĭtātēm (v.).

Parmi les oraisons à trois cadences métriques, nous citerons encore celle du XXIe dimanche après la Pentecôte, qui joint au nombre la variété; elle présente justement les trois formes principales du *cursus* :

Familiam tuam, quæsumus, Domine, continua pie | tātĕ cūstōdī (p.) : *ut a cunctis adversitatibus, te prote* | gentĕ, sīt lĭbĕrā (t.) *et in bonis actibus tuo* nōmĭnī sīt dēvōtā (v.).

L'oraison du VIIe dimanche après la Pentecôte est plus riche encore; non seulement elle offre les trois principaux types du *cursus* appliqués à ses trois membres, mais encore elle glisse dans une phrase incidente un *tardus*, qui élève à quatre le nombre de ses cadences rythmiques :

Deus, cujus providentia in sui dispositi | ōnĕ nōn fāllĭtūr (t.), *te* sūpplĭcēs ēxōrāmūs (v.); *ut noxia* cūnctā sūbmŏvĕās (t.) *et omnia nobis profu* | tūrā cōncēdās (p.)

Le trispondaïque du type *ēssĕ vĭdĕātūr*, beaucoup plus rare que les autres formes du *cursus*, se rencontre notamment au temps pascal. On peut signaler sa présence dans le corps de l'oraison du jour de Pâques : *Mōrtĕ rĕsĕrāstī*, et dans les finales des oraisons de la *feria tertia*, de la *feria quarta* et du samedi de l'octave. Nous citons l'oraison de la *feria quarta* dans laquelle il suffisait de transposer les mots *gaudia æterna* pour obtenir un *cursus velox* au lieu d'un trispondaïque.

Deus, qui nos Resurrectionis dominicæ annua solemnitātĕ lætĭfĭcas (t.), concēdĕ prōpĭtĭūs (t.) *ut per temporalia* fēstā quæ ăgĭmūs (t.) *pervenire ad gaudia* ætērnā mĕrĕāmūr (trispond.).

L'oraison de la troisième messe de Noël échappe totalement aux combinaisons ordinaires du *cursus* :

Concede, quæsumus, omnipotens Deus, ut nos Unigeniti tui nova per carnem Nativitas liberet, quos sub peccati jugo vetusta sērvĭtūs tēnĕt.

Faut-il en conclure qu'elle a été composée en un temps où le *cursus* était tombé en désuétude ? Elle est tirée de la vigile de Noël au gélasien, qui contient une série d'oraisons de rechange [1]. Et, chose remarquable, des nombreuses oraisons de l'office de Noël qu'offre ce sacramentaire, c'est la seule qui ne soit pas conforme au *cursus*. Dans l'intention de l'auteur, la finale *sērvĭtūs tēnĕt* se ramènerait-elle, en raison de l'accent du dernier mot, à la cadence *crīmĭnīs cāusā*, qu'autorise Quintilien et que l'on retrouve dans le léonien ? Cela n'est pas invraisemblable. Ce qui est sûr, c'est que le sacramentaire léonien, qui est antérieur au gélasien et qui donne pour la fête de Noël sept groupes d'oraisons, n'en renferme pas une seule qui ne soit rigoureusement assujettie aux règles du *cursus* métrique [2]. Même dans le gélasien, le type *sērvĭtūs tēnĕt* demeure tout à fait exceptionnel. Sur *quinze cent vingt* cadences métriques, dom A. Mocquereau ne l'a rencontré que *cinq* fois [3]. Il faut sans doute y voir un signe du triomphe de l'accent sur la quantité et un indice de la transition du *cursus* métrique au *cursus* rythmique.

Pour se faire une idée du scrupule avec lequel les liturgistes romains du IVe, du Ve et du VIe siècle s'astreignaient aux règles du *cursus*, il suffit d'opérer le dépouillement des finales contenues soit dans le léonien, soit dans le gélasien. Dans le léonien, antérieur au VIIe siècle, on a relevé, nous l'avons vu, environ 1 030 clausules, tant des oraisons que des préfaces. Or, sur ce nombre, il y en a tout juste *neuf* qui ne sont pas conformes aux quatre types du *cursus* que nous avons examinés, et sur ces *neuf* la plupart rentreraient dans les règles du *cursus* formulées au XIIe siècle. Trois sont du type suivant : *digni reddámur* (p.), trois sous la forme *dignos efficiant* (t.) et trois ont un faux air de *cursus velox : digni sunt relaxéntur*. C'est assez dire que ces exceptions forment une quantité négligeable. Les six premières sont d'ailleurs à remarquer. Ces types d'abord exceptionnels, accentués comme les types réguliers, sont devenus réguliers à leur tour lorsque l'accent eut définitivement triomphé de la quantité. Le moyen âge les emploie couramment, ce sont en quelque sorte des formes de transition.

2° *Préfaces.* — A l'origine, les préfaces étaient pour une bonne part improvisées par le célébrant. « Le sacramentaire léonien donne lieu de croire que l'improvisation ou du moins l'intercalation de phrases préparées par l'officiant lui-même était encore pratiquée au VIe siècle [4]. » Aussi ne faut-il pas s'étonner que les recueils liturgiques aient contenu de nombreuses préfaces de rechange. Certains manuscrits les comptent par centaines. Mais, à Rome, on sut vite se borner. Dans le sacramentaire d'Hadrien, la préface ne comporte qu'un petit nombre de variantes pour les principales fêtes.

Ces préfaces, durant la bonne époque, se conformèrent aux règles du *cursus* métrique. Nulle n'est plus typique à cet égard que la préface des apôtres :

Vere dignum... Te Domine sūp | plĭcĭtĕr ēxōrārĕ (v.) *ut gregem tuum, Pastor æ* | tērnĕ, nōn dēsĕrās (t.), *sed per beatos apostolos tuos continua protecti* | ōnĕ cūstōdĭās (t.), *ut iisdem rec* | tōrĭbūs gūbērnētūr (v.) *quos operis tui vicarios eidem contulisti præ* | ēssĕ pāstōrēs (p.). *Et ideo cum angelis et archangelis, cum thronis et dominationibus, cumque omni militia cæ*lēstīs ēxērcĭtūs (t.), *hymnum gloriæ tuæ canimus sine* fīnĕ dīcēntēs (p.).

3° *Canon.* — Les oraisons et la préface étaient modulées à haute voix, le canon récité à voix basse. De là peut-être une différence dans les procédés de composition de ces différentes parties de la prière liturgique. Le canon remonte à la même époque que nos meilleures oraisons et nos plus belles préfaces, sinon plus haut encore. L'*anaphora* romaine a des attestations d'une antiquité très grande. La formule dont on se sert maintenant existait déjà, mot pour mot, au commencement du VIIIe siècle. C'est saint Grégoire qui la retoucha le dernier; l'auteur du *Liber pontificalis*, au commencement du VIe siècle, parle du canon comme d'une formule fixe et de teneur connue; il suppose même qu'elle existait depuis longtemps, car il raconte que saint Léon le Grand (440-461) y ajouta quelques mots : *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam*. Mais on peut remonter plus haut et constater sûrement que l'oraison *Supra quæ propitio*, à laquelle saint Léon ajouta ces quatre mots, existait déjà au temps du pape Damase.

Les prières du canon échappent en grande partie aux combinaisons du *cursus*. La finale du *Commu-*

[1] *P. L.*, t. LXXIV, col. 1057. — [2] *P. L.*, t. LV, col. 146 sq. On peut y signaler seulement un mauvais *tardus*, *ipsa potentiæ*, col. 150. — [3] *Paléographie musicale*, t. IV, p. 39. — [4] Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e édit., p. 171.

nicantes est pourtant d'une belle cadence régulière : *Quorum meritis precibūsquē cōncēdās* (p.), *ut in omnibus protectionis tuæ muniāmūr aūxīlīō* (t.).

Le *Hanc igitur* mérite aussi d'être mentionné au même titre : *Hanc igitur oblationem servitutis nostræ sed et cunctæ familiæ tuæ quæsumus, Domine, ut placatus* cātūs ăccīpīās (t.) *diesque nostros in tua pācē* dīspōnās (p.) *atque ab æterna damnati* | ōnē nōs ĕrīpī (t.) *et in electorum tuorum jubeas* grēgē nūmĕrārī (trisp.). Ces cadences sont nombreuses, ont-elles été voulues ? Cela n'est guère probable. La dernière, le trispondaïque, n'est pas d'une bonne marque, à cause du pyrrhique qui tient lieu de trochée dans le premier mot. Des quatre autres, qui sont régulières, trois sont l'œuvre de saint Grégoire le Grand qui compléta la prière à partir de *diesque nostros*. Or, on sait que saint Grégoire le Grand n'applique plus dans ses ouvrages les règles du *cursus*. Il y a donc tout lieu de penser que les cadences du canon qui répondent au *cursus* sont tout simplement l'effet de coïncidences heureuses.

Selon toute vraisemblance, ces coïncidences sont le résultat de l'habitude contractée par les liturgistes dans la composition des oraisons. Remarquons que le *Supplices te rogamus* s'achève par un *cursus velox : grātīā rĕplēāmūr*, aussi bien que le *Memento* des défunts : *indūlgēās dēprĕcāmur*. Le *Nobis quoque* contient pareillement, au milieu et à la fin de sa formule, deux cadences du type *planus* dans les mots *donārē dīgnĕrīs* et *largītŏr ādmittē*. De telles clausules dénotent une oreille exercée.

Quant aux trois oraisons qui précèdent la communion, les anciens livres romains ne les contiennent pas. L'époque à laquelle elles furent introduites dans la liturgie n'était pas très exigeante en matière de cadences métriques ou rythmiques. La finale de la première est régulière : *Coadunārē dīgnĕrīs* (p.); la seconde se termine par un mauvais *cursus planus* : *separārī pĕrmittās*, et la troisième ne rentre pas dans les formes usitées : *medēlām pĕrcīpīēndām*.

4° *Ablutions*. — Voir *Dictionn.*, t. I, col. 109.

5° *Leçons*. — Les traducteurs de l'Écriture, plus soucieux d'exactitude que de correction, ne se sont guère préoccupés d'observer la règle du *cursus* à la fin des phrases. Mais toutes les leçons n'étaient pas empruntées à l'Écriture, les Pères ont fourni un large appoint à la composition de l'office divin et leurs homélies, notamment celles de saint Léon le Grand, présentent, nous l'avons dit, une observation attentive des lois du *cursus*. En voici un dernier exemple tiré de la première leçon du second nocturne du IVe dimanche de l'Avent :

Si fideliter, dilectissimi, atque sapienter creationis nostræ intelli | gāmūs ĕxōrdīūm (t.), *inveniemus hominem ideo ad imaginem Dei conditum, ut imitator sui* ēssĕt āuctōrīs (p.) *et hanc esse naturalem nostri* gĕnĕrīs dīgnĭtātēm (v.) *si in nobis, quasi in quodam speculo divinæ benignitatis* fōrmā rēsplēndēāt (t.), *ad quam quotidie nos utique reparat* grātīā Sālvātōrīs (v.), *dum quod cecidit in Adom primo, e* | rīgītūr īn sĕcūndō (v.).

IV. Bibliographie. — Bainvel, *La métrique et la prose rythmique, à propos d'un ouvrage récent*, dans *Études religieuses*, mai 1893. — L. Bayard, *Le latin de saint Cyprien*, in-8°, Paris, 1902, p. 298-305. — C.-F. Bellet, *L'ancienne Vie de saint Martial et la prose rythmée*, in-8°, Paris, 1897, extrait de l'*Université catholique*, mars 1897; *Le Cursus et la critique des textes hagiographiques*, dans même revue, 1898, t. XXVIII, p. 337-360, 553-580; *L'âge de la Vie de saint Martial*, dans *Revue des questions historiques*, juillet 1900; *La prose rythmée et la critique hagiographique. Nouvelle réponse aux bollandistes suivie du texte de l'ancienne Vie de saint Martial*, in-8°, Paris, 1899. — H. Bornecque, *Les clausules métriques dans Minucius Felix*, dans *Musée belge*, 1903, p. 217-265. — J. Candel, *De clausulis a Sedulio in eis libris qui inscribuntur Paschale opus adhibitis*, in-8°, Tolosæ, 1904. — F. di Capua, *Il cursus e le clausule metriche da osservarsi nella reforma e nella compilazione degli oremus e delle prose liturgiche*, dans *La Scuola cattolica*, 1912, IVe série, t. XXIV, p. 544-568. — L. Couture, *Le Cursus ou rythme prosaïque dans la liturgie et dans la littérature de l'Église latine du IIIe siècle à la Renaissance*, dans *Compte rendu du Congrès international des catholiques*, 5e section, *Sciences historiques*, Paris, 1891, p. 103-109; réimprimé dans *Revue des questions historiques*, 1892, t. LI, p. 253-261; cf. *Bull. de l'Institut catholique de Toulouse*, 1891, IIe série, t. III, p. 225-234; 1892, t. IV, p. 185-187. — Dabin, *Nos « Oremus », paroles et chant*, dans *Revue du chant grégorien*, Grenoble, 1895. — L. Duchesne, *Note sur l'origine du « Cursus » ou rythme prosaïque suivi dans la rédaction des bulles pontificales*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1889, t. L, p. 161-163. — P. Fournier, Recension du livre de L. Havet, *La prose métrique...*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1893, t. LIV, p. 510-512. — Gabrieli, *L'epistole di Cola di Rienzo e l'epistolografia medievale*, dans *Archivio della Reale Società romana di storia patria*, 1888, t. XI, p. 381-479. — Grospellier, *Le rythme des oraisons*, dans *Revue du chant grégorien*, Grenoble, 1907, 15 mars. — L. Havet, *La prose métrique de Symmaque et les origines du Cursus*, in-8°, Paris, 1892. — E. de Jonge, *Les théories récentes sur la prose métrique en latin*, dans *Musée belge*, 1902, t. VI, n. 2, 3; *Les clausules métriques de saint Cyprien*, dans même revue, 1902, t. VI, n. 4, et in-8°, Louvain, 1905, p. 129-136. — H. Jordan, *Rhythmische Prosa in der altchristlichen lateinischen Literatur. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte*, in-8°, Leipzig, 1905; *Rhythmische Prosatexte aus der ältesten Christenheit* (*das apost. Symbol. Novatian de Trinitate I und Novatians Predigt I*), in-8°, Leipzig, 1095. — Ch. de Lasteyrie, recension du livre de Ch. F. Bellet, *La prose rythmée...*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1899, t. LX, p. 644-645; *L'abbaye de Saint-Martial de Limoges. Étude historique, économique et archéologique précédée de recherches nouvelles sur la vie du saint*, in-8°, Paris, 1901, p. 4, 8-10, 28. — L. Laurand, *Le Cursus dans les hagiographes dominicains*, dans *Analecta bollandiana*, 1913, p. 274-277. — W. Legg, *Ratio de cursus qui fuerunt et auctores*, dans *Mélanges Ceriani*, p. 149-168. — P. Lejay, recension du livre de L. Havet, *La prose métrique...*, dans *Revue critique d'hist. et de littérature*, 6 mars 1893, p. 186-187. — K. Marbe, *Ueber den Rhythmus der Prosa*, in-8°, Giessen, 1901. — W. Meyer, *Die rythmische latinische Prosa und L. Havet; La prose métrique...*, dans *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1893, t. I, p. 1-23. — A. Mocquereau, *Le cursus et la psalmodie*, dans *Paléographie musicale* t. IV, p. 27 sq. — G. Paris, *Lettre à M. Léon Gautier, sur la versification latine rythmique*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1866, p. 581 sq. — J. Pothier, *Les mélodies grégoriennes d'après la tradition*, in-8°, Tournai, 1890. — H. Quentin, *La plus ancienne Vie de saint Seurin de Bordeaux*, dans *Mélanges Couture*, in-8°, Toulouse, 1902, p. 23-63. — A. de Santi, *Il Cursus nella storia letteraria e nella liturgia con particolare riguardo alla composizione delle preghiere liturgiche*, dans *Civiltà cattolica*, 1903, XVIIIe série, t. XI, p. 268-281, 562-572; t. XII, p. 38-52, 288-307. — D. Serruys, *Les procédés toniques d'Himérius et les origines du « cursus » byzantin*, dans *Philologie et linguistique. Mélanges L. Havet*, in-8°, Paris, 1909, p. 475-499. — Ch. de Smedt, *Le Cursus dans les documents hagiographiques*, dans *Anal. bollandiana*, 1897, t. XVI, p. 501-506; 1898, t. XVII, p. 387-392. — E. Vacandard, *Le Cursus. Son origine, son histoire, son emploi dans la liturgie*, dans *Revue des questions historiques*,

1905, t. LXXVIII, p. 59-102. — L. Valentin, *Saint Prosper d'Aquitaine*, in-8°, Paris, 1900, p. 865-888. — N. Valois, *Étude sur le rythme des bulles pontificales*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1881, t. XLII, p. 168-191, 257-272 ; *De arte scribendi epistolas apud Gallicos medii ævi scriptores rhetoresve*, in-8°, Parisiis, 1880.

H. Leclercq.

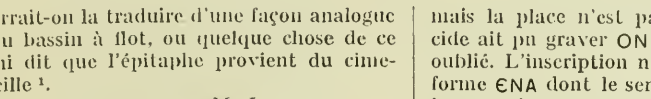
CURTIS. Voir Villa.

1. CUSTODES Arcæ. Voir Trésoriers.

2. CUSTODES Ecclesiæ. Voir Sacristains.

3. CUSTODES Martyrum. Voir Martyrarii.

CUSTOS CARINARUM. Nous ne connaissons qu'un seul chrétien ayant exercé cette profession :



peut-être pourrait-on la traduire d'une façon analogue à : gardien du bassin à flot, ou quelque chose de ce genre. Aringhi dit que l'épitaphe provient du cimetière de Priscille [1].

H. Leclercq.

CUTHBERT. Voir Durham.

CUVE-RELIQUAIRE. Le précieux monument conservé au musée de Brousse représente une catégorie distincte à laquelle ne saurait s'appliquer l'appellation de châsse, réservée à une sorte de boîtier en pierre, en bois ou en métal. Ici, le type diffère essentiellement de ceux que nous avons rencontrés et décrits. Voir *Dictionn.*, t. III, au mot Chasse. Le reliquaire de saint Trophime reproduit très exactement la forme d'une certaine classe de sarcophages très répandus dans toute l'Asie Mineure; les proportions seules sont modifiées, car la cuve se rapproche du carré et l'ensemble est plus haut que large; la cuve, sans aucun ornement, est comprise entre deux épaisses moulures à profil rectiligne; le bord de la cavité intérieure est doublé d'un petit bourrelet qui assure la stabilité du couvercle; celui-ci est en forme de toit à deux pentes, orné, aux angles, d'acrotères en quart de sphère et, aux extrémités de l'arête supérieure, d'acrotères en demi-sphère; comme dans les grands sarcophages, la face inférieure du rebord du couvercle est taillée en biseau, sauf au milieu où l'on a laissé un « témoin » qui en augmente l'assiette et protège l'arête du biseau quand on le dépose sur la cuve; le dessous du couvercle est légèrement recreusé; les faces latérales présentent un tympan ravalé, orné d'un petit médaillon circulaire — manquant à gauche et mutilé à droite; — tout le travail est exécuté avec beaucoup de soin; en plusieurs endroits, on voit encore les lignes incisées qui ont guidé le ciseau du marbrier, mais l'ensemble est lourd et sans élégance. L'inscription est gravée sur la cuve et sur le couvercle (fig. 3467).

Sur la cuve :

ΩΔΕ·ΕΝΑ·ΤΡΟ
ΦΙ·ΜΟΥ·ΤΟΥ·Μ
ΑΡ·ΤΥ·ΡΟC·ΟC·ΤΕ
·Α·

ὧδε ἔνα Τροφίμου τοῦ μάρτυρος ὀστέα.

Sur le couvercle :

ΤΙC·ΑΝ·ΔΕ·ΤΑΥ
ΤΑ·ΤΑ·ΟCΤΕΑ
ΕΚ·ΒΑ·ΛΗ·ΠΟ·ΤΕ
ΕCΤΑΙ·ΑΥΤΩ
ΠΡΡC·Τ////ΘΕΟ
Ν·

τίς ἂν δὲ ταῦτα τὰ ὀστέα ἐκβάλῃ ποτὲ ἔσται αὐτῷ πρὸς τ|ὸ(ν)| Θεόν.

« A l'avant-dernière ligne de l'inscription du couvercle, la pioche n'a épargné que le T de l'article τόν mais la place n'est pas suffisante pour que le lapicide ait pu graver ΟΝ; il est probable que le Ν a été oublié. L'inscription n'offre de difficultés que dans la forme ΕΝΑ dont le sens n'est pas douteux, mais que je ne sais pas expliquer; est-ce une simple erreur commise par le graveur, est-ce une forme locale de ἕνι ?

« Marbre blanc; les quatre faces sont également travaillées; quelques érosions récentes sur le couvercle, traces de coups de pioche; le couvercle était scellé à la cuve par deux crampons de fer de 0m07, qui ont dû être brisés au moment de la découverte, mais dont l'un a été conservé et replacé dans ses mortaises, comme on le voit dans la figure 3467; haut. totale, 0m25; de la cuve, 0m155; larg. à la moulure inférieure, 0m20; à la moulure supérieure, 0m195; à l'inscription, 0m165; épais. à la moulure inférieure, 0m195; à la moulure supérieure, 0m175; sur la cuve, 0m155; long. intérieure de la cuve, 0m135; largeur intérieure et profondeur, 0m11; les lettres de l'inscription sont gravées entre deux lignes incisées, distantes, sur la cuve, de 0m014, et sur le couvercle, de 0m012; mais la gravure n'est pas très régulière ni d'une main très exercée, et des lettres se tiennent tantôt en deçà, tantôt au delà de l'alignement [2]. »

Ce monument a été trouvé en 1907 à Chonhout (Tchifout) cassaba, il contenait encore des ossements du crâne; ceux de saint Trophime d'Antioche de Pisidie, martyrisé à Synnade, sous Probus (276-282) [3]. Les dimensions de la cuve n'ont pu permettre d'y déposer le crâne entier.

Au point de vue archéologique, la forme du reliquaire ne peut donner aucune indication sur l'époque qu'il convient de lui assigner, on la rencontre dès l'époque hellénistique, elle est fréquente à l'époque romaine et se continue pendant la période byzantine. Au point de vue paléographique, le Ρ a la forme classique sans allongement de la haste; la ligature du groupe στ de la ligne 4e du couvercle garde un caractère individuel bien prononcé : on peut la rapprocher de ligatures qu'on trouve dans des in-

[1] Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Romæ, 1659, t. I, p. 605; Reinesius, *Syntagma*, cl. XX, n. 120; Fabretti, *Inscript. antiquar. explic.*, p. 573, n. 151; Fleetwood, *Sylloge inscr. antiq.*, p. 503; Lami, *De erudit. apostol.*, in-8°, Florentiæ, 1733, p. 235; Ptolemæus, papiers conservés à Sienne, I, p. 380; Suarès, de Vaison, ms. de Paris, fonds *Du Puy*, n. *667*, fol. 130; J. Sirmond, ms. Paris, supplem. lat. *1417*, p. 15. — [2] G. Mendel, *Catalogue des monuments grecs, romains et byzantins du musée impérial ottoman de Brousse*, dans *Bulletin de correspondance hellénique*, 1909, t. XXXIII, p. 342-343, n. 143[20] (548). — [3] *Acta sanct.*, sept. t. VI, p. 12-20; Mercati, dans *Studi e testi*, fasc. 5, *Note di litterature biblica e cristiana antica*, XV, p. 206-266 : *Un apologia antiellenica sotta forma di martirio*; P. Allard, *Hist. des persécc.*, t. III, p. 279, n. 4; B. Aubé, *L'Église et l'État dans la seconde moitié du IIIe siècle*, p. 52 sq.

scriptions païennes du IIIe ou même du IIe siècle [1]. « En tout état de cause, il serait peut-être hasardeux de donner une trop grande importance à ce signe isolé, si l'on pense que, dès le IIe siècle, on trouve des ligatures qui sont de véritables monogrammes [2]. L'inscription donne, à ce qu'il me semble, l'impression d'un âge plus avancé que celle du *Corpus inscripl. graecar.*, t. IV, n. 8607, qui date des environs de 330 [3], et elle présente, sinon dans la gravure, du moins dans la forme des lettres, certaines analogies avec la série des inscriptions d'Altyn-tach qu'on s'accorde à placer à la fin du IIIe ou au début du IVe siècle [4]. A l'observer de près, on voit qu'elle est gravée avec soin, par une main qui s'applique mais qui manque d'expérience; on pourrait supposer avec quelque vraisemblance qu'elle est l'œuvre, non d'un professionnel, mais d'un membre de l'ἀδελφότης chrétienne de Synnada, qui l'aura exécutée d'après une copie assez correcte (aucun iotacisme) dont il aura reproduit approximativement, à cet endroit, la forme paléographique [5]. » Enfin au point de vue épigraphique, l'inscription présente bien, dans l'ensemble, le type commun aux inscriptions sud-phrygiennes du IIIe et du début du IVe siècle. La formule ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν θεόν, localisée presque exclusivement dans cette région, semble appartenir en propre au IIIe siècle, et l'on n'en connaît qu'un exemple qui pourrait être du IVe siècle; de plus, on ne la connaissait pas encore à Synnada, mais bien à Antioche de Pisidie, patrie de saint Trophime. La Phrygie était, dès la seconde moitié du IIIe siècle, une province où le christianisme s'affirmait sans contrainte, les fidèles s'y glorifiaient de leur titre de chrétiens (voir *Dictionn.*, t. III, col. 1474-1478) et avant la persécution de Dioclétien, celle de Probus qui atteignit Trophime fut la moins étendue, la moins sanglante et la plus brève de toutes. « Dans ces conditions, il serait étonnant qu'on ne trouvât point de mention épigraphique de martyrs; il serait étonnant que ces chrétiens, qui ne dissimulaient plus ni leur croyance, ni leur hiérarchie, se fussent toujours abstenus d'indiquer, sur les pierres tombales, la qualité des confesseurs de la foi. De ces régions de l'Asie Mineure, nous possédons au moins deux inscriptions funéraires où figurent des ἀργαῖοι μάρτυρες [6]. » Tout porte à croire que la cuve-reliquaire est un monument du IIIe siècle.

H. Leclercq.

3467. — Cuve-reliquaire de saint Trophime. D'après le *Bulletin de correspond. hellénique*, 1909, t. XXXIII, p. 342, fig. 16, 17.

CUVETTES. Depuis quelques années un certain nombre de fragments sculptés ont été inventoriés et étudiés. Si leur attribution n'a pu être encore déterminée avec une absolue certitude, on doit reconnaître que la vraisemblance est ici bien voisine de la certitude. Il s'agit de débris qui se rattachent tous à deux types intacts, conservés à Athènes et à Rome. Ceux-ci sont incontestablement des vases ou, pour mieux dire, des cuvettes. Nous avons déjà reproduit celui de Rome que le P. Marchi fit entrer, en 1845, dans les collections du Musée Kircher [7]. Voir *Dictionn.*, t. II, col. 762, fig. 1496-1498. C'est parmi les bénitiers que nous l'avons classé et, si ce mot emporte une idée trop précise, une destination trop strictement liturgique, disons *cuvettes*, tout en maintenant la déstination liturgique soit pour des ablutions, soit autre chose. De ce vase de Rome on peut rapprocher celui du Musée national d'Athènes. Celui-ci offre une série de sujets sculptés compris entre une rangée d'oves et de perles (côté extérieur) et une moulure unie (côté intérieur). Ce sont des poursuites d'animaux, séparées par quatre bustes placés au milieu de chaque face [8].

Voici maintenant les fragments :

Djemila (ancienne Cuicul). Voir *Dictionn.*, t. I, col. 2719, fig. 912; t. II, col. 760, fig. 1495. Ces fragments sont aujourd'hui perdus, il faut donc s'en tenir à la description de Delamare : « Ce bas-relief est incomplet, nous en avons dix morceaux numérotés dont nous formerons deux groupes, composés des parties qui peuvent s'ajuster les unes à côté des autres. Le premier groupe en contiendra sept; le second trois seulement. » A l'exception d'un fragment, le général Négrier l'avait

[1] *Athenische Mitthellungen*, 1901, t. XXIV, p. 303; *Bull. de correspond. hellénique*, 1901, t. XXV, p. 11, n. 147. — [2] *Athenische Mitthellungen*, 1904, t. XXIV, p. 313 fig. 34. — [3] Gardthausen, *Griechische Palaeographie*, pl. I, col. I. — [4] En particulier avec le n. 49. — [5] G. Mendel, *op. cit.*, 1909, t. XXXIII, p. 345-346. — [6] Cabrol et Leclercq, *Monumenta Ecclesiae liturgica*, t. I, reliq. epigr., p. 12*, n. 2798. — [7] H. Grégoire, dans *Bull. corresp. hellén.*, 1909, t. XXXIII, p. 347-348. — [7] De Rossi, *Immagini scelte*, p. 12; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, 1880, t. VI, p. 33, pl. 427, n. 5-6; V. Schultze, *Archäologische Studien über altchristliche Monumente*, in-8°, Wien, 1880, p. 283, n. 120; Rohault de Fleury, *La sainte Vierge. Études archéologiques*, in-4°, Paris, 1878, t. I, pl. 25, p. 158; Lehner, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten*, in-8°, Stuttgart, 1886, p. 322, n. 68; Th. Roller, *Les catacombes de Rome*, 1881, t. II, pl. 68; Lieb, *Die Darstellungen... Maria*, 1887, p. 285, n. 84, fig. 58. — [8] G. Millet, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1892, p. 648.

reçu du commandant du camp « comme objet curieux trouvé à D'jemila, » le dernier fragment avait la même provenance et « nous ne savons donc qu'une chose, c'est que le bas-relief a été trouvé à Cuicultum. Les deux groupes ont évidemment fait partie de sculptures circulaires; ils doivent provenir, sinon du même monument, tout au moins de monuments semblables; ornés de la même manière, de mêmes formes, de dimensions identiques, ils sont compris entre deux cercles dont les rayons sont 0m58 et 0m75; il est impossible qu'ils aient figuré sur des archivoltes, puisque, dans cette position, les personnages auraient été vus à l'envers; pour être examinées, ces compositions exigent que le spectateur se place contre le plus grand des deux cercles et qu'il regarde vers le centre. Elles ont pu entrer dans la décoration du bord d'un grand vase, d'un bassin de fontaine, d'une margelle de puits et d'un lavatorium, etc. [1]. » « Travail médiocre, » ajoute Delamare [2]. Les scènes représentées appartiennent au symbolisme chrétien. Le Bon pasteur gardant son troupeau — et non une bucolique [3]. Noé réintroduisant la colombe dans l'arche, tandis que le corbeau (voir ce mot) s'attarde à dévorer les cadavres abandonnés par l'inondation. Daniel parmi les lions.

Rome. Le fragment, conservé aujourd'hui au Musée de Berlin [4], a fait partie d'une cuvette soit ronde, soit ovale, il mesure en longueur 0m205, en largeur 0m105 et représente les trois Hébreux reconnaissables à leur bonnet phrygien et l'ange parmi eux. Le fond de la cuvette était poli. C'est un ouvrage du IVe siècle [5] (fig. 3468). Le même musée possède d'autres frag-

3468. — Fragment d'une cuvette.
D'après O. Wulff, *Altchristliche und mittelalterliche Bildwerke*, 1909, pl. III, n. 21.

ments de cuvettes, mais de style païen : satyre et danseuse, onagre [6].

Caire. Fragment publié par J. Strzygowski, dans le musée et de provenance égyptienne [7] et que E. Michon revendique, à juste titre, croyons-nous, parmi la catégorie d'objets que nous étudions [8], bien que le premier éditeur ne donne aucune indication sur le genre du monument d'où il pourrait provenir. Le fragment est d'ailleurs incomplet dans sa hauteur. Du bord original, il ne reste que la bande supérieure mutilée. Dans l'hypothèse très vraisemblable présentée par M. Michon, il faudrait admettre que, de ce côté, se prolongeait, non pas le rebord lui-même, mais le corps et la cuvette de la table. Le rapprochement, en tous cas, peut s'appuyer et sur le sujet ainsi que sur l'aspect du bas-relief — marbre blanc et non pierre du pays, comme la plupart des sculptures coptes : hauteur du relief 0m005 environ — et sur les dimensions, longueur maximum 0m220; hauteur maximum, 0m135; épaisseur, en haut 0m015, en bas 0m025 — et sur la remarque suivante : le revers présente un profil coroniforme, un listel et, au-dessous, un quart de cercle aplati. Le sujet, dont il ne reste que la partie supérieure, est le sacrifice d'Abraham. L'en-

3469. — Fragment de cuvette.
D'après J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, 1904, p. 106, fig. 163.

fant nu, agenouillé contre un autel dont on voit l'angle, a les mains liées derrière le dos, son père le maintient en posant la main sur sa tête. Celui-ci est vêtu d'une tunique à manches courtes et d'un manteau, il tient le couteau; en ce moment l'intervention divine se manifeste par l'apparition d'une main colossale. A gauche, un arbre. Travail du Ve-VIe siècle peut-être. Le petit torse de l'enfant est encore bien observé, son geste souple et on ne risquerait pas grand'chose à vieillir un peu plus ce morceau (fig. 3469).

Je mentionne, sans le décrire, un fragment de provenance égyptienne conservé au Louvre, mais qui semble païen [9]. De même un fragment trouvé en Bulgarie et conservé au Musée de Vienne, mais dont les sujets auraient un caractère païen. Un autre au Musée d'Agram [10]. Évidemment, d'après l'exemple des sarcophages, les chrétiens ne se fussent pas privés d'utiliser des vases païens pour en faire des cuvettes d'ablutions ou des bénitiers, mais cette affectation serait purement accidentelle et nous ne recherchons que les monuments d'origine et de destination chrétiennes.

Chypre. Deux fragments provenant de Lapethos (voir *Dictionn.*, t. III, au mot CHYPRE) [11]. Un de ces fragments a l'intérêt de conserver une partie du fond auquel la bande sculptée servait de rebord — celui de Berlin également; provient d'un exemplaire de forme circulaire. C'est encore le sacrifice d'Abraham. Ici Isaac est vêtu et séparé de l'autel par un arbre. La main divine semble caresser le bélier qui s'approche, ainsi qu'un des deux serviteurs laissés par le patriarche au bas de la montagne de Moriah [12] (fig. 3470 *a*).

[1] E. Michon, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1900, p. 169. — [2] A.-H.-A. Delamare, *Note sur un bas-relief trouvé à D'jemila* (*Cuicultum*), dans *Revue archéologique*, 1849, 1850, t. VI, p. 189-197 (voir p. 195-197), pl. 115; *Exploration scientifique de l'Algérie*, pl. 105; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. VI, p. 32-33, pl. 427, n. 1, 2; E. Le Blant, dans *Mém. de l'Acad. des inscript.*, 1901, t. XXXVI, part. 2, p. 2, fig.; *Dictionn.*, t. I, fig. 912; t. II, fig. 1495; E. Michon, *Rebords sculptés byzantins*, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1908, p. 269-271; S. Gsell, *Exploration scientifique de l'Algérie pendant les années 1840-1845. Archéologie. Texte explicatif des planches de Ad.-H.-Al. Delamare*, par S. Gsell, in-8°, Paris, 1912, pl. 105, p. 105-106. — [3] Delamare, dans *Revue archéologique*, p. 197. — [4] O. Wulff, *Altchristliche und mittelalterliche Bildwerke*, in-4, Berlin, 1909, p. 11. — [5] Entré au musée en 1907. — [6] O. Wulff, *op. cit.*, p. 11, n. 21, pl. III, n. 21. — [7] J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, in-fol., Wien, 1904, p. 105, n. 8759, p. 106, fig. 163. — [8] E. Michon, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1908, p. 272-273, — [9] E. Michon, *op. cit.*, p. 272, 279-280, n. 4 et fig., un arbre, une tête de profil. Entré au Louvre en 1900. Inventaire *MND*, 753.— [10] *Ibid.*, p. 269.— [11] *Ibid.*, p. 274. Lapethos a fourni à l'archéologie un trésor d'argenterie dont nous avons parlé, et une inscription sur un linteau de porte, voir *Dictionn.*, t. III, col. 1568. —[12] Gen., XXII, 5; E. Michon, *op. cit.*, p. 274-275.

Autre fragment de Lapethos, rebord rectangulaire : un homme et un lion. J'ignore à quel épisode il est fait allusion dans ce bas-relief (fig. 3470 *b*).

Chypre. Fragment conservé au Louvre [1] : larg. 0m15, haut. de la zone sculptée, 0m16. David armé de la fronde, près d'un arbre. Voir *Dictionn.*, au mot David.

3470. — Fragments de cuvettes à Lapethos, Chypre.
D'après *Bull. de la Soc. nat. des antiquaires de France*, 1908, p. 275-279.

Ce sujet est rare dans l'iconographie chrétienne, par contre on le trouve à Chypre sur plusieurs pièces d'argenterie. A côté, une scène qu'on ne peut identifier : un bâton ? un pied d'animal [2] ? (fig. 3470 *c*).

Louvre. Deux fragments de bas-reliefs ayant fait partie de la collection Parent ; provenance inconnue, mais, selon toute vraisemblance, orientale, comme les objets qui ont formé temporairement le Musée Parent [3] (fig. 3470 *d* et *e*).

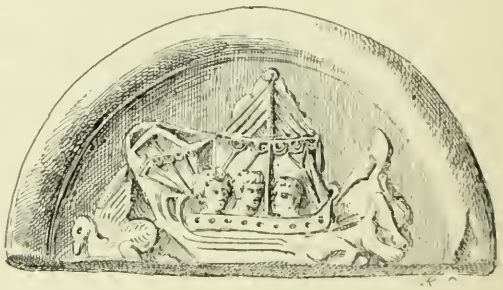
Un de ces fragments est malheureusement brisé presque au ras du bas-relief et ne conserve pas, comme les derniers exemplaires décrits, d'amorce du fond auquel il devait servir de rebord. En outre, scellé contre le mur de la salle chrétienne, il a été impossible de vérifier s'il présentait au revers la même forme caractérisque que ceux-ci. Cependant il n'est pas douteux que ce soit une pièce de notre série : long. 0m24, haut. de la zone sculptée, 0m155. Daniel debout, vêtu, parmi les lions.

Autre fragment : long. 0m13, haut. 0m125. Jonas sort de la gueule du monstre ; au-dessous, un dauphin.

H. Leclercq.

CYGNE. Le cygne ne semble pas avoir obtenu bon accueil dans la symbolique chrétienne primitive. Tandis que le canard était admis à trottiner sur les mosaïques, les fresques, les ivoires, qu'on le voyait barboter jusque sur des ambons, le cygne paraît avoir été systématiquement tenu à l'écart. Peut-être son rôle dans la légende de Léda lui avait-il valu ce traitement ; quoi qu'il en soit, nous devons nous borner, en ce qui le concerne, à de rares monuments.

C'est d'abord un disque-poignée d'une lampe d'époque chrétienne, en argile rouge, trouvé à Carthage et dont il ne reste que la moitié supérieure.



3471. — Disque-poignée de lampe chrétienne.
D'après le *Bull. de la Soc. nation. des antiquaires*, 1906, t. LXVI, p. 373.

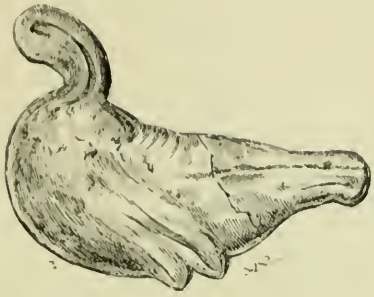
On y voit un navire qui s'avance toutes voiles déployées et qui porte, semble-t-il, une sorte de tente. Au-dessus des bords du navire, apparaissent les têtes de trois personnages. Devant la proue, un oiseau, sans doute un cygne [4] (fig. 3471).

3472. — Cygne.
D'après *Atti dell' Accad. de Lincei*, 1896, *Notizie degli scavi*, Ve série, t. IV, part. 2, p. 501.

Nous citerons ensuite un petit cygne de verre haut de 0m095, pesant 23 grammes (fig. 3472) et qui a pu servir de jouet d'enfant comme un petit canard en verre trouvé dans les catacombes [5] (fig. 3473), et un manche de couteau, représentant une tête et un cou de cygne

[1] Entré au Musée en 1906. Inventaire *MND*, 743. — [2] L. Michon, *op. cit.*, p. 276-278. — [3] *Ibid.*, p. 278-279 ; *Catalogue sommaire des marbres antiques*, n. 3046, 3047. — [4] P. Monceaux, *Abraxas et poignée de lampe de Carthage*, dans le *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1906, t. LXVI, p. 373. — [5] F. Barnabei, *Rondissone, Diceno raro vetro in forma di cigno, usato probabilmente per balone da bambini*, dans *Atti della reale Accademia dei Lincei*, 1896, Ve série, t. IV, *Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, t. IV, part. 2, *Notizie degli scavi*, p. 501-505.

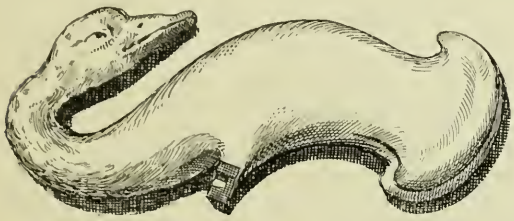
en ivoire, trouvé par Boldetti au cimetière de Priscille [1] (fig. 3171).



3173. — Canard.

D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, pl. XVII, n. 8.

Le cygne figure sur quelques lampes [2], sur une pyxide d'ivoire [3].



3174. — Manche de couteau.

D'après Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, 1720, p. 509.

Enfin nous rappelons simplement le graffite de Pompéi, dans lequel on a vu une allusion aux chrétiens : *sæpos olores*.

H. Leclercq.

CYLINDRE. Ce monument, écrit Chabouillet [4], offre un exemple peut-être unique, mais au moins très rare, de l'application aux usages chrétiens de la forme du cylindre si longtemps employé pour les amulettes des religions orientales. Dans l'état de conservation très imparfaite de ce cylindre, il est difficile de lui assigner une date, cependant nous serions tenté de le croire antérieur au VIIIe siècle et originaire de la Mésopotamie, c'est-à-dire des contrées où on fabriquait de toute antiquité des monuments analogues.

Douze sujets de l'histoire de Notre-Seigneur, sculptés en relief et divisés en deux registres (fig. 3175).

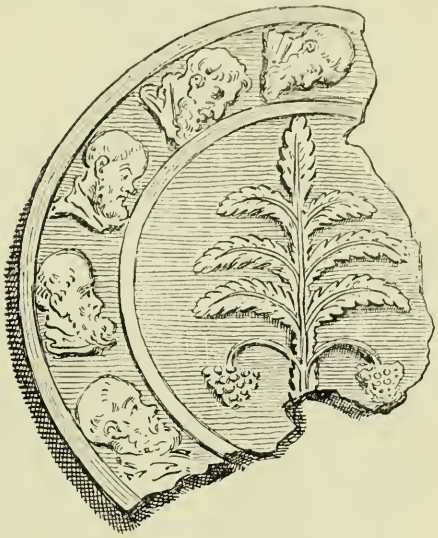
Premier registre : 1° l'Annonciation; 2° la Visitation avec M·P ΘY (mère de Dieu); 3° la crèche; 4° sujet effacé avec M·P ΘY; 5° le baptême avec IC. XC; 6° la Transfiguration.

Deuxième registre : 1° Entrée à Jérusalem; 2° la Flagellation; 3° le Crucifiement; 4° la Mise au tombeau; 5° la Résurrection; 6° l'Ange apparaissant à Madeleine.

Pâte de verre, haut. 32 millimètres.

H. Leclercq.

CYPRES. Boldetti a représenté le dessus d'une lampe trouvée aux catacombes et qui, d'après lui figure un cyprès [5]; nous y verrions plutôt un cèdre, comme sur quelques lampes africaines; mais il semble qu'on n'ait pas attaché grande importance et aucun symbolisme à ces essences dans l'antiquité (fig. 3176).



3176. — Fragment de lampe.

D'après Boldetti, *Osservazioni*, p. 166.

H. Leclercq.

3175. — Cylindre chrétien. Cabinet des médailles à la Bibliothèque nationale.

CYPRIEN (SAINT). Le diacre Pontius, biographe de saint Cyprien, ne nous a rien dit de précis sur l'aspect physique de son évêque; aussi est-il douteux que les quelques monuments que nous allons énumérer aient une valeur iconique. Ce sont :

[1] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, 1720, p. 509, 511. — [2] Une lampe trouvée dans la basilique de sainte Salsa à Tipasa. Gsell, *Recherches archéologiques en Algérie*, in-8°, Paris, 1893, p. 65, n. 16. — [3] Dalton, *Catalogue of christ. antiquities of British Museum*, pl. x, n. 298, fig. c. — [4] A. Chabouillet, *Catalogue général et raisonné des camées et pierres gravées de la Bibliothèque impériale*, in-12, Paris, 1857, p. 155, n. 974. — [5] Boldetti, *op. cit.*, p. 166.

1° Une fresque décorant une chapelle souterraine à Carthage (voir *Dictionn.*, t. II, col. 2275-2277, fig. 2138 et 2139); cette fresque peut appartenir au ve siècle;

2° Une fresque décorant la crypte du pape Corneille, dans la catacombe de Calliste à Rome (voir *Dictionn.*, t. III, col. 2983, fig. 3338), cette fresque est d'époque byzantine et peut appartenir au VIIIe-IXe siècle;

3° Une mosaïque à Capoue, détruite en 1766 et que nous a conservée un dessin de Michele Monaco, exécuté vers 1630 (voir *Dictionn.*, t. II, col. 2069, fig. 2050);

4° Un fond de coupe, conservé au musée du Vatican, représente deux hommes debout, vus de face, faisant un geste identique, tenant un rouleau ouvert. Tous deux sont imberbes: entre eux, une couronne, un chrisme, un volume. Leurs noms sont donnés : LAVRENTIVS et CRIPRANVS. En légende : *Hilaris vivas cum tuis feliciter semper refrigeris im pace Dei* [1] (fig. 3177);

5° Nous avons donné (*Dictionn.*, t. I, col. 828, fig. 178) une table d'agapes trouvée à Kherbet Oum-el-Ahdam, au sud-ouest de Sétif, sur la route de Tixter à Ras-el-Oued, aujourd'hui conservée au musée du Louvre [2]. Nous y trouvons la mention de saint Cyprien.

3477. — Fond de coupe.

D'après Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, 1858, pl. XX, n. 6.

Pour les basiliques de Carthage en rapport avec saint Cyprien, voir *Dictionn.*, t. II, col. 2261-2268[3].

H. LECLERCQ.

[1] Buonarotti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro ornati di figure trovati nei cimiteri di Roma*, in-4°, Firenze, 1716, pl. XX, n. 2; Perret, *Catacombes de Rome*, t. IV, pl. XII, n. 12; R. Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro trovati nei cimiteri dei cristiani primitivi di Roma*, in-fol., Roma, 1858, pl. XX, n. 6, p. 46. — [2] L. Duchesne, dans *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1889, p. 417; A. Audollent, *Mission épigraphique en Algérie*, dans *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, 1890, t. X, p. 440 sq. et fig. p. 441; *Bulletin des musées*, 1890, p. 312 fig.; R. Poulle, dans *Recueil de la Société archéologique de la prov. de Constantine*, 1890-1891, t. XXVI, p. 370-373; R. Cagnat, dans l'*Année épigraphique*, 1890, n. 144; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 20600; S. Gsell, *A propos de quelques inscriptions chrétiennes d'Afrique*, dans *Bull. archéol. du Comité des trav. hist.*, 1899, p. 455-458; *Mél. d'archéol. et d'hist.*, 1901, t. XXI, p. 231; *Marbres antiques du Louvre*, n. 3023; P. Monceaux, *Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique*, dans *Mémoires présentés par divers savants à l'Acad. des inscript.*, t. XII, part. I, p. 138, n. 317. — [3] Cf. C. Saumagne, *Les basiliques cypriennes*, dans *Revue archéologique*, 1909, IIIIe série, t. XIV, p. 188-202. — [4] *Dictionn.*, t. I, col. 1311; cf. G. Lumbroso, *Santuario dei santi Ciro e Giovanni presso Alessandria*, dans *Atti della reale Accademia dei Lincei*, 1879, t. III, p. 356 sq. — [5] Zacharie le Rhéteur, *Vie de Sévère*, édit. Kugener, *P. O.*, t. II, p. 19. — [6] L. Duchesne, *Le sanctuaire d'Aboukir*, dans *Bulletin de la Société archéologique d'Alexandrie*, 1910, nouv. série, t. III, 1er fascicule, n. 12, p. 6; également dans *La Réforme* (Alexandrie), du 8 avril 1909. — [7] Pierre Monge occupa le siège d'Alexandrie de 482 à 490. — [8] Zacharie a logé ces souvenirs dans une biographie de Sévère, écrite entre 511 et 518, en grec; malheureusement cette version originale est perdue, il nous reste une version syriaque. — [9] *P. O.*, t. II, p. 2-7.

CYR ET JEAN (SAINTS). Nous avons déjà mentionné et décrit, autant que faire se peut, le sanctuaire des Saints-Cyr-et-Jean, situé à environ dix-huit kilomètres d'Alexandrie, au lieu appelé *Menuti* ou *Menouthi*, entre Canope et Héraclée [4]. Là s'élevait un célèbre temple dédié à *Isis medica*, fréquenté par des malades et par de bons vivants dont la conduite faisait scandale. Sous Théodose, le temple de Canope fut désaffecté, on lui substitua un monastère sous le vocable de la Pénitence, confié aux moines de l'observance de Tabennisi et l'église du monastère de la Pénitence était dédiée aux apôtres. A Menuti, on construisit une autre église placée sous le vocable des Évangélistes et le temple d'Isis, délaissé par les hommes, assiégé par le sable, fut peu à peu recouvert, il paraît même qu'on y aidait; quoi qu'il en soit, à la fin du ve siècle, on n'en voyait plus trace [5].

Et malgré cela, on n'oubliait pas. « Ce qu'il y avait de population autour des anciens temples ne se laissa qu'en partie convertir au christianisme; on gardait un souvenir attendri du temps où la clientèle des dieux guérisseurs attirait tant de monde, donnait lieu à tant de joie et de profits. Beaucoup persévérèrent dans leur ancienne religion, d'autant plus que nul n'était forcé d'en changer; il restait même quelques desservants des deux sexes, qui, dans le plus grand secret possible, continuaient les anciennes pratiques. Et ce n'est pas seulement sur les divinités locales que veillait leur sollicitude. On avait organisé, dans une des maisons de Menuti, une cachette mystérieuse où se dissimulaient quantité de dieux apportés d'ailleurs, quelquefois, de très loin, jusque de Memphis. Ils étaient encore, ils furent pendant tout un siècle après Théophile, l'objet d'un culte secret avec autel et sacrifice. Cet état de choses était connu à Alexandrie, surtout dans les cercles païens. Les chrétiens du village de Menuti, même les clercs de l'église, assez tièdes en leur foi, faisaient mine de ne rien savoir: quand ils s'apercevaient de quelque chose, leur silence pouvait être acheté [6]. »

Cela ne pouvait durer toujours et, sous l'empereur Zénon, pendant le pontificat de Pierre Monge [7], un gros scandale éclata. Un étudiant nommé Paralios, païen fort ébranlé déjà dans ses croyances, s'adressa à Menuti, se crut berné par les oracles et perdit tout ménagement envers Isis. Roué de coups par d'autres étudiants, il déclara tout ce qu'il savait, déposa une accusation en règle contre les camarades qui l'avaient battu et contre les sacrilèges qui l'avaient joué. Le procès n'aboutit pas, les accusés pris de peur s'enfuirent avec la connivence des autorités.

Paralios se réclama du patriarche et des clercs qui le recommandèrent aux moines de la Pénitence et il dirigea une petite expédition dont un témoin oculaire et acteur, un étudiant nommé Zacharie, originaire de Gaza, nous a laissé le très curieux récit [8].

Après [9] avoir prié comme il le fallait, on partit

pour Menuti et on arriva à une maison, qui était alors totalement couverte d'inscriptions païennes [1]. Dans l'un de ses coins, était bâtie une double muraille. Derrière cette muraille étaient cachées les idoles. Une entrée étroite en forme de fenêtre y conduisait, et c'est par là que s'introduisait le prêtre pour accomplir les sacrifices. Voulant que notre recherche n'aboutît à rien, les païens, aidés de la prêtresse qui habitait cette maison — ils étaient en effet au courant du soulèvement qui avait lieu en ville — avaient bouché l'entrée avec des pierres et de la chaux. De plus, pour qu'on ne s'aperçût pas du caractère récent de la maçonnerie et qu'ainsi on ne découvrît la ruse et l'artifice, ils avaient placé devant cet endroit un meuble rempli d'encens et de πόνανα [2] et ils avaient suspendu au-dessus une lampe qui brûlait alors qu'il faisait plein jour. Il en résulta que Paralios fut d'abord un peu troublé et embarrassé, ne sachant ce que l'entrée en forme de fenêtre était devenue. Il découvrit cependant, mais non sans peine, la ruse. Il fit alors le signe de la croix, descendit la lampe, écarta le meuble et montra l'entrée qui était bouchée en ce moment avec des pierres, par une maçonnerie récente. Il demanda ensuite aux Tabennesiotes qui nous accompagnaient pour nous aider, d'apporter une hache, puis il chargea l'un deux d'ouvrir ce qui avait été fraîchement maçonné et de faire apparaître l'aspect primitif (de l'ouverture). Le Tabennesiote entra alors. Quand il vit la multitude des idoles et qu'il aperçut l'autel couvert de sang, il s'écria en égyptien : « Il n'y a qu'un seul Dieu, » ayant voulu dire par là qu'il fallait extirper l'erreur du polythéisme. On vida la cachette de son contenu, un Kronos tout ensanglanté, des idoles de démons, des chiens, des chats, des singes, des crocodiles, des reptiles, un dragon de bois. On brûla sur place les plus détériorés et on envoya du reste un inventaire au patriarche en sollicitant ses ordres. La nuit se passa pour les étudiants à la garde de cet étrange matériel et dans le chant des psaumes conformes à la circonstance. Le lendemain, ils démolirent la maison et rentrèrent à Alexandrie avec leur butin d'idoles chargées sur vingt chameaux.

Une telle exécution avait dû attirer la célébrité sur Menuti, mais il faut attendre le VIIe siècle pour être renseigné sur son sanctuaire où Sophrone de Damas fut guéri d'une ophtalmie entre 610-620. Il rédigea un panégyrique des saints titulaires et un recueil de miracles.

Auparavant, grâce à trois allocutions de saint Cyrille d'Alexandrie, nous savons que ce personnage avait fait la translation à Menuti des reliques de Cyr et Jean. Son intention avait été d'abord de ne faire présent à Menuti que des ornements d'un seul saint, mais ayant fait ouvrir la tombe où ils reposaient à Alexandrie, il les trouva dans une telle confusion qu'il les destina tous à l'église des Évangélistes de Menuti où, à la cérémonie du 1er août, Cyrille prit la parole. A partir de ce jour, le culte des martyrs prit le plus rapide essor. On voit qu'il faut un peu rabattre de ce qu'on croyait sur ce rapide essor, quand on constate la persistance du culte idolâtrique pendant un siècle dans le voisinage de la basilique des Saints-Cyr-et-Jean. Doit-on en conclure que le succès des martyrs est radicalement incompatible avec l'obstination du culte d'Isis un siècle plus tard et faut-il admettre, ainsi qu'on l'a proposé, de retarder la translation des reliques d'une soixantaine d'années pour la placer sous le pontificat de Pierre Monge ou même après ? Le nom de Cyrille aurait été substitué à celui de Pierre Monge ou de quelqu'un de ses successeurs immédiats sous une poussée d'orthodoxie. Nous n'en croyons rien. « Pour intéressante que soit la constatation de l'état d'esprit des chrétiens de Menuti à la fin du Ve siècle, nous ne voyons pas avec une entière évidence qu'il devienne inexplicable, dès qu'on admet la présence parmi eux de corps saints apportés par Cyrille d'une part et, de l'autre, l'attachement des païens aux objets de leur culte et à leurs anciennes superstitions. Il suffirait, semble-t-il, de dire que la cérémonie de la translation des reliques n'eut pas un effet foudroyant et qu'il fallut quelques années pour changer la face des choses [3]. »

C'est dans la basilique de Saint-Marc [4] que reposaient Cyr le moine et Jean le soldat; c'est là que Cyrille les vint prendre pour les envoyer à Menuti avec l'intention, qu'il ne cache pas dans son discours prononcé dans l'église des Évangélistes, de leur faire faire concurrence et d'expulser *Isis medica* [5] : « De leur amour pour le Christ, dit-il, ces saints sont récompensés : ils vont fouler aux pieds Satan et chasser les mauvais démons. Qu'ils viennent maintenant ici, ceux qui s'égarent ailleurs, qu'ils viennent à cette officine où l'on guérit sérieusement et pour rien (εἰς ἀληθινὸν καὶ ἀκαπήλευτον ἰατρεῖον). Personne n'invente ici des songes. » Les guérisons furent sans doute gratuites, mais les songes continuèrent à Menuti, témoin ce que nous rapporte Sophrone. Voir INCUBATIO.

Cyrille exprimait un espoir qui allait mettre quelque temps à se réaliser, car la grande vogue dont témoigne Sophrone n'est que du début du VIIe siècle. Il est même probable que ce ne fut pas dès le début que *Menuti* échangea son nom contre celui d'Abou-Kyr (ἀββᾶ Κῦρος), mais sur ce point comme sur plusieurs autres nous sommes réduits aux conjectures. Voici toutefois un indice qui pourrait aider à fixer l'histoire de ces premiers temps. « Eunape († après 414), dans sa *Vie d'Ædesius*, s'occupe de la ruine des temples païens de Canope, de la colonie monastique qui s'y établit et des reliques des martyrs que l'on commença à y vénérer. Le passage suivant est surtout intéressant : Ὀστέα γὰρ καὶ κεφαλὰς τῶν ἐπὶ πολλοῖς ἁμαρτήμασιν ἁλωκότων συναλίζοντες, οὓς τὸ πολιτικὸν ἐκύλαζε δικαστήριον, θεούς τε ἀπεδείκνυσαν καὶ προσεκαλινδοῦντο τοῖς [μνήμασι], καὶ κρείττους ὑπελάμβανον εἶναι μολυνόμενοι πρὸς τοῖς τάφοις. Μάρτυρες γοῦν ἐκαλοῦντο καὶ διάκονοί τινες καὶ πρέσβεις τῶν αἰτήσεων παρὰ τῶν θεῶν, ἀνδράποδα δεδουλευκότα κακῶς καὶ μάστιξι καταδεδαπανημένα, καὶ τὰς τῆς μογθηρίας ὠτειλὰς ἐν τοῖς εἰδώλοις φέροντα [6]. Eunape, il est vrai, ne prononce pas le nom de Menuti, mais il semble bien, en disant τὰ περὶ τὸν Κάνωβον ἱερά, avoir en vue toute l'agglomération, dont Canope était la partie principale avec son temple de Sérapis; Menuti, où se trouvait le temple d'Isis, y était relié par une route bordée de villas, de bains et d'autres monuments. L'écrivain peut donc ne pas avoir voulu préciser et le sujet l'amenait à rester dans un certain vague, s'il a voulu faire allusion à la cérémonie de la translation des reliques dans l'église des Évangélistes. Nous savons, en effet, que les moines de Canope y prirent part, sur l'invitation de l'évêque. Cela étant, on ne peut s'empêcher de penser que nous avons dans le passage d'Eunape un souvenir de la cérémonie présidée par Cyrille. Les translations des reliques n'étaient pas, après tout, si fréquentes, elles laissaient des souvenirs durables, et rien ne fait soupçonner que

[1] Des hiéroglyphes. — [2] Le πόνανον est une sorte de galette que l'on offrait dans les sacrifices. — [3] H. Delehaye, *Les saints d'Abonkir*, dans *Analecta bollandiana*, 1911, t. XXX, p. 449. — [4] *Dictionn.*, t. I, col. 1111-1112. — [5] Mai, *Spicil. rom.*, t. IV, p. 251; *P. G.*, t. LXXVII, p. 1105. — [6] Eunape, édit. Boissonnade, p. 472.

Canope avant Menuti ait été le théâtre d'un événement de ce genre. Mais si Eunape a pu avoir connaissance de la translation des saints Cyr et Jean, celle-ci a eu lieu dans les premières années du ve siècle et au commencement de l'épiscopat de Cyrille [1]. »

Quoi qu'il en soit, la réputation du sanctuaire s'étendait de plus en plus. Les pèlerins accouraient de toutes parts, comme en témoigne le recueil de miracles compilé par Sophrone. Quelques-unes de ces guérisons présentent un certain intérêt archéologique, notamment celle d'un Romain nommé Jean, aveugle, venu au sanctuaire, où il attend huit ans sans en franchir le seuil le jour de la guérison; puis, dans son enthousiasme d'avoir recouvré la vue, prend le premier objet qui se présente à lui, un pot de peinture rouge, et saisissant le pinceau, écrit sur le mur voisin : « Moi, Jean, natif de la grande Rome, aveugle depuis huit ans, j'ai recouvré ici la vue par la puissance des saints Cyr et Jean. »

Sophrone avait recueilli cette anecdote, ainsi que les autres, de la tradition orale; à l'époque où lui-même venait au sanctuaire, celui-ci était près de sa ruine qu'allait entraîner l'invasion arabe. A partir de ce moment, les destinées étaient accomplies, il est vraisemblable que le sable aura recouvert et conservé les substructions et peut-être des fouilles réservent-elles les mêmes abondantes trouvailles que celles exécutées au sanctuaire de Saint-Ménas. Le souvenir topographique survécut seul dans le nom d'Abouklr.

Quant aux titulaires, ils avaient émigré en Occident, à Rome, où très certainement des pèlerins enthousiastes l'avaient fait connaître, où des miraculés comme Jean, l'aveugle dont nous venons de parler, célébraient les grands thaumaturges alexandrins, nous en avons une preuve dans la traduction commencée par un des personnages les plus importants de l'Église romaine, le « conseiller » Boniface, à la fin du viie siècle, du livre de Sophrone, traduction reprise et achevée deux siècles plus tard par Anastase le Bibliothécaire.

« Il y a plus. Le sanctuaire lui-même, avec ses reliques et ses desservants, paraît s'être transporté à Rome. Il y est encore. En face de la basilique de Saint-Paul, sur la rive droite du Tibre s'élève, dans un pli de terrain, une petite église appelée Santa Pacera ou Passera. Ce nom est évidemment corrompu. On a cru longtemps qu'il dérivait de celui de sainte Praxède, mais nul ne doute maintenant que ce ne soit une transformation de *sant'abba Ciro*. On lit, du reste, sur la porte, l'inscription suivante :

Corpora sancti Cyri iacent hic atque Johannis quæ quondam Romæ dedit Alexandria magna [2].

« Il n'y a rien contre le témoignage de l'inscription. Il est même fort probable qu'à l'approche des Sarrasins, le sanctuaire d'Abouklr ait été évacué et que, comme tant d'autres, les clercs qui le desservaient se soient enfuis avec leurs reliques. Depuis la conquête, il n'en est plus fait mention, à notre connaissance, ni en Égypte ni ailleurs.

« Il faut que la popularité de ces saints ait été très grande à Rome, car en outre de l'église dont nous venons de parler, qui était suburbaine, on n'en trouve pas moins de quatre autres, dont trois à l'intérieur de la ville, et la quatrième sur un autre point de la banlieue.

« De celle-ci il ne reste plus trace. Elle fut fondée par le pape Zacharie (732-741), un peu plus d'un siècle après le temps où écrivait Sophrone, dans un domaine agricole (*domus culta*) de l'Église romaine organisé par lui sur la voie Tiburtine, aux environs du pont Mammolo actuel [3].

« Les églises de la ville n'apparaissent qu'au ixe siècle dans les énumérations du *Liber pontificalis;* mais nulle part elles n'y sont mentionnées comme récentes. Elles remontaient vraisemblablement au viiie siècle, comme celle de la voie Tiburtine, ou même un peu plus tôt. L'une d'elles était la chapelle du *xenodochium Valeriorum*, vieil établissement d'assistance, qui représentait la transformation charitable de l'antique demeure des Valerii, sur le Celius [4]. Dans la seconde, saint Abbakyr n'est qu'un patron secondaire : il s'agit de la diaconie de l'Archange, actuellement S. Angelo in Pescheria, où il y avait un autel du saint alexandrin; l'église, dans son ensemble, était appelée quelquefois des deux noms : *ecclesia beati Abbaciri atque Archangeli ad Alefantum* [5]. Sur le Quirinal s'élevait une troisième église, mentionnée pour la première fois dans une bulle d'Anaclet II [6], en 1130. Ses origines sont inconnues [7]. »

Pour en finir avec Abouklr, l'épigraphie chrétienne y est représentée par quatre inscriptions, dont trois sans intérêt. La seule curieuse a disparu [8] :

ΕΚΥΜΗΘΗ Ο ΑΔΕΛ
ΦΟϹ ΜΗΝΑϹ Ο ΒΟΥΡΔΩ....(?)
ΜΙΝΙ ΑΘΥΡ Κ ΙΝΔ· Δ
ΙϹ ΧϹ ΝΙΚΑ ΑΜΗΝ
+ + +

H. Leclercq.

CYRÉNAÏQUE. — I. Histoire. II. Monuments.

I. Histoire. — La Cyrénaïque est une région de la côte méditerranéenne de l'Afrique, située à l'ouest de l'Égypte, entre ce pays et le golfe de la Grande-Syrte. Les limites du côté de la terre étaient assez indécises, étant formées par le désert de Libye; à l'est, vers l'Égypte, la frontière était marquée par la Grande-Chersonèse; à l'ouest, par les autels des Philènes, à l'angle oriental de la Grande-Syrte; au sud-ouest, la Cyrénaïque s'étendait jusqu'au Fezzan. La Cyrénaïque est souvent désignée sous le nom de *Pentapole*, des cinq villes importantes de Cyrène, capitale, Barca, Arsinoë, Bérénice et Apollonia.

La colonie grecque remontait au viie siècle avant notre ère; sa prospérité fut rapide. Les Romains en firent une province jointe à la Crète. Auguste l'attribua au Sénat, Constantin l'érigea en province distincte appelée Libye supérieure. L'histoire chrétienne a enregistré, dès ses origines, le nom de Simon de Cyrène, qui soulagea Jésus sur la voie du calvaire et on sait que, sous Trajan, la grande insurrection des juifs entraîna le massacre de 220 000 Romains et Cyrénéens. L'empire, devenu impuissant à se défendre, livra la Cyrénaïque aux incursions et aux violences des Libyens, les nomades du désert ruinèrent peu à peu les populations sédentaires. Synésius, évêque de Ptolémaïs, au ve siècle, a raconté les misères du pays.

[1] H. Delehaye, *op. cit.*, p. 150. — [2] C'est sans doute cette église qui se trouve mentionnée dans un récit de Jean Diacre, vers la fin du ixe siècle. Un évêque Lucidus, supérieur du monastère de Saint-Grégoire *in clivo Scauri*, avait sa résidence dans le voisinage. — [3] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. i, p. 434. — [4] *Ibid.*, t. ii, p. 25. — [5] *Ibid.*, t. ii, p. 32, 75. — [6] Jaffé, *Regesta pontif. roman.*, n. 8375.

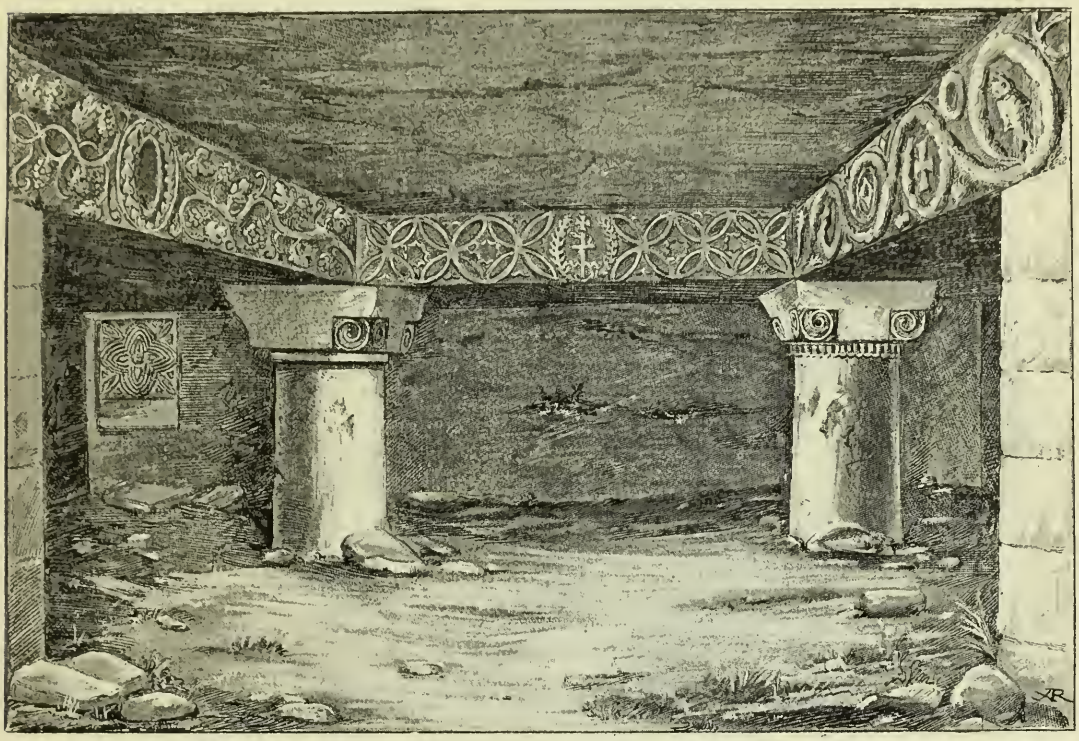
[7] L. Duchesne, dans *Bull. de la Soc. archéol. d'Alexandrie*, 1910, p. 13-14; W. de Grüneisen, *Sainte-Marie-Antique*, in-4°, Rome, 1911, p. 99, fig. 75, peinture du ixe siècle représentant saint Abacyrus l'anargyre, avec la spatule dans sa main droite et la cassette à médecines dans la main gauche, p. 163, 165, 520; P. Sinthern, *Der römische Abbacyrus in Geschichte Legende und Kunst*, dans *Röm. Quart.*, 1908, t. xxii, p. 196-239. — [8] G. Lefebvre, *Rec. des inscrip. grec. chrét. d'Égypte*, in-fol., le Caire, 1907, p. 13, n. 58. Marbre blanc, 0^m19 × 0^m25.

En 616, Chosroès dévasta la Cyrénaïque, dont la conquête arabe acheva la ruine (647) [1].

II. Monuments. — Nous savons peu de chose sur l'Église chrétienne en Cyrénaïque et, au point de vue monumental, nous sommes redevables au voyageur français Pacho de ce que nous savons [2]. Ce sont ses descriptions et ses dessins que nous donnons ici.

Les habitants de la Cyrénaïque, répandus le long de la côte, semblent avoir choisi de préférence pour leurs inhumations de petites nécropoles composées de grottes creusées en tous sens dans les falaises. A Massakhit, situé auprès de l'ancienne Aphrodisias, Pacho visita un hypogée chrétien (fig. 3178), à l'extrémité orientale géométrique. Sur les deux autres faces de la frise, la croix est également sculptée sur un médaillon central, d'un côté une vigne avec ses pampres et ses fruits, de l'autre une lourde torsade dans laquelle on voit une croix et le poisson [3].

Dans les grottes de Lameloudèh, au nord de la ville, une grotte très spacieuse est divisée en plusieurs pièces. Dans la plus reculée on voit un petit *sécos* orné au-devant de trois pilastres, et contenant dans le fond deux niches, au milieu desquelles est une croix grossièrement sculptée et entourée de deux lignes sinueuses imitant deux serpents entrelacés — peut-être une simple ondulation [4].



3178. — Hypogée chrétien près d'Aphrodisias. D'après Pacho, *Relation d'un voyage en Cyrénaïque*, 1829, pl. XIII.

de la ville. Deux colonnes à chapiteaux en volute, dont un ne fut point terminé, soutiennent les angles d'une frise intérieure, taillée, ainsi que les colonnes, dans le rocher. Cette frise est composée de trois faces, chacune sculptée d'une manière différente : sur celle qui est vis-à-vis de l'entrée, on voit un médaillon formé d'une couronne de laurier, portant au milieu une croix, au pied de laquelle on voit un serpent, tandis qu'un autre semble entortillé sur la traverse; au-dessus, une autre croix. Pacho, ayant rencontré dans les grottes de Lameloudèh, au nord de la ville, une autre croix avec deux serpents, a supposé que c'était un symbole de la secte des carpocratiens; je crois que c'est tout simplement une figuration du serpent d'airain élevé par Moïse. Latéralement au médaillon, des cercles enchevêtrés forment un dessin

Pacho signale les « grottes sépulcrales, dites de Kenissieh, situées auprès de l'ancienne Darnis. » On y parvient par des marches taillées dans les endroits les plus abrupts du ravin situé au bord de la mer. Les grandes niches creusées aux côtés de l'entrée principale et les emblèmes du christianisme qu'on trouve à l'intérieur justifient le nom d'église que leur donnent les Arabes [5].

Dans la vallée de Koubbeh, deux hypogées funéraires, dont les niches de formes diverses qui encadrent les entrées indiquent que ces grottes ont été utilisées par les chrétiens [6].

A Sousa, la ville était entourée d'un mur construit en grand appareil sur le massif de la roche; il n'en reste plus (1827) que le côté méridional flanqué par intervalles de petites tours carrées. Dans le vaste amas

[1] E. Babelon, *Cyrénaïque*, dans la *Grande encyclopédie*, 1891, t. XIII, p. 712-713; A. Nieri, *La Cirenaica nel secolo quinto giusta la lettera di Sinesio*, dans *Rivista di filologia e d'istruzione classica*, 1892, t. XXI, p. 229-297. — [2] J.-R. Pacho, *Relation d'un voyage dans la Marmarique, la Cyrénaïque et les oasis d'Audjelah et de Maradeh*, in-4°, Paris, 1827; Atlas, 1829. — [3] *Ibid.*, p. 114, pl. XIII. — [4] *Ibid.*, p. 128-129. — [5] *Ibid.*, p. 366, pl. VII. — [6] *Ibid.*, p. 367, pl. XI.

de pierres qui couvre l'emplacement de cette ancienne ville, je ne pus distinguer que les ruines de deux temples, contenant l'un dix, et l'autre six colonnes de marbre blanc, bariolé de longues veines bleuâtres. Ces deux temples étaient chrétiens; indépendamment du style des chapiteaux, on remarque sur les fûts des croix taillées en relief et surmontées d'un globe, peut-être pour figurer la croix ansée [1], qu'on rencontre dans les tombeaux de Ghabaouct (oasis de Thèbes).

A Cyrène, les grottes de la nécropole rappellent le système sémite d'excavation que nous avons rencontré déjà plusieurs fois, notamment à Alexandrie. Voir ce mot [2].

tures qui le bariolent, bien plus qu'elles ne l'embellissent, voici quels en sont les emblèmes. Celui qu'on y a le plus souvent reproduit est la vigne du Seigneur... avec ses longues lianes, ses grappes pourprées et ses larges feuilles grimpant autour de longs bâtons à côté des sarcophages. Autre part, elle couvre des treillages figurés dans l'intérieur des cintres, ou bien elle forme une frise de festons tout autour du monument. Après cet emblème, le paon, accompagné de poissons, est celui qui frappe plusieurs fois les yeux [4]. » Dans la conque de la niche, Pacho a figuré une scène qu'il a négligé de décrire; il me semble que ce sont trois génies parmi les fleurs et les oiseaux. Dans d'autres grottes

3179. — Grotte à Cyrène. D'après Pacho, *Relation*, pl. LI.

Dans une de ces grottes « un berger y est représenté la houlette à la main, entouré d'un troupeau, et portant un mouton sur ses épaules. » Le bon pasteur est couronné de lierre et vêtu à l'antique. Dans le champ, sept gros poissons, se détachant par un relief excessif (fig. 3179). Cette peinture est des plus précieuses, tant par son sujet que par l'adjonction de ces poissons; elle appartient au IIe ou au IIIe siècle. Pacho, qui nous l'a conservée, doit être amnistié pour l'avoir jugée une œuvre de mauvais goût datant du moyen âge [3].

Autre grotte. « Le fond a un aspect vraiment monumental : un sarcophage s'y trouve creusé avec un art infini dans la paroi; il est orné de guirlandes et de têtes de bouc, et couronné d'une petite voûte en plein cintre, sculptée en coquille; latéralement au sarcophage sont deux niches décorées chacune d'un vase d'une forme très élégante. Les autres côtés de l'hypogée, qui forment angle droit avec celui du fond, contiennent aussi des sarcophages et des cintres, dont les uns sont couverts de peinture, et les autres offrent les mêmes détails que le précédent. Quant aux pein-

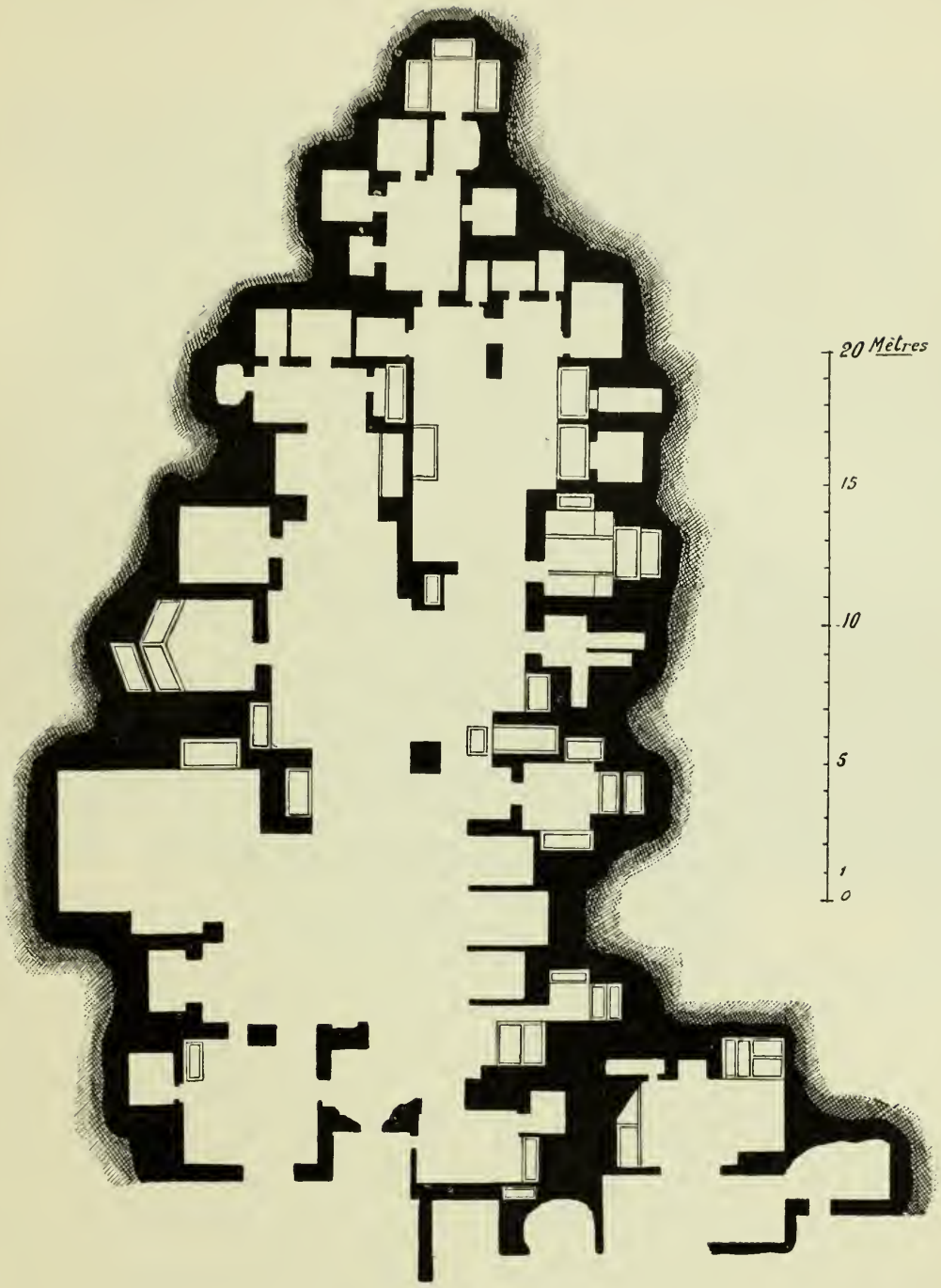
de la nécropole, il signale le paon faisant la roue, mais ne donne aucun indice qui permette de soupçonner si ces tombeaux étaient chrétiens (fig. 3181).

Enfin, « un hypogée, dit *Kennissch* (les églises), faisant partie de la nécropolis de Cyrène, » situé à peu près au milieu de la nécropole de l'est et le plus remarquable de tous par sa grandeur et ses distributions [5] (fig. 3180).

Ajoutons une gemme gnostique, sur laquelle on a lu ABPAM. ICAK. IAKΩB. et à plusieurs reprises IAΩ.

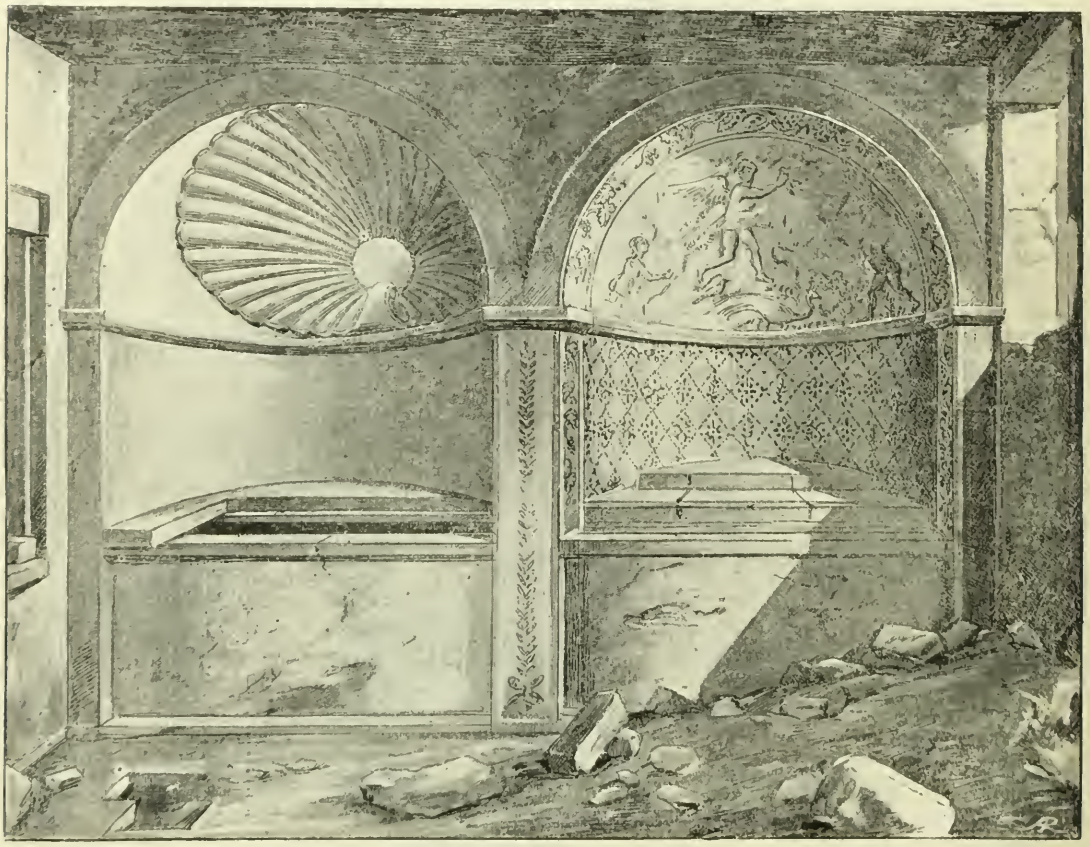
Bibliographie. — Pacho (J.-R.), *Relation d'un voyage dans la Marmarique, la Cyrénaïque et les oasis d'Audjelah et de Maradèh, accompagnée de cartes géographiques et topographiques et de planches représentant les monuments de ces contrées*, in-4°, Paris, 1827, et Atlas, in-fol., 1829. — J. Vattier de Bourville, *Lettre à M. Letronne sur les premiers résultats de son voyage à Cyrène*, dans *Revue archéologique*, 1848-1849, p. 150-151. — Letronne, *Quelques notes sur la lettre de M. Bourville relative à l'exploration de la Cyrénaïque*, dans même revue, 1848-1849, p. 279-281; *Deux nouvelles inscriptions grecques de la Cyrénaïque, véritable*

[1] J.-R. Pacho, *Relation d'un voyage dans la Cyrénaïque*, Paris, Atlas, 1829, pl. XXVII, n. 2. — [2] J.-R. Pacho, *op. cit.*, Atlas, 1829, pl. XLVIII. — [3] J.-R. Pacho, *op. cit.*, Atlas, 1829, p. 376, pl. LI. — [4] J.-R. Pacho, *op. cit.*, Atlas, 1829, p. 378, pl. LV. — [5] J.-R. Pacho, *op. cit.*, Atlas, 1829, p. 381, pl. LXI.



3480. — Hypogée sépulcral à Cyrène (*Kennisseh*). D'après Pacho, *Relation d'un voyage en Cyrénaïque*, pl. LXI.

emplacement de Cyrène[1], dans même revue, p. 432-433. — J. Vattier de Bourville, *Rapport adressé à M. le ministre de l'Instruction publique et des Cultes*, dans *Archives des missions scientifiques et littéraires*, 1850, t. I, p. 580-586. — V. Schultze, *Die Katakomben. Die altchristlichen Grabstätten, ihre Geschichte und ihre*



3181. — Nécropole de Cyrène. D'après Pacho, *Relation*, pl. LV.

Monumente, in-8°, Leipzig, 1882, p. 67, fig. 8; p. 72, fig. 10; p. 286-290. — A.-L. Rainaud, *Quid de natura et fructibus Cyrenaicæ Pentapolis antiqua monumenta rum recentioribus collata nobis tradiderunt*, in-8°, Paris, 1894. — F. X. Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst*, 1895, t. I, p. 85, fig. 18-19.

H. LECLERCQ.

CYRIAQUE (CATACOMBE DE). — I. Topographie. II. Vocable. III. État actuel. IV. La basilique. V. Loculi. VI. Graffites. VII. Épigraphie. VIII. Cimetière à ciel ouvert. IX. Fresques. X. Mosaïques. XI. Sarcophages. XII. Bijou. XIII. Bibliographie.

I. TOPOGRAPHIE. — La catacombe de Cyriaque était creusée dans la colline qui se trouve à droite de la basilique de Saint-Laurent. Ses galeries s'étendaient assez loin vers le nord du *campo santo* ou cimetière actuel, et vers l'est. Ces parties sont aujourd'hui inaccessibles et obstruées. Au sud et à l'ouest, des travaux considérables, exécutés au IVe siècle et repris sans cesse jusqu'à nos jours, ont bouleversé le terrain et rendu la topographie antique méconnaissable.

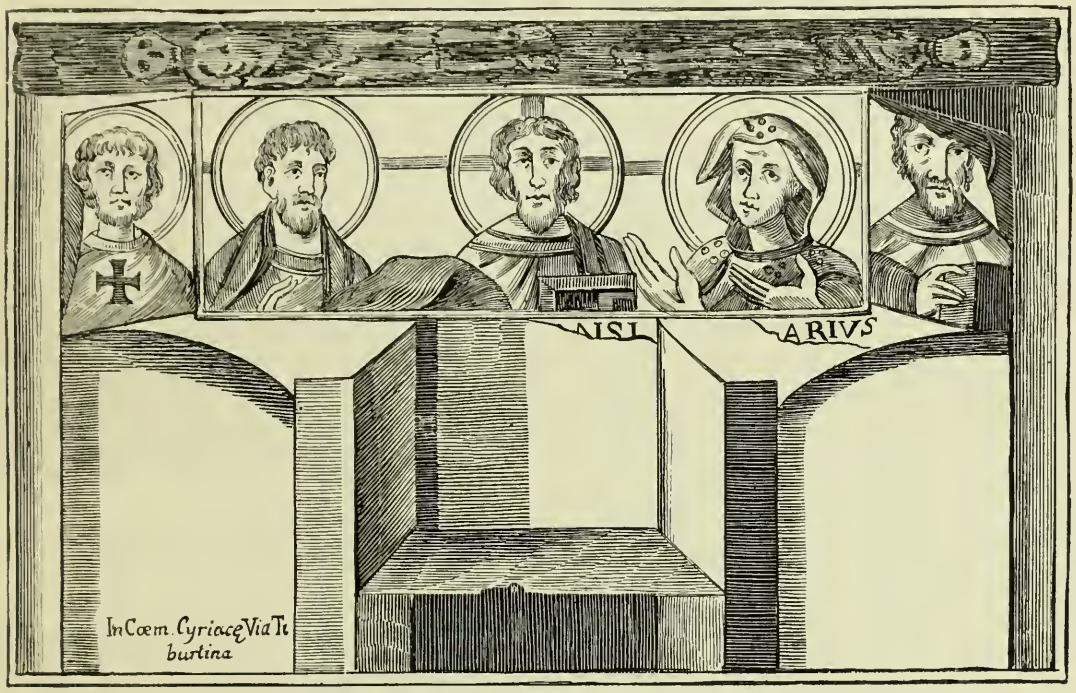
Malgré son vocable de Cyriaque, la catacombe doit le meilleur de son illustration à saint Laurent, diacre et martyr; elle lui doit aussi en partie sa destruction, car c'est la gloire qui entourait cette tombe fameuse qui provoqua les travaux et les constructions dont la crypte fut victime. Il semble bien que la plus ancienne basilique élevée sur le tombeau de saint Laurent, la *basilica ad corpus* comme on disait, ne fut pas établie au niveau même de la tombe, mais directement au-dessus, avec une communication directe entre la basilique et la crypte[2]. De telles communications ne pouvaient s'établir sans d'immenses dommages et précisément sur les lieux mêmes qu'il y aurait le plus d'importance à connaître dans leur état primitif. Sous Pélage II, ce furent de nouveaux travaux et de nouveaux bouleversements[3]. La *basilica major* acheva ce que la *basilica ad corpus* avait épargné[4]. De nos jours, l'établissement d'une sorte de cloître pour le cimetière moderne entraîna de nouvelles dévastations, mal compensées par la découverte de l'arcosolium des dix vierges dont nous parle-

[1] L'auteur tient que Pacho a confondu la ville primitive et celle qui lui a succédé. Sur Cyrène, J. Hardion, *Histoire de la ville de Cyrène*, dans *Mémoires des lettres tirez des registres de l'Acad. des inscript.*, 1717, t. III, p. 391 sq.; Belley, *Observations sur l'histoire et les monuments de la ville de Cyrène*, dans même recueil, 1774, t. XXXVII, p. 363 sq. On ne trouvera rien qui ne soit reproduit dans la *Relation* de ce qu'on lit dans J.-R.-D. Pacho, *Voyage en Cyrénaïque*, dans *Bulletin de la Société de géographie*, 1825, t. IV, p. 174, 276, 282. — [2] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 198. — [3] *Ibid.*, t. I, p. 310. — [4] De Rossi, *Le due basiliche di san Lorenzo nell' agro Verano*, dans *Bull. di archeol. crist.*, 1864, p. 11-16.

rons plus loin [1], et par celui de Zosimianus, également décrit plus loin (col. 3248 sq.) [2].

Une des sources les plus importantes pour l'étude de la catacombe de Cyriaque, de son éponyme et des martyrs qui y reposèrent, est la pièce de mince valeur historique désignée sous le titre de *Passio S. Laurentii, S. Hippolyti et sociorum* [3]. Nous y apprenons qu'outre le fameux diacre, le soldat Romain, les prêtres Irénée, Abundius et Justin furent enterrés à l'*agro Verano* par la matrone Cyriaque, propriétaire du terrain. Les notices rédigées par les différents guides à l'usage des pèlerins antérieurement au transfert dans Rome des corps des martyrs, sont pleinement d'accord avec ce témoignage. Le principal d'entre ces guides est l'*Itinerarium Salisburgense*, du moins au point de vue de la clarté; voici ce qu'il nous apprend : *Postea pervenies ad ecclesiam S. Laurentii, ibi sunt magnæ basilicæ duæ in quarum quis speciosiorem et pausat* (c'est-à-dire *in quarum, illa quæ speciosior est pausat*), *et est parvum cubiculum extra ecclesiam in hoc occidentur. Ibi pausat S. Habundius et Herenius mart. Via liburtina, et ibi est ille lapis quem tollent digito multi homines nescientes quid faciunt. Et in altera ecclesia sursum multi martyres pausant. Prima est Cyriaca sancta vidua et martyr, et in altero loco S. Justinus, et juxta eum S. Crescentius martyr et multitudo sanctorum, longe in spelunca deorsum S. Romanus martyr* [4]. Les deux basiliques en question étaient celle du pape Pélage qualifiée de *speciosor*, celle du pape Sixte III désignée sous le nom de *major*. En outre, il existait un petit cubicule, celui d'Irénée, et la tombe d'Abundius était distincte mais voisine de la basilique de Saint-Laurent. Enfin, l'*Itinerarium* parle d'un autre groupe de martyrs *in altera ecclesia sursum*, c'étaient Cyriaque, le prêtre Justin et le martyr Crescent qui reposaient au VIIe siècle dans un oratoire ou une église à ciel ouvert, car tel est le sens de *ecclesia sursum* dans le langage de l'auteur; quant à la tombe de Romanus, elle était demeurée dans la catacombe : *longe in spelunca deorsum*.

Après ce témoignage du Guide des pèlerins au VIIe siècle, il faut descendre jusqu'au XVIIe siècle. En 1616, Bosio signale la découverte d'une chambre *con l'altare e la sede pontificia intagliata nello stesso tufo* [5]. Encore que la présence de ce que Bosio croit être une chaire pontificale ne soit pas une preuve certaine qu'il s'agit d'une crypte historique, l'expérience et l'incertitude constante du grand explorateur autorisent à voir ici un cubicule pourvu réellement d'un autel isolé derrière lequel se trouvait la chaire pontificale [6]. Une semblable disposition, si on l'admet, ne peut s'appliquer qu'à une crypte historique et certainement distincte de celle décrite par Marangoni [7].



3482. — Chaire et fresque au cimetière de Cyriaque.

D'après Marangoni, *Istoria dell' antich. oratorio o cappella di. S. Lorenzo*, 1747, p. 169.

Celui-ci rapporte qu'au cours de travaux exécutés en 1742 au cimetière de Cyriaque, à droite de la basilique de Saint-Laurent, on trouva une chaire pontificale, entièrement constituée de plaques de marbre et derrière elle, au-dessus, on voyait peinte sur le mur [8] l'image du Christ au centre, à gauche celle de la bienheureuse Vierge, à droite celle de saint Pierre, enfin saint Paul tenant un livre et en regard de ce dernier peut-être saint Jean. Un débris d'inscription ne permettait de lire que ce mot *Janu*]ARIVS. Marangoni nous a donné un croquis reproduit ici (fig. 3482), et dans son livre intitulé *Cose gentilesche*

[1] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1683, p. 76; J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe*, pl. 241, 242. — [2] Séroux d'Agincourt, *Histoire de la décadence de l'art. Peinture*, pl. IX, n. 8; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1876, p. 143 sq. — [3] Surius, *De probatis sanctorum historiis*, t. IV, p. 609.— [4] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 139. — [5] Bosio, *Roma sotterranea*, 1632, p. 409. — [6] Suivant une disposition analogue à celle de la crypte papale, cf. *Dictionn.*, t. II, fig. 1937, col. 1721. — [7] G. Marangoni, *Istoria dell' Sancta sanctorum*, 1747. p. 168. — [8] C'est en ceci que la crypte de Bosio se distingue de la crypte de Marangoni, celle-ci avait des peintures, l'autre n'en avait pas, du moins Bosio n'en dit rien et, avec sa précision ordinaire, il n'eût pas manqué de les mentionner.

il a répété cette description, à laquelle il ajoute celle de la découverte d'une autre chapelle située perpendiculairement sous l'angle septentrional de la basilique de Saint-Laurent [1] et il y mentionne la présence de peintures de basse époque représentant la Vierge avec ces lettres MP ΘY, sainte Cyriaque, sainte Catherine et d'autres [2]. Cette dernière chambre, en réalité, ne fait pas partie du cimetière de Cyriaque, c'est simplement la niche gauche du narthex de la *basilica ad corpus* de Saint-Laurent, par où on communiquait avec la catacombe. Les fresques vues par Marangoni sont exactement les mêmes que d'Agincourt [3] et Perret [4] ont données comme peintures du cimetière de Cyriaque, suivant l'erreur ancienne.

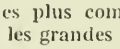
Dans la crypte découverte par Marangoni, l'interprétation donnée aux figures est purement fantaisiste. La figure du Christ fut certainement au centre, mais il est à peine moins certain que de chaque côté se trouvaient des personnages enterrés dans la crypte, ou dans la catacombe ou du moins en rapport historique avec ce cimetière. Ce qui subsistait de l'inscription est bien peu de chose. E. Stevenson ne croit cependant pas se tromper en la reconstituant :... *de do*N(*i*)S D[*ei et sancti*(ou *orum*) *Jani*] ARIVS (*fecit*). C'est au moins vraisemblable. Une conjecture de J.-B. de Rossi voudrait faire, de ces quatre personnages entourant le Sauveur, l'éponyme Cyriaque et ses compagnons Romain, Justin et Crescentien [5].

Ajoutons à ces vestiges ceux d'un cubicule découvert et visité en 1876 [6], détruit presque aussitôt, et c'est tout ce que nous pouvons jusqu'à ce jour savoir de certain sur le cimetière de Cyriaque au point de vue topographique.

II. Vocable. — Au point de vue historique, nous ne sommes guère plus avancés. Les actes de saint Laurent appellent les plus graves réserves [7], leur texte offre, suivant qu'on consulte tel ou tel exemplaire, des variantes qui sont plus que cela et qu'on peut appeler des retouches et même des rédactions distinctes. Ainsi, l'auteur des *Mirabilia urbis Romæ*, occupé à décrire les *loca quæ inveniuntur in passionibus sanctorum*, assigne le Viminal comme lieu du supplice de saint Laurent, tandis que les exemplaires de la *passio* parlent du *palatium Sallustii* [8]. Même discordance en ce qui concerne Cyriaque, propriétaire du *fundus Veranus*. La *passio* rappelle à plusieurs reprises les sépultures de martyrs dans le fond de la voie Tiburtine. Une *passio* de saint Justin, distincte du cycle laurentien, se termine ainsi : *sepelierunt eum in crypta in agro Verano pridie nonas augusti, ubi florent orationes eius usque in hodiernum diem* [9], et dans le martyrologe hiéronymien on lit à ce jour : *Romæ, via Tiburtina, in cœmeterioS . Laurentii mart., Crescentionis et Justini* [10]. L'expression *in cœmeterio S. Laurentii* paraît moins ancienne que *in cœmeterio Cyriacæ*, cependant elle s'y était certainement substituée, puisque dans le martyrologe hiéronymien nous lisons le 22 février : *Romæ, via Tiburtina, ad sanctum Laurentium, natale S. Concordiæ* [11], et le 22 août : *Romæ in cimit. Sci Laurenti, Abundi, Innocenti, Mirendini* [12], enfin le 10 août : *Romæ, via Tiburtina, in cimiterio ejusdem, nat. S. Laurentii archidiaconi* [13]. Il serait assurément difficile d'admettre que toutes ces commémoraisons relatives à *l'agro Verano* manquassent au texte primitif et eussent été ajoutées depuis. De plus, le calendrier du P. Boucher omet également le nom de Cyriaque et se contente de dire : *Laurenti in Tiburtina* [14], et nous savons que, dans les cas vérifiables où ce férial de l'Église romaine ne néglige pas de changer le nom primitif de tel ou tel cimetière, quand il tait ce nom, c'est presque toujours parce que c'est le même que celui du martyr qu'il commémore. Enfin, le très ancien catalogue de cimetières ajouté à la *Notitia regionum* de Rome indique le nom primitif de chaque hypogée, mais par malchance la voie Tiburtine et ses cimetières manquent. Tout semble donc indiquer que la nécropole de *l'agro Verano* porta primitivement le nom de *cœmeterium S. Laurentii* plutôt que celui de *cœmeterium Cyriacæ*.

C'est en 258 que saint Laurent fut martyrisé, son corps fut recueilli et transporté *in prædium viduæ Cyriacæ via Tiburtina... illic deposuerunt in Cyriacæ viduæ prædio in agro Verano*. C'était sans doute un hypogée privé; on sait que Valérien avait confisqué les cimetières chrétiens et celui-ci d'ailleurs n'échappa pas au sort commun sous Dioclétien, *fundus Veranus, possessio cuiusdam Cyriacæ religiosæ feminæ qu(e)m fiscus occupaverat tempore persecutionis* [15]. Il fut restitué à l'Église romaine par Constantin.

III. État actuel. — Le tombeau de saint Laurent ne fut jamais déplacé, il est possible que celui de sainte Cyriaque se trouvât aux environs de la petite chapelle consacrée aujourd'hui aux âmes du purgatoire; mais toute la topographie de *l'agro Verano* est des plus compliquées et assez incertaine. Même après les grandes translations de reliques du IXe siècle, la catacombe de Cyriaque ne fut pas délaissée, du moins certaines galeries continuèrent d'être parcourues pendant tout le moyen âge, surtout les galeries voisines du tombeau de sainte Cyriaque. Bosio crut même que la chambre visitée par lui en 1616 et dont l'*arcosolium* présentait l'image d'une orante était celui de la sainte. Dans la chambre où il vit un autel et une chaire épiscopale, se trouvait une dédicace à saint Laurent :



SANCTO MARTYRI LAVRENTIO
IVLIA EXIBIT III KAL OCT DEP KAL SS

Boldetti a copié une inscription dont il a malheureusement négligé de mentionner le site exact, qui seul eût pu donner toute sa valeur au précieux témoignage épigraphique : *In crypta noba retro sanctus.*

M. Marucchi a donné un croquis de l'état actuel. On peut visiter actuellement trois régions de la catacombe, auxquelles donnent accès trois entrées distinctes : *a*) porte d'entrée près du caveau de la famille Odescalchi, aboutissant près du tombeau de Pie IX; non loin de l'entrée, l'*arcosolium* de Zosimianus; près de là, dans une galerie à droite, cette inscription grecque :

ΑΝ]ΤΩΝΙΝΟC
ΔΙΚΑΙΟ/]ΡΕΙΤΟCΖΗΝ

Antonin, vis justifié dans le Christ.

[1] Marangoni, *Cose gentilesche*, p. 143 sq.; cf. Boldetti, *Informazione del cimitero di Ciriaca sotto la vigna di M. Caracciolo, il 7 gennaro 1861*, dans *cod. Vatic. 920*, fol. 85, qui raconte ces découvertes. — [2] E. Stevenson a cherché en vain le dessin pris par Marangoni. — [3] Séroux d'Agincourt, *Histoire de la décadence de l'art. Peinture*, pl. XI, n. 1-4. — [4] L. Perret, *Les catacombes de Rome*, t. III, pl. XXXVIII sq. — [5] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1877, p. 62. — [6] E. Stevenson, dans *Bull. d'arch. crist.*, 1877, p. 61. — [7] Surius, *De probatis sanctorum historiis*, in-fol., Coloniæ Agrippinæ, 1579, t. IV, p. 605; *Acta sanct.*, oct. t. XII, p. 468; De Rossi, *Bull. d'archeol. crist.*, 1882, p. 19 sq.; E. Stevenson, dans *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1895, t. I, p. 92. — [8] H. Jordan, *Topographie der Stadt Rom*, t. II, p. 617. — [9] Bosio, *Roma sotterranea*, p. 398; *Acta sanctorum*, sept. t. V, p. 470 sq. — [10] *Martyrologium Hieronymianum*, édit. De Rossi-Duchesne, p. 101. — [11] *Ibid.*, p. 24. — [12] *Ibid.*, p. 109. — [13] *Ibid.*, p. 104. — [14] *Monumenta Germaniæ historica, Auctores antiquissimi*, t. IX, p. 70. — [15] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 182.

Un peu au delà, après avoir dépassé plusieurs galeries, un petit *columbarium* païen, d'où l'on peut arriver à la basilique Saint-Laurent. Les tombeaux sont pauvres, beaucoup n'ont jamais été ouverts. Les noms sont simplement tracés à la chaux. Il y a cependant aussi quelques fragments de marbre, sur l'un desquels était gravé le buste d'une défunte entre deux saints.

b) Deuxième entrée sous la chapelle de Mgr Annivitti. Dans cette région, comme dans la précédente, les tombeaux, dont un grand nombre sont encore intacts, ne présentent rien de remarquable.

c) Troisième entrée à côté de la tombe De Romanis. Près de là, l'*arcosolium* des Dix Vierges, transporté depuis dans un cubicule construit tout exprès. Dans les galeries de cette région, on peut remarquer des traits sur la chaux des *loculi*, dans lesquels traits on propose de voir le gril de saint Laurent.

IV. La basilique. — Nous n'abordons pas dans cette dissertation ce qui a trait à la basilique de Saint-Laurent, qui sera étudiée en son lieu. Jusqu'alors nous nous bornerons à donner les quelques indications suivantes indispensables à la topographie générale du cimetière.

La basilique de Saint-Laurent fut érigée par Constantin. Elle était au niveau de la crypte, comme permettent de le constater les galeries qui arrivent jusque derrière le tombeau de Pie IX. L'entrée, au-dessus de l'endroit où a été placé le sarcophage de Pie IX, était surélevée et nécessita la construction d'un escalier : *et usque ad corpus S. Laurentii fecit gradus ascensionis et descensionis*. Quelques souvenirs de cette *basilica ad corpus* nous sont conservés : les colonnes et la galerie supérieure reportées dans la basilique actuelle, au delà de la grande nef, sauf les deux dernières colonnes près du tombeau de saint Laurent. La *confessio* dont une médaille nous a conservé l'image (voir *Dictionn.*, t. I, col. 1825, fig. 491), enfin l'inscription damasienne détruite, mais dont les collections épigraphiques ont conservé copie [1] :

VERBERA CARNIFICIS FLAMMAS TORMENTA [CATENAS
VINCERE LAVRENTI SOLA FIDES POTVIT
HAEC DAMASVS CVMVLAT SVPPLEX ALTARIA [DONIS
MARTYRIS EGREGII SVSPICIENS MERITVM

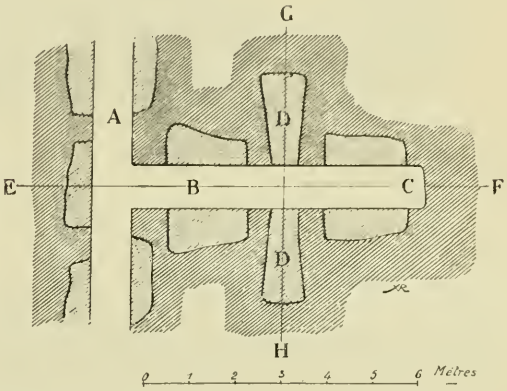
A la basilique constantinienne devenue insuffisante, le pape Sixte III (432) ajouta une basilique nouvelle appelée *basilica major*, qui eut son entrée sur la voie Tiburtine et fut orientée en sens inverse de la basilique primitive. Trois papes, Zosime (418), Sixte III (440) et Hilaire (467), furent inhumés dans la *basilica ad corpus* [2]; on a retrouvé la place de leurs sépultures dans les trois niches du fond, dont l'une est occupée par le tombeau de Pie IX. Un fragment du musée de Latran appartient à l'épitaphe du pape Zosime, mort le jour de Noël [3] :

NATALI VENER [*ando advenien*]TEQVE SACRATO

Pélage II restaura la basilique à l'occasion de la translation du corps de saint Étienne de Constantinople à Rome; il ajouta les deux premières colonnes, orna de mosaïques l'abside et l'arc triomphal dont l'inscription rappelle le supplice de saint Laurent.

Les deux basiliques restèrent séparées jusqu'au XIIIe siècle. Honorius III les réunit (1218) en détruisant les absides et en faisant de la *basilica ad corpus* la *confessio* de la *basilica major*, ce qui obligea d'exhausser le *presbyterium*. La décoration ne fut achevée que sous Alexandre IV, vers 1254 [4].

V. Loculi. — Le P. Marchi a raconté que ses premières visites dans les catacombes, et avant qu'il eût formé un plan d'études méthodiques, l'amenèrent dans la catacombe de Cyriaque où il vit des *loculi* d'une forme particulière, auxquels il prêta d'ailleurs peu d'attention, comptant en trouver ailleurs de semblables; en quoi il se trompait, puisque les recueils de Bosio et de Boldetti ne lui en montrèrent aucun. Ces *loculi* étaient pratiqués suivant la longueur, tandis que la presque universalité des *loculi* est entaillée suivant la largeur, ainsi les corps étaient déposés et, pour ainsi dire, enfoncés dans leur cachette, la tête au fond, les pieds affleurant la dalle de fermeture.



3483. — Coupe de sépultures au cim. de Cyriaque.
D'après Marchi, *I monumenti primitivi*, 1844, pl. XIV, n. 3.

A. Grand ambulacre. — B. Ambulacre secondaire. — C. Cul-de-sac; roc.
D. Loculi perpendiculaires. — EF. GH. Axes.

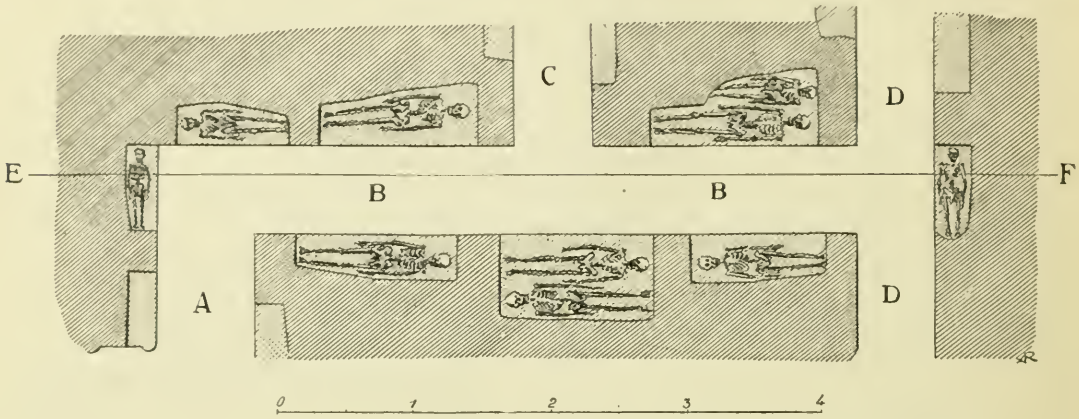
Ces sortes de *loculi* devaient exiger beaucoup de temps et de peine de la part des *fossores*, obligés d'entailler un espace au moins triple de celui qui suffisait quand ils dégageaient seulement de la paroi l'espace nécessaire pour un corps déposé parallèlement à l'ambulacre; en outre, il fallait travailler accroupi dans la posture la plus gênante et la moins favorable (fig. 3483). Ainsi qu'on doit s'y attendre, ce système n'a été qu'exceptionnellement pratiqué, peut-être en manière d'essai pour épargner la place, peut-être aussi pour satisfaire la fantaisie ou l'affection qui pouvait induire tel ou tel à se faire enterrer proche d'un parent ou d'un ami, alors que l'espace libre n'eût pas suffi à creuser un *loculus* dans les conditions ordinaires.

Le même archéologue profita en 1839 d'un éboulement de terrain au beau milieu de la *vigna Carraciolo* pour s'introduire dans la catacombe isolée du reste par des amoncellements de ruines. Marchi prit un croquis d'une galerie (fig. 3484) et put constater par l'étude des tombes déjà violées que les fossoyeurs de ce cimetière étaient très préoccupés de ménager l'espace, n'affectant des *loculi* d'adultes qu'à bon escient et creusant pour les adolescents et les enfants des *loculi* moindres ou simplement un minuscule appendice, sorte de niche dans un *loculus* d'adulte. Au préalable, le *fossor* traçait au fer sur la paroi deux lignes verticales servant à déterminer la longueur

[1] M. Ihm, *Damasi epigrammata*, in-12, Lipsiæ, 1895, p. 37, n. 32. — [2] De Rossi, *Dello scavo fatto nell' antica basilica di S. Lorenzo per collocare il sepolcro di Pio IX dei papi quivi deposti nel secolo quinto*, dans *Bull. di archeol. crist.*, 1881, p. 86-92. — [3] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1881, p. 93; Marucchi, *Guida nel museo cristiano Lateranense*, p. 203-204. — [4] Marucchi, *Éléments d'archéol. chrét.*, 1900, t. II, p. 237-239.

maxima des *loculi ;* entre ces deux lignes, il tirait ensuite douze lignes horizontales disposées de manière à obtenir six espaces assez grands et cinq autres espaces intercalés plus petits, les premiers seraient creusés

Marchi a encore fait connaître une sorte de caverne aménagée pour les inhumations. Elle est divisée par un corridor qui la traverse dans toute sa longueur. C'est le même système de *loculi* en profondeur avec

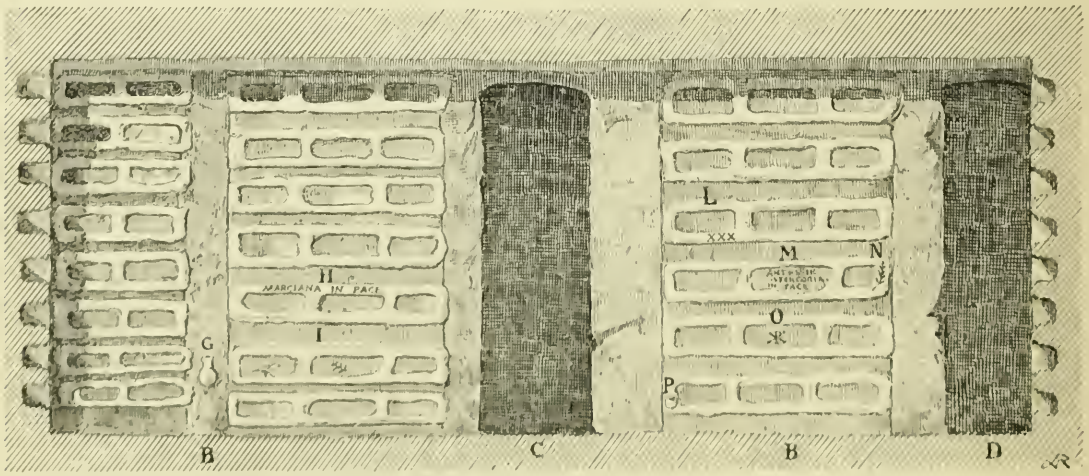


3484. — Cimetière de Cyriaque. D'après Marchi, *I monumenti primitivi*, t. I, pl. XV.

pour recevoir des cadavres auxquels les espaces intermédiaires serviraient de lit. Il y en avait ainsi pour tous les âges, c'est-à-dire pour les tailles différentes, et l'espace était si bien utilisé qu'on ne pourrait trouver un mètre de terrain perdu (fig. 3485). Le *loculus* était

la tête au fond de la niche et les pieds vers l'orifice.

VI. Graffites. — En 1876, fut mis au jour et détruit presque aussitôt un cubicule composé de deux chambrettes égales et mesurant en tout 5 mètres de long sur 2m50 de large; chaque chambrette était



3485. — Cimetière de Cyriaque. D'après Marchi, *I monumenti primitivi*, t. I, pl. XV.

entaillé plus largement aux épaules qu'aux pieds; si un *loculus* devait renfermer deux cadavres, afin de gagner l'espace on mettait les corps de façon que la tête de l'un fût au niveau des pieds de l'autre. Il est probable cependant que cette méthode n'était pas du goût de tout le monde; c'est ce que semble insinuer l'épitaphe suivante conservée au musée de Latran, pilier VIII, n. 2 :

]VIII·IN NOMINE·DEI·IN P
]VIII ꝟ XXIII DECESIT ꝟ
]NO CON PARENTES·
]TI·TRES·HIC·CAPVT·AD CAPVT·

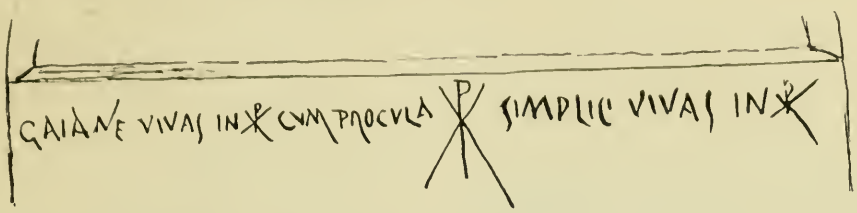
donc carrée. Elles étaient séparées par deux colonnes engagées dans la paroi et chaque angle figurait également un quart de colonne engagée. Dans la deuxième chambre, avaient été pratiqués trois *arcosolia*. Jadis entièrement recouverte d'enduit et décorée, cette excavation n'offrait plus aucun vestige de son nom et de ses occupants primitifs. E. Stevenson, qui eut le temps de la visiter au moment où on commençait à la détruire, suppose qu'elle aura contenu la tombe d'un martyr ou du moins qu'elle devait être voisine d'une tombe vénérée. C'est ce que peuvent faire supposer quelques graffites.

Sous un des arcosolia, on lisait (fig. 3486) [1] :

Gaiane vivas in ⁂ cum Procula, Simplici vivas in ⁂

Sur les parois du cubicule, et sur l'enduit recouvrant

Bonifatia sibi et compari suo Justino benemerenti fecit qui bixit annis LXV et fecit cum compare suo annis XIV [5].

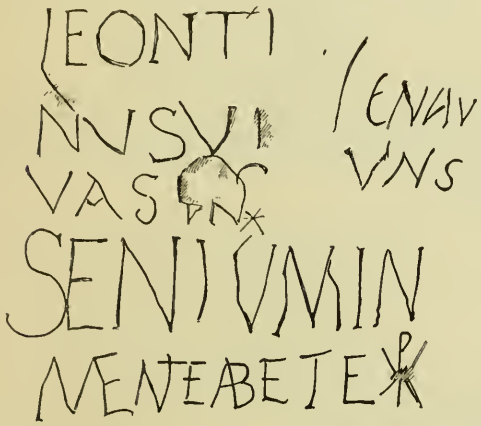


3486. — Graffite dans la catacombe de Cyriaque. D'après *Bull. di arch. crist.*, 1876, pl. III, n. 3.

les fausses colonnes engagées on a pu lire quelques autres graffites, dont quelques-uns ainsi libellés (fig. 3487) [2] :

Ba... vivat in Deo
Leontinus vivas
Ar]senium in mente habete ⁂

et un monogramme qu'on peut avec vraisemblance interpréter : *Petrus*.



3487. — Graffites dans la catacombe de Cyriaque. D'après *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1895, p. 80.

Le graffite portant la mention *in mente habete* montre qu'on se trouve sur le lieu ou dans le voisinage d'une tombe sainte.

VII. ÉPIGRAPHIE. — L'épigraphie du cimetière de Cyriaque nous est parvenue dans le plus complet désordre. La topographie de la catacombe est trop vaguement connue pour songer à rétablir les inscriptions dans la région d'où elles proviennent. Les anciens collecteurs se sont bornés à accompagner les textes des mots : *e cœmeterio Cyriacæ*; c'est tout ce que nous en saurons probablement jamais.

Valerius Rogatianus y et se vivo fecit, bisomum sibi et cojugi suæ in pace [3].

Aurelia Amantia fecit sibi et compari suo qui fecit inter illa annos XII [4].

a) IN CRVPTA NOBA RETRO SAN
CTVS EMERVM SE VIVAS BALER.
RA ET SABINA MERVM LOC
VBISONI A BAPRONE ETA
5 BIATORE [6]

b) HIC EST LOCVS QVEM SE VIVA
GENTIA BISOMV COMPARAVIT [7]

c) LVCIA SE VIVA LOCVM SIBI ⁂
COMPARAVIT
V IDVS AVGVSTAS LOCVS
IENVARES EMTV SE BIBA [8]

Victor. qui. vixit. LV.VIIII. || *kal. maias. usor fecit* || *benemeren* [9].

Aurelius Serius Juliane || *cojugi carissime in pace.*

Hicnatius a Guirinus || *Aur. Castulæ coiugi* || *merenti in pace.*

Turcius Istafanius Aurelie || *Irene coniugi in pace.*

Genethlia iugatio coiugi || *in pace.*

Marcellianus Sabine coiugi sue || *benemerenti fecit, et filie* || *dulci in pace.*

Aprilie filie Victoria Mater. || *fecit in pace fecit.*

Nereo adiutori a b. m. optimo || *Ursus.*

B·M·FILIO
INNOCENTISSIMO EPICTETO QVI SEMPER
CVM PARENTES SVOS INNOCENTISSIME
VIXIT
5 HIC VIXIT ANNOS NVMERO VICINTI ET
MENSES II ET DECESSIT DIE·V·AVG.HVIC
PARENTES POSVERVNT ID EST
VICTORIANVS ET CYRIACETE

Justo coniugi Siricia || *fecit.*

Piste Spei Sorori dulcissime || *fecit.*

Atius Crecys Attius Gaius || *Patri benemerenti fecit in pace.*

Antonio Privato qui vixit anis || *LXXIII. ꝑ mensibus IIII. diebus X* || *Antonius Privatus patri be* || *emerenti fecit.*

Surinæ. filie. Gaudentius pater || *infelix.*

IVSTINVS.LAEDE.COIVGI.BE
NEMERENTI.LEONTIVS ET VICTO
RINVS LAEDE MATRI ⁂ KARISSEME
AMANTISSIME

[1] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1876, p. 25, pl. III, n. 3; ce graffite a pu être copié par R. Lanciani, quelques instants après la découverte du cubicule. — [2] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1877, p. 61; cf. p. 25, 64; M. Armellini, dans *Chronachetta mensuale delle più recente scoperte*, 1876, p. 60; le cubicule, visité en 1876 et sommairement décrit en 1877 par E. Stevenson, a été décrit en détail par le même, *Cubicolo con graffiti storici nel cimitero di Ciriaca*, dans *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1895, t. I, p. 75-80. — [3] Boldetti, *Osservazioni*, p. 52. — [4] *Ibid.*, p. 52. — [5] *Ibid.*, p. 52. — [6] *Ibid.*, p. 53, 57; voir *Dictionn.*, t. III, au mot CRYPTE. — [7] Boldetti, *op. cit.*, p. 53; Marchi, *Monumenti*, t. I, p. 115. — [8] Boldetti, *op. cit.*, p. 53. — [9] Boldetti, *op. cit.*, p. 54.

G. Amicos Artemidoro | fratri merentissimo || qui. vi. in. secu. ann. XVII | in pace [1].

Aur. Dionysius. Aureliæ | Surine coiugi. benemerenti | in pace.

Bernacle benemerenti parentes | fecerunt vix. anno m. III.

Cautilia Gerontia que vixit annos | VI. menses decem. Cautilius Gerontius | filie carissime posuit III. kal. febraras | XIII. kal. mar.

Marciano compari qui vixit annos | n. L. depositus XI. kal. janu. | in pace.

Marcilia Marcilie filie | ere.

Sextilia mater fecit cefeboti qui || vixit. annis VII et meses IIII.

Les suivantes méritent plus d'attention [2] :

HIC POSITA EST PVELLA
BENIGNA QVAE VIX·ANN·XVI
Ð·X·DEP·VIII·KAL·AVG·
VALENTINIANO·N·P·ET VICTORE

Felicitas. in pace | XVIII. kal. dec. || Placido. et Romulo coss [3].

Statilia Alexand || ra annor. XIIII. virgo || mortua est Tusco et | Anulino conss. III kal. || sept. filia Alexan || dros [4].

Ces inscriptions appartiennent respectivement aux années 369, 343 et 295.

Boldetti en a recueilli un assez grand nombre d'autres d'une brièveté décourageante [5] et sans aucun trait qui mérite d'être relevé; quelques-unes sont moins insignifiantes, notamment [7] :

PETRVS ET PANCARA BOTV PO
SVENT MARTVRE FELICITATI

ou encore :

Restuta in pace | ieses [8].

Ioviane vibas in Deo et | roy(a).

Sempronia Caiane in pace || byrga (= virgo) [9].

Libuscelius Primus Libuscetius || Vitalius Viviæ Vitaline bene | merenti in Deo filii fecerunt || in pace vixit annos XL.

Dp. Cyriacetis. III idus. quæ. vixit || ann. XX. dies I. que nofita mortua | est virgo. in. p.

Juliæ. Agapeni. coniugi dul || cissime que vixit annis XLV || m. III. d. III. V id. et mecum | annis III sept. letaris in pace.

Euthiches. III. idus aug. de || cessit in p(ace) d(ei).

Damalis. hic sic v(oluit) d(eus).

In Deo.

Anima dulcis incomparabili | filio qui vixit annis XVII | non meritus vita reddit in || pace Domini.

Hispirito san(cto) Marcianeti || carissime coiugi que vixit | annis XXX.

Ulpia viva sis cum fra || tribus tuis.

Hiracius H(omo) D(ei).

Bitalianus Urco fratri dulcis || simo cum Deo in pace quiescet | in pace.

Vidu. ap. Felicissima || in Deo vives.

IANOYAPIA
EN ⊙

Un certain nombre mentionnent des dignitaires hiérarchiques ou des corps de métier : diacres [10], exorciste [11], fossoyeurs [12], prêtre [13], *prepositus* [14], soldats [15] :

FELICISSIMVS MILES R. QVI HABVIT VXOREM
TECLAM IN PROVINCIA HISPANICA VIXIT
ANN·P·M·LXV·M·II·DEP·X·KAL
OCTIN·P·

Un FELIX DOCTOR IN·P [16] et un ACATIVS [17] PASTOR [18], puis aussi la jeune Ptolmaïs (voir *Dictionn.*, t. III, col. 351) et [19] :

IVLIA FELICISSIMA LVCILIO VICTORINO CONIVG
OPTIMO ET INNOCENTISSIMO CVM QVO PER
ANNOS XVI· SEMPER BONA VITA BIXI DE PAR-
|BVLA
MEDIOCRITATEM NOSTRAM DIGNO FECI OM-
|NIVM
5 HOMINVM SODALICII MAGISTER·ET HORTA-
|TOR
MIRE BONITATIS·ET INNOCENTIE OMO DEPO-
|SITVS
XVII KAL AVG· HIC ARTIFEX ARTIS TESSALARIE
LVSORIE

Aringhi a fait connaître celle-ci [20] :

SE BIBA EMIT DOMINA
LOCVM A SVCCESSVM
TRISOMVM VBI POSITI
. . . . . ET
. . . . . .

Deux autres nous montrent que la plaque de marbre qui fermait le *loculus* portait le nom de *tabula* [21] :

a) POSVIT TABVLA MA
GISTER DISCENTI
PANPINO BENEM
ERENTI

b) BINCENTIVS KARO FILIO KA
RISSIMO BENEMERENTI POSVIT
TABVLA QVI BIXIT ANNOS III
ET DIES XXII.

☧ *Dominæ. Felicitati. compari || sanctæ. quæ decessit* [22].

Une inscription datée de l'année 338 [23] :

ANIME INNOCEN
TI GAVDENTIAE QVEVI
XIT ⊄ AN·VM·VIIÐXXI IN PACE

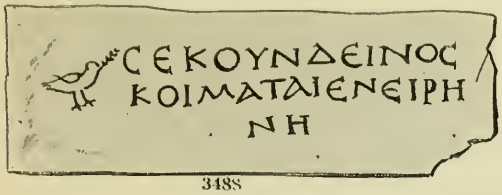
Mercurius pater filiæ de ς *idus novemb. Urso et Polemio coss.*

Parmi d'autres moins remarquables [24], nous transcrivons encore [25] :

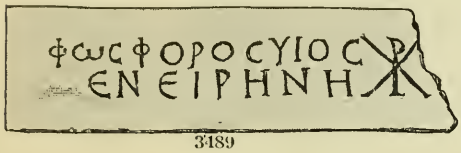
PATRI ET MATRI LEONI ET MA
XIMILIANETI·LEOPAR·DVS·FILI
VS BENE·MERENTIBVS· INXPO
5 SANCTO FECIT·PATER·DEP·I
IDVS·IAN·

[1] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri de' SS. Martiri ed antichi cristiani di Roma*, Roma, 1720, p. 55. — [2] *Ibid.*, p. 28, n. 14. — [3] *Ibid.*, p. 82, n. 15. — [4] *Ibid.*, p. 82, n. 16. — [5] *Ibid.*, p. 479-485. — [6] *Ibid.*, p. 479-485; cf. 429-431. — [7] *Ibid.*, p. 431. — [8] *Ibid.*, p. 418. — [9] *Ibid.*, p. 419. — [10] *Ibid.*, p. 415. — [11] *Ibid.*, p. 415. — [12] *Ibid.*, p. 415. — [13] *Ibid.*, p. 416. — [14] *Ibid.*, p. 417. — [15] *Ibid.*, p. 415, 416. — [16] *Ibid.*, p. 415. — [17] *Ibid.*, p. 415. — [18] *Ibid.*, p. 416. — [19] *Ibid.*, p. 416. — [20] Aringhi, *Roma subterranea*, t. I, p. 140; Marchi, *Monumenti*, t. I, p. 115. [21] Buonarotti, *Vetri*, p. XX, XXIV; Boldetti, *Osservazioni*, p. 408; Marchi, *Monumenti*, p. 119, 120. — [22] Boldetti, *Osservazioni*, p. 252. — [23] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, p. 43, n. 50. — [24] Boldetti, *Osservazioni*, p. 342-343. — [25] *Ibid.*, p. 343.

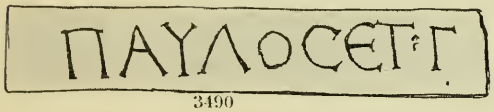
et nous mentionnons une série de symboles [1] : navire, colombe, palme, tonneau, vase, orante, pasteur, fossor, lion et plusieurs autres pour lesquels la grossièreté des dessins de Boldetti commande la prudence. Ses textes eux aussi sont loin d'offrir toute la garantie qu'on serait en droit de réclamer pour s'autoriser des particularités qu'ils présentent, surtout au point de vue de la déformation du langage. Mais la plus importante moisson épigraphique pour la catacombe de Cyriaque a été faite par ces collecteurs souvent peu attentifs. Depuis lors, quelques inscriptions sont venues s'ajouter, lues ou déchiffrées par J.-B. De



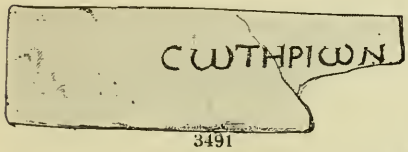
3488



3489



3490



3491

3488. Épitaphe de Secoundeinos. — D'après Marucchi, *I monumenti del museo cristiano Lateranense*, pl. LXX, n. 7. — 3489. Épitaphe de Phosphoros. *Ibid.*, pl. LXX, n. 34. — 3490. Épitaphe de Paulos. *Ibid.*, pl. LXX, n. 33. — 3491. Épitaphe de Soterion. *Ibid.*, pl. LXX, n. 37.

Rossi ou les archéologues formés par lui et autour de lui.

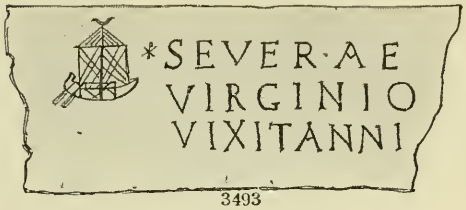
Sur la *mensa* d'un *arcosolium* détruit, se trouvait une inscription païenne, la pierre avait été retournée et sur la face demeurée visible on lisait [2] :

deposi]TA VVRBICA CASTISSIMA FEMINA
IN PACE

Un certain nombre d'inscriptions provenant du cimetière de Cyriaque se trouvent encastrées sur le mur du palier, hors de la *loggia* du musée chrétien de Latran, elles ne présentent guère que des formules connues [3]. Tout au plus peut-on relever quelques noms : Quidrus, Carosus, Lupatus, Citrasius, Singularinus et les deux suivantes qui doivent compter parmi les plus anciennes du cimetière [4] : Secoundeinos et Phosphoros (fig. 3488, 3489), Paulos, Soterion (fig. 3490, 3491).

Dans la collection épigraphique répartie sur les piliers, nous rencontrons quelques marbres rapportés du cimetière de Cyriaque ou de l'*Agro Verano* [5]. Quelques-uns portent des dates consulaires, quelques-uns présentent des mentions dogmatiques : *In nomine Dei* (pl. VIII, n. 2); *In D. Christo* (pl. VIII, n. 3). *In* ☧

3492



3493

3494

3492. Moïse frappant le rocher, le Bon Pasteur, résurrection de Lazare. D'après Marucchi, *I monumenti del museo cristiano Lateranense*, pl. LVII, n. 14. — 3493. Navire. *Ibid.*, p. LVII, n. 49. — 3494. Agneaux s'abreuvant au vase de lait. *Ibid.*, pl. LVII, n. 50.

Deo (pl. VIII, n. 4); quelques symboles : le boisseau de l'annone (pl. IX, n. 23). Moïse frappant le rocher, le bon pasteur et la résurrection de Lazare, sur un même marbre (pl. XIV, n. 14, fig. 3492); la croix gammée et le chrisme (pl. XIV, n. 29-30), le navire (pl. XIV, 49, fig. 3493); deux agneaux s'abreuvant au vase de lait (pl. XIV, n. 50, fig. 3494); l'orante entre deux colombes (pl. XV, n. 4), deux colombes tenant une guirlande (pl. XV, n. 33); la couronne des athlètes (pl. XV, n. 58), le livre (pl. XV, n. 53, 59), le navire voguant vers le phare (pl. XV, 62), les outils de travail (pl. XVI, n. 1, 3, 5, 11, 12, 16, 20, 26, 29, 30, 35), le calembour. Voir *Diction.*, t. II, fig. 1570.

Citons encore un fragment damasien qui n'appartient à aucune pièce connue [6] :

MARMORIBVS VESTITA . . . . .
QVAE INTEMERATA FIDES . . . . .
HIC ETIAM PARIES IVSTO . . . . .
OMNIA PLENA VIDES . . . . .

[1] Boldetti, *Osservazioni*, p. 366-370. — [2] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1876, p. 26; l'inscription païenne concernait les soldats des cohortes prétoriennes XII et XIV, pour les années 197 et 198; ce texte a été publié par Fiorelli, dans *Notizie degli scavi*, 1876. — [3] O. Marucchi, *I monumenti del museo cristiano Lateranense*, in-fol., Roma, 1911, pl. LXX, LXXII. — [4] *Ibid.*, pl. LXX, n. 7, n. 33, 34, 37. — [5] *Ibid.*, pl. XLVII, n. 7, 18, 19, 21; pl. XLVIII, n. 8, 27, 30; pl XLIX, n. 8, 12, 18, 33; pl. L, n. 3; pl. LI, n. 2, 3, 4, 7, 9, 11, 23; pl. LII, n. 1, 20, 23; pl. LIII, n. 9, 30; pl. LIV, n. 5, 8, 9, 10, 13, 16, 17, 27, 28; pl. LV, n. 6, 8, 28; pl. LVI, n. 18, 38; pl. LVII, n. 14, 29, 30, 49, 44, 50; pl. LVII, n. 4, 7, 12, 19, 33, 47, 53, 58, 59, 62; pl. LIX, n. 1, 3, 5, 11, 12, 16, 20, 26, 29, 30, 35; pl. LX, n. 2, 8, 9, 11, 15, 17, 19, 21, 22, 29, 31, 37. — [6] Gatti, dans *Notizie degli scavi*, 1889, p. 274; *Bull. della Commiss. archeol.*, 1889, p. 442; Armellini, *Chronachetta mensuale*, 1889, p. 180; De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1890, p. 8; *Römische Quartalschrift*, 1890, t. IV, p. 76, 287; Bücheler, *Anthologiæ epigraphicæ latinæ specimen tertium*, Bonnæ, 1876, in-4°, n. 309; M. Ihm, *Damasi epigramm.*, p. 40, n. 35, pl. II; Marucchi, *Éléments d'archéol. chrétienne*, 1900, t. II, p. 233.

Une formule que nous retrouvons sur d'autres marbres [1] : *arcessitus ab angelis* :

r]APTA AB ANGEL[*is*
AM MARITO

et encore : L CAL AVG.

PERORVM DEFENSO
ANES SVOS DECEP
D IN PACE D XI KAL IVLI
spiritum e IVS REFRIGERET

une inscription transportée au musée de Naples s'adresse directement au patron du cimetière : .... *sancte Laurenti suscepta habeto unimam* [*l vfu*[2].

Aux témoignages relatifs à l'estime de la beauté [3], ajoutons cette épitaphe [4] :

MIRAE IN[*nocentiæ*
PVLCRIT V[*dinis*
HAERMOG[*enia*
V· NEOFIT·BEN[*emerens*.

Quelques souhaits sont remarquables : *Laurentia melis dulcior quiesce, in...* [5]; ... *vita reddit in pace Domini* [6].

[PATE FILIO SILBINIANO
BENEMERENTI IN PACE
QVI ABET DEPOSSIONE BRVMIS [7]

Le cimetière de Cyriaque a reçu la sépulture d'un groupe de vierges chrétiennes du IVe et du Ve siècle [8]; une d'elles, nommée Prætextata, a, même eu deux épitaphes, la deuxième corrigeant la première, fautive; les voici toutes deux [9] :

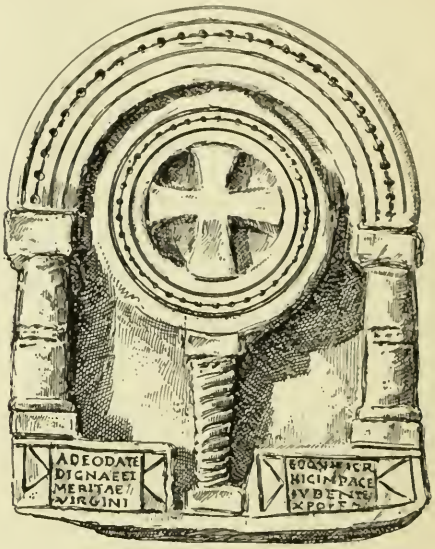
a) QVIESCIT IN PA *c e p* RAETEXTATA
VIRGO SACRA DEP *o s i* TA D ⊄ VII
ID⊄AVG⊄ CONS ⊄ RV*sti* CI ET OLYBRI

b) IN PACE PRAETESTATA VIRGO
i D ⊄ AVG ⊄ CONS ⊄ RVSTICI ET OLYBRI
p ACE DEP ⊄ V ID ⊄ MART ⊄
⊄ BASILISCI ET HERMINERICI

A ce groupe de vierges se rapporte le gracieux petit monument publié et commenté par Settele [10]. C'est un petit ouvrage en stuc du Ve ou même du VIe siècle, à côté duquel fut trouvée une *ampulla sanguinis* (fig. 3495) :

ADEODATE	ET QVIESCIT
DIGNAE ET	HIC IN PACE
MERITAE	IVBENTE
VIRGINI	XPO EIVS

VIII. Cimetière a ciel ouvert. — Autour de la basilique, il y eut un cimetière à ciel ouvert et de petits oratoires dont nous avons déjà parlé d'après ce que nous en laissent connaître le *Liber pontificalis* et les *Itineraria*. Marangoni en a parlé avec trop de brièveté : *lavorandosi nel cimitero di Ciriaca... e precisamente dietro la* (*basilica di San Lorenzo*) *entro di*



3495. — Monument de stuc, au cimetière de Cyriaque
D'après Marucchi, *op. cit.*, pl. LIV, n. 34.

una cappella [11]; ailleurs il parle d'une *altra cappella... che giace perpendicolarmente sotto l'angolo settentrionale della basilica* [12], et c'était ici simplement la niche gauche du narthex de la basilique. Le même Marangoni mentionne *nella vigna dei Padri sul confine dell' altra de Piccolo, mini oggi Caracciolo*, les vestiges d'une église qu'il attribue à tort, après Baronius et Severano, à saint Hippolyte et que Stevenson était disposé à identifier avec l'*altera ecclesia sursum* dont parle l'Itinéraire de Salzbourg [13]. Enfin, Marangoni parle d'autres constructions sur l'emplacement du cimetière à ciel ouvert de Cyriaque et, faisant allusion aux églises de Saint-Agapit, de Saint-Étienne et de la Vierge dont parle le *Liber pontificalis* comme existant à l'*agro Verano* [14], il ajoute : *delle quali... sono i vestigi stessa vigna Caraccioli non solamente vi sono vestigi che dimostrano antiche fabbriche sopra al cimitero, ma ancora ve si è una quasi intera benchè sepolta la quale oggi serve di grotta e vellaio* [15]. Ces témoignages trop peu explicites confirment néanmoins celui de Bosio qui signalait un siècle plus tôt : *molti vestigi e antiche, parietine, che crediamo siano reliquie delle sopra dette chiese* [16]. L'église de la Vierge doit être identifiée avec la *basilica major* construite par Sixte III [17]. Celle de Saint-Étienne serait à identifier avec l'*aula* de l'évêque Léon découverte près du cloître, à peu de distance du point où commence l'escalier moderne

[1] Voir *Dictionnaire*, t. I, col. 2125. — [2] O. Marucchi, *op. cit.*, t. II, p. 236. — [3] Voir *Dictionnaire*, t. II, col. 629. — [4] O. Marucchi, *op. cit.*, t. II, p. 235. — [5] *Ibid.*, t. II, p. 237. — [6] *Ibid.*, t. II, p. 237. — [7] *Ibid.*, t. II, p. 237. — [8] De Rossi, *Altri monumenti di sacre vergini nell' agro Verano*, dans *Bull. di archeol. crist.*, 1863, p. 73-80. — [9] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1863, p. 73-74; *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, p. 358, n. 813. — [10] Settele, *Illustrazione di un antico monumento cristiano trovato nel Cimitero di Ciriaca*, dans *Atti della pontificia Accademia romana di archeologia*, 1831, t. IV, p. 22-48; Annoni, dans *Amico cattolico*, Milano, 1854, t. II, p. 61; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 77; De Rossi, *Il museo epigrafico Pio-Lateranense*, dans *Triplice omaggio alla Santità di papa Pio IX*, 1877; H. Delehaye, *Les saints du cimetière de Commodille*, dans *Anal. bolland.*, 1897, t. XVI, p. 39; O. Marucchi, *I monumenti del museo cristiano Lateranense*, in-fol., Roma, 1911, pl. LIV, pl. XI, n. 34. — [11] Marangoni, *Il Sancta sanctorum*, 1747, p. 168. — [12] Marangoni, *Delle cose gentilesche e profane trasportate ad uso e adornamento delle chiese*, Roma 1744, p. 143. — [13] Stevenson, dans *Bull. di archeol. crist.*, 1895, p. 88-89. — [14] *Cod. Vatic. 9023*, fol. 6. — [15] *Ibid.*, fol. 20. — [16] Bosio, *Roma sotterranea*, 1632, p. 402. — [17] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1864, p. 43.

conduisant au *Pincetto* [1]. Resterait à déterminer l'emplacement de l'église Saint-Agapit dont le *Liber pontificalis* nous dit que Félix III (483-492) *fecit basilicam S. Agapiti juxta basilicam S. Laurentii martyris* [2] et l'*Itinerarium* dit de son côté, après avoir parlé de la tombe de saint Romain *in spelunca deorsum*, qu'il faut revenir au jour : *postea ascendes ad ecclesiam S. Agapiti martyris et diaconi S. Sixti papæ*. Le biographe du pape Hadrien Ier nous apprend que cette église de Saint-Agapit était décorée de portiques [3], et que ce pape renouvela le *cœmeterium S. Cyriacæ seu ascensum ejus* [4].

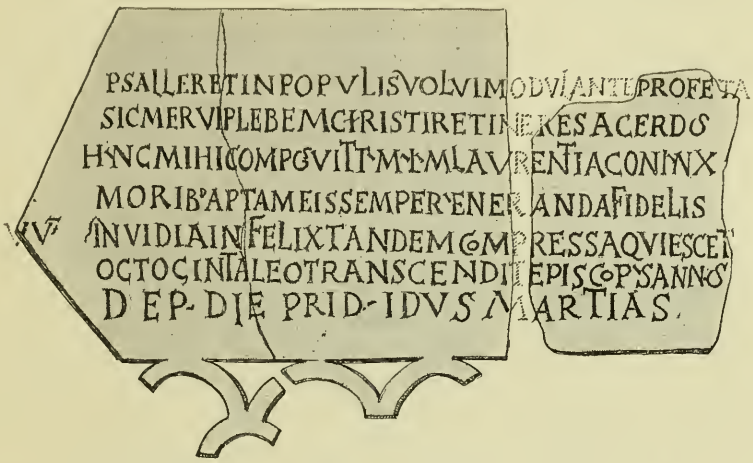
Un précieux débris provenant de l'oratoire de Saint-Étienne est ce fragment de l'inscription de l'évêque Léon qui y avait été déposé, nous dit le

Invidia infelix tandem compressa quiescet.
Octoginta Leo transcendit episcopus annos,
Dep. die. prid. idus martias.

Il ne semble pas que cet évêque Léon ait versé son sang pour la foi, mais le titre de martyr aura pu lui être accordé à raison de ses tribulations pendant les persécutions ariennes.

Dans ces parages a été trouvée l'inscription du diacre Florentius que Rossi croit être le fils de l'évêque Léon [7].

Quelques débris gisaient de temps immémorial dans le cloître du monastère de Saint-Laurent, n'offrant point de sens, peu lisibles, mais de type damasien. J.-B. De Rossi les transféra au Latran avec les autres inscriptions du même type. La sylloge épigraphique du ms. de Corbie, conservé à Saint-Pétersbourg,



3496. — Épitaphe de l'évêque Léon. D'après De Rossi, *Bullettino*, 1864, p. 55.

Liber pontificalis : Ecclesiam S. Stephani juxta eam (basilicam S. Laurentii) sitam, ubi corpus S. Leonis episcopi et martyris quiescit, similiter undique renovavit una cum cœmeterio beatæ Cyriacæ seu ascensum ejus. L'épitaphe a été retrouvée en trois fragments qui ont fait partie de la *transenna* placée devant la tombe du saint martyr (fig. 3496) [5]. Bien que l'inscription n'offre pas le type des caractères philocaliens, il n'est guère douteux qu'elle soit l'œuvre du pape Damase; elle nous a été conservée par deux sylloges épigraphiques qui nous apprennent que le marbre n'est pas entier, puisqu'il nous manque les sept premiers vers [6] :

Omnia quæque vides proprio quæsita labore,
cum mihi gentilis jamdudum vita manaret,
instilui cupiens censum cognoscere mundi.
Iudicio post multa dei meliora secutus
5 *contemptis opibus malui cognoscere Christum.*
Hæc mihi cura fuit, nudos vestire patentes,
fundere pauperibus quidquid concesserat annus,
psallere et in populis volui modulante profeta.
Sic merui plebem Christi retinere sacerdos.
10 *Hunc mihi composuit tumulum Laurentia conjunx*
moribus apta meis semper veneranda fidelis.

nous a conservé l'éloge de Florentius dans son intégrité et les fragments de l'*agro Verano* y ont repris leur place :

Quisque vides tumulum, vitam si quæris operti,
ter morior denos et post bis quattuor annos
servatum Christo reddens de corpore munus,
cuius ego in sacris famulus vel in ordine rector
5 *officio levita fui Florentius ore*
qui pater in terris, item mihi s ANCTE SACERDOS
contigit et nutum tenuit IAM SORTE SECVNDA
HOC SVPERA*nte meo discedi*T SPIRITVS ORAE
ISTE SENI C*asus gravis est mi*HI MORTE BEATUS
10 QVOD PATRIS *homicii tene mea membra quiescunt.*
DEP.DIE P*ridie....*

Ligne 4, il faut probablement *lector;* ligne 10 : *quod patris in tumulo bene jam mea membra quiescunt.*

Nous ne citons pas ici les inscriptions qui appartiennent proprement à la basilique de Saint-Laurent, telles que celle de l'archidiacre Sabinus, inhumé sous le portique et gratifié d'un long éloge, un calendrier en vers léonins mentionnant les reliques des martyrs

[1] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1864, p. 54; 1877, p. 64; 1882, p. 22; *Lib. pontif.*, t. I, p. 250-508. — [2] *Liber pontificalis*, t. I, p. 252. — [3] *Ibid.*, t. I, p. 707. — [4] *Ibid.*, t. I, p. 507. — [5] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 54-55. — [6] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1864, p. 54-56; 1880, p. 20, 37; *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, part. 1, p. 92, n. 62; p. 106, n. 48; p. 107, n. 51; Bücheler, *Anthol. epigr.*, n. 761; Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 250; Armellini, *Le Chiese di Roma*, p. 685 sq.; M. Ihm, *Damasi epigrammata*, 1895, p. 38, n. 33*.— [7] De Rossi, *Museo Pio Lateranense*, pl. III, n. 5; Roller, *Les catacombes de Rome*, t. II, pl. LXI, n. 5; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1881, p. 19, 34 sq.; *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, t. II, p. 92, n. 57; Bücheler, *Anthologia epigraphicæ latinæ specimen*, 1867, n. 673; M. Ihm, *Damasi epigrammata*, p. 39, n. 34.

conservées dans la basilique [1], l'épitaphe métrique du pape Zosime [2]; l'inscription relative à la crypte regarde autant la catacombe que la basilique [3] :

IL ƒ EVRIALVS V H CONPA
RAVIII O CVM SIVISE
VIVO AD MESA BEATI
MARTVRIS LAVRENIIDES
5 CINDENTIB ƒ IN CRIPTAPAR
IE DEXTRA DE FOSSORE
[illegible] OCIIPSIVS
DIE III ƒ KALMAIAS FL SIIIICO
NE SECVNDO CONSS

Fl(avius) Eurialus v(ir) h(onestus) conparavit locum sibi se vivo ad me(n)sa(m) beati martyris Laurentii descendentib(us) in crypta parte dext(e)ra de fossore... v..... (lo)ci ipsius die III kal. maias Fl(avio) Stilicone secundo cons(ule).

Fl. Euriale avait donc acheté de son vivant une tombe près de l'autel du martyr, à droite en descendant dans la catacombe (*crypta*). L'inscription est datée de l'année 405. A cette date, la basilique était considérée comme étant la *mensa beati martyris Laurentii* et la *crypta* équivalait à la *confessio*. Le pape Sixte III mourut en 440 et *sepultus est in via Tiburtina in crypta juxta corpus beati Laurentii.*

La mention d'achat d'une tombe reparaît fréquemment parmi les inscriptions du cimetière de Cyriaque; en voici quelques exemples, surtout curieux à d'autres titres [4] :

RA
ACVM PA VIT
ONVS SE BIBO
E PAPA LIBERIO

Le lapicide avait oublié une syllabe, il l'a ajoutée en interligne d'un caractère plus petit. Une fois de plus nous voyons un vivant, *se bibo*, acheter sa tombe à un tel... *onus*, sous le pontificat du pape Libère: *sedente papa Liberio*, ce qui équivaut à une date chronologique. Cette façon de dater est des plus rares dans l'épigraphie chrétienne à Rome. Si les inscriptions dédicatoires et votives emploient volontiers la formule *salvo episcopo...*, il n'en est pas de même pour les inscriptions funéraires dont nous ne connaissions guère que deux exemples : SVB DAMASO EPISCO*po* [5] et SVB LIBE*rio episcopa* [6] ; en voici un troisième et qui semble bien justifier la remarque de J.-B. De Rossi qu'à raison des conflits schismatiques et des contradictions soulevées par ces deux papes, l'adoption de ces formules exceptionnelles offre moins une intention chronologique qu'une affirmation d'obéissance au pape légitime. A retenir également l'emploi du mot *papa* [7] que nous avons pu lire déjà sur l'épitaphe de Picentia Legitima, à Spolète, laquelle fut *confirmata a Liberio papa*. Voir *Dictionn.*, au mot CONFIRMATION, t. III, col. 2545.

Une autre épitaphe, malheureusement fragmentaire, nous offre une nouvelle mention chronologique par le pontificat; mais d'après les caractères, il ne peut ici être question de Libère [8] :

B EPISCOPT V
NSTAT ME EMI *sse locum a*
SORE SIBI ABENT *fos*
ASSILICA MAXIO *re*
ICIVS ET MVNTI *inb* (*testes?*)

La *basilica major* fut celle construite à l'*agro Verano* par Sixte III (432-440) : *fecit quoque basilicam alteram beato Laurentio*, dit le *Liber pontificalis* qui dès lors use de ce vocable : *basilica S. Laurentii major* [9], que nous allons retrouver sur cette épitaphe [10] :

LVCILLVS PELIO E VIVV CONPARAB *it*
LOCVM VESCANDENTE IN BASILICA
MAIORE AD DOMNV LAVRENTIVM
IN MESV ET SITV PRSBITERIV

Lucillus Pelio se vivu(m) comparabit locum vescandente(m) in basilica majore ad domnu(m) Laurentium in mesu et situ pr(e)sbiteri(i). Nous avons déjà expliqué ce terme *biscandens* (voir *Dictionn.*, t. II, au mot BISCANDENS, col. 910); les derniers mots *in medio et situ presbyterii* présentent une précision remarquable, le défunt voulait être inhumé près de la tombe de saint Laurent, non plus dans la basilique primitive *ad corpus*, mais dans la basilique *major* à laquelle la première servait désormais en quelque sorte de *confessio* souterraine. C'est en plein milieu du *presbyterium* de la basilique neuve que Lucillus Pelio avait sa tombe, ce qui n'a pas empêché son épitaphe d'être retrouvée parmi les ruines d'un édifice distinct et séparé de la basilique de Saint-Laurent. Ceci s'explique par le fait que, lors des remaniements de la basilique pour ramener les deux églises à une seule, on détruisit les deux absides et les deux *presbyteria*, les épitaphes furent dispersées un peu de tous côtés, celle-ci et la précédente furent du nombre.

IX. FRESQUES. — Les quelques spécimens qui nous sont parvenus des fresques de la catacombe de Cyriaque offrent un grand intérêt et un certain mérite technique.

C'est d'abord un *arcosolium* déjà entrevu par Séroux d'Agincourt [11] et par De Rossi en 1843; la galerie fut obstruée depuis; dégagée ensuite, elle a permis de relever le dessin si original de ce monument consacré à la mémoire de Zosimianus, vers l'époque de la paix de l'Église [12] ou même le milieu du IVe siècle. Nous l'avons décrit et figuré déjà, *Dictionn.*, t. I, fig. 352, 353.

A la deuxième moitié du IVe siècle appartient la décoration d'un autre *arcosolium* que J.-B. De Rossi qualifiait avec raison : *insigne per i rarissimi dipinte ond'è fregiato* [13]; *dipinti manifestamente fatti sotti i primi imperatori cristiani* [14]. Dans la lunette de l'*arcosolium*, la parabole des dix vierges. Le Christ les départage en deux groupes et fait un signe à celles dont la lampe — remplacée par une torche — est allumée. Cette composition est unique en son genre

[1] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1881, p. 86 sq. — [2] *Ibid.*, 1881, p. 93 sq. — [3] Marucchi, dans *Nuovo bull. di. archeol. crist.*, 1900, p. 127 sq. — [4] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1876, p. 17. — [5] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, 1861, t. I, p. 100, n. 190. — [6] *Ibid.*, t. I, p. 79, n. 139. — [7] P. de Labriolle, *Une esquisse de l'histoire du mot « Papa »*, dans *Bulletin de littérature et d'archéologie chrétienne*, 1911, t. I, p. 215. — [8] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1876, p. 22. — [9] De Rossi, *Le due basiliche di S. Lorenzo nell'agro Verano*, dans *Bull. di archeol. crist.*, 1864, p. 41-45. — [10] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1876, p. 23. — [11] Séroux d'Agincourt, *Histoire de la décadence de l'art, Peinture*, pl. IX; Perret, *Catacombes de Rome*, t. III, pl. XLIII, XLIV, a arrangé tout cela à sa guise. — [12] De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1876, p. 145-149, pl. VIII et IX; Wilpert, *Le pitture delle catacombe*, pl. 205-206. — [13] De Rossi, *Bullettino di archeologia crist.*, 1863, p. 77. — [14] *Ibid.*, p. 79.

dans les catacombes. Le Christ porte l'auréole, il est un peu barbu et porte la tunique et le pallium. Les vierges n'ont pas la tête voilée.

Dans la voûte de l'*arcosolium*, deux autres sujets non moins rares; à gauche, le reniement de saint Pierre (voir *Dictionn.*, t. III, fig. 3286, au mot Coq), à droite, les Hébreux recueillant la manne. Voir ce mot.

X. Mosaïques. — Les deux ouvrages les plus considérables et les plus parfaits de ce qui subsiste de la mosaïque chrétienne avant Constantin, sont deux médaillons provenant de la catacombe de Cyriaque et conservés dans la bibliothèque Chigi (fig. 3498)[2]. Les deux mosaïques se composent d'un médaillon inscrit dans un rectangle mesurant de 0m60 à 0m65 de

3497. — Fresque du cimetière de Cyriaque. D'après Wilpert, *Le pitture*, pl. 241.

Au-dessus de la lunette, sur le mur, à droite, un homme vêtu, comme les artistes chrétiens représentent conventionnellement les trois Hébreux, ou les mages : tunique serrée à la taille, chlamyde, saraballes entourant les jambes, bonnet phrygien sur la tête : il montre le chrisme dans un cercle; ce chrisme n'est pas peint, c'est du stuc appliqué sur l'enduit.

Nous retrouverons sur d'autres monuments l'étoile des mages ainsi remplacée par le chrisme. A gauche, l'enduit était tombé, mais un débris a permis d'assurer qu'on y voyait la Vierge assise avec son Fils dans ses bras.

Devant la tombe, sur la paroi touchant le sol, la défunte entrant au ciel dont les deux saints protecteurs lui ouvrent l'accès en écartant les rideaux suspendus sur des tringles, elle pénètre ainsi *ad interiora velaminis*[1] (fig. 3497).

largeur. Ces médaillons décoraient une sépulture sur laquelle J. Suarez, de Vaison, a pu encore lire l'inscription suivante :

FL · IVL · IVLIANVS · MAR · SIMPLICIAE ·
RVSTICAE CONIVGI · DVLCISSIME
Q·V·ANN·XVIII·M·V·D·XV·FECIT·MECV
A·III·M·II·DORMET·IN PACE· X· K
5 FEBR

« Flavius Julius Julianus à Maria Simplicia Rustica, sa très douce épouse, qui vécut dix-huit ans, cinq mois, quinze jours, et passa avec moi trois ans et deux mois. Elle s'est endormie dans la paix le x des kalendes de février. »

Suarez accompagne l'inscription de ces paroles :

[1] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, p. 76; J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe*, 1903, pl. 241, 242. Nous donnons ici cette peinture d'après le dessin de Th. Descemet, dans *Bull.*, 1863, p. 76, et la reproduction de Wilpert, dans laquelle beaucoup de détails sont moins visibles. — [2] Séroux d'Agincourt, *Histoire de la décadence de l'art. Peinture*, in-fol., Paris, 1823, pl. XII, n. 25, 32; De Rossi, *Musaici*, pl. I; E. Müntz, *La mosaïque chrétienne pendant les premiers siècles*, 1893, p. 70-74; Gerspach, *La mosaïque*, p. 43; E. Müntz, *Sources de l'archéologie chrétienne dans les bibliothèques de Rome, de Florence et de Milan*, p. 23.

musivo expressus vir, item mulier manibus supinis et corona redimita veloque candido. Les deux médaillons décorant la sépulture sont incontestablement ceux que nous possédons [1]. Les portraits furent détachés en entier et transportés dans la Bibliothèque du pape régnant, Alexandre VII (Chigi) [2]. Le style de l'épitaphe est celui qui prévaut dans les catacombes romaines entre la deuxième moitié du IIIe siècle et les premières

3498. — Médaillons en mosaïque provenant du cimetière de Cyriaque. D'après De Rossi, *Musaici cristiani*, pl. 1.

années du IVe. La mention du jour de la mort (non de la déposition) avec les mots *dormet in pace* ne se retrouve guère sur les inscriptions à date certaine postérieure à Constantin [3].

Les noms des défunts ne prêtent qu'à des hypothèses, les gentilices de *Flavii* et *Julii* furent portés par des multitudes de gens. Le rapprochement des noms Flavius Julius et Rustica peut rappeler que le préfet de Rome en 388 se nommait Rusticus Julianus qui, conformément à l'usage de son temps, empruntait ses deux surnoms à ses parents ou à ses aïeux, en sorte qu'il pourrait être le petit-fils ou l'arrière-petit-fils de Fl. J. Julianus et de Mar. Simpl. Rustica.

Ces mosaïques ont beaucoup souffert, surtout Julianus. Les cubes dorés ont presque tous perdu leur feuille d'or. Les lacunes ont été comblées au moyen de cubes pris au hasard, semble-t-il, sans nul souci de conserver l'harmonie des teintes. C'est ce qui explique l'étrange bigarrure de la ceinture de Rustica et la confusion dans les vêtements de Julianus.

Dans le portrait de l'époux, la tête se détache sur un fond brunâtre, qui paraît une addition moderne; les traits peu distincts paraissent être ceux d'un homme de quarante à cinquante ans, la barbe et les cheveux sont coupés ras. Postérieurement à la publication de De Rossi, une lacune assez considérable s'est produite dans la figure : l'œil droit tout entier est tombé.

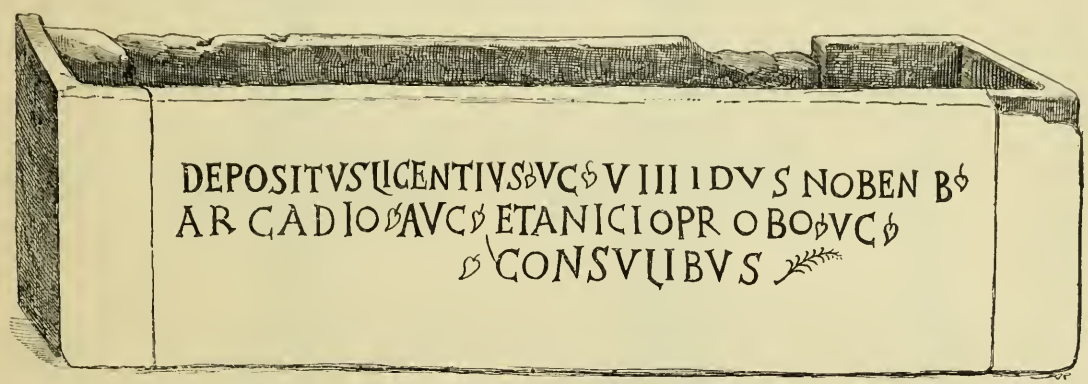
Les contours de la tête sont extrêmement défectueux, résultat probable de restaurations. Quoi qu'il en soit, ces médaillons restent très intéressants, mais M. De Rossi a peut-être un peu forcé le ton en soutenant que ces mosaïques n'ont rien de la manière byzantine. Le style n'est pas tellement déterminé, il peut convenir à la fin du IVe siècle, époque avec laquelle s'accorde aussi l'emploi, déjà bien arrêté, des cubes d'or. L'*orante*, dit De Rossi, porte une tunique fort simple, de couleur foncée, serrée par une ceinture blanche et rehaussée seulement de deux bandes verticales, à tissu d'or. De la tête, ornée de trois pierres précieuses, un voile blanc descend sur les épaules. Une couche de cubes verdâtres sert de fond et fait assez heureusement ressortir la figure dont le ton est d'un rouge brunâtre. Le caractère sans prétention de ces vêtements nous rappelle bien plus la simplicité des antiques images *orantes*, telles que nous les trouvons dans les peintures et les graffites des sépulcres souterrains, que les pompeux costumes des matrones représentés sur verre ou dans les œuvres chrétiennes figurées de l'époque postérieure à Constantin et du Ve siècle. L'homme est vêtu d'une tunique blanchâtre à tissu d'or, ornée de *clavi* de pourpre de couleur sombre. On voit clairement figurer sur l'épaule droite un de ces ornements de forme circulaire dont les peintures, tant païennes que chrétiennes, du IIIe et du IVe siècle, nous présentent des exemples en si grand nombre. Le long de la tunique courent deux bandes également de pourpre foncée; celle du côté droit, cependant, est interrompue, grâce à l'incurie du restaurateur. On distingue sur l'épaule gauche, par-dessus la tunique, l'extrémité d'un pallium de pourpre de même couleur, à moins qu'on n'y veuille voir une partie de la *læna purpurea*, vêtement en usage parmi les nobles. Ce vêtement ne se portait pas seulement en travers de la poitrine, mais tombait parfois sur les épaules.

En ce qui concerne la technique, écrit E. Müntz, elle ne se distingue en rien de celle de la fin du IVe siècle ou du commencement du Ve siècle. L'emploi de l'émail a prévalu, quoique çà et là l'on croie encore distinguer des fragments de marbre. Les cubes sont gros et assez mal assemblés; un certain nombre d'entre eux paraissent avoir déjà servi antérieurement, car leur surface

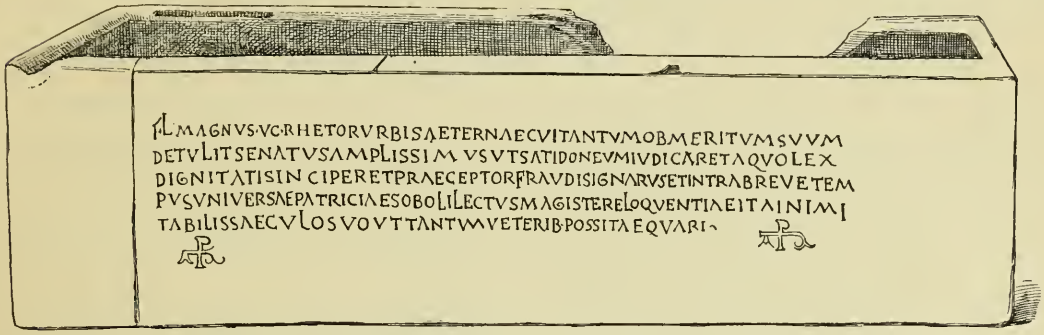
[1] Marini, dans son recueil ms. d'inscriptions chrétiennes, p. 331, n. 1, dit que cette inscription fut découverte le 27 mai 1656 *cum imaginibus fortasse Juliani et Rusticæ ex opere tessellato.* — [2] Le fond du disque qui sert d'encadrement au portrait de Julianus et les ornements circulaires des deux médaillons ont été faits à l'époque moderne. — [3] Les derniers exemples connus sont de l'an 344 et regardent le cimetière de Rignano. De Rossi, *Inscript. christ. urb. Rome*, 1861, t. I, p. 52, 53, n. 75, 56. Une autre de 397 (*ibid.*, p. 192, n. 442) appartient à un diocèse suburbicaire. Quant à l'inscription de Rome, de 449 ou 494 (*ibid.*, p. 405, n. 910), on y lit, il est vrai, *dormit in pace*, mais ces mots terminent l'épitaphe supérieure, plus ancienne que celle datée.

n'a ni le brillant ni la netteté de celle des cubes neufs (on sait qu'à différentes époques on a eu recours aux matériaux provenant de mosaïques détruites). Le dessin, examiné de près, n'a rien de remarquable, et son imperfection tient en partie à ce que, pour un ouvrage de cette dimension, l'on n'a pas employé de cubes assez fins. Une ligne rouge indique, par exemple, les lèvres; une ligne également rouge, bordée de deux lignes blanches, indique les doigts des mains levées en l'air. Il y a dans cette régularité un signe de défiance de l'artiste envers lui-même. Chez les anciens, ou au moment de l'épanouissement de la mosaïque chrétienne, au ve siècle, on modelait avec plus de hardiesse.

XI. Sarcophages. — Les inscriptions du cimetière de Cyriaque recueillies par les anciens collecteurs sont



3499. Sarcophage de Licentius. D'après De Rossi, *Bullettin. di archeol. crist.*, 1863, p. 7.



3500. — Sarcophage de Flavius Magnus. D'après De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 15.

loin d'avoir été toutes conservées, on en trouve un certain nombre au musée de Latran et d'autres dans le petit musée de Saint-Laurent organisé pour recueillir les résultats des fouilles et situé près de l'entrée de la basilique. Là se trouve aussi une collection de fragments de sarcophages. De Rossi signalait l'existence de ces sarcophages sur l'emplacement de l'ancien cimetière à ciel ouvert, la plupart du ive et du ve siècle, quelques-uns fort pesants et n'offrant guère que des thèmes rebattus depuis longtemps : passage de la mer Rouge, les trois Hébreux dans la fournaise [1], etc.

Parmi les sarcophages, certains ont été attribués au musée de Latran, d'autres au musée du Capitole. Au Capitole se trouve le sarcophage de Licentius, daté du consulat d'Arcadius et Anicius Probus; l'omission du sixième consulat d'Arcadius est un oubli et nous conduit en 406 [2]. Licentius, clarissime et sénateur, ami et disciple chéri de saint Augustin, correspondant de Paulin de Nole qui, en prose et en vers, le détourna de la voie des honneurs publics et du mariage :

Quare age rumpe moras et vincla tenacia sæcli
. . . . . .
Vive precor, sed vive Deo; nam vivere mundo
Mortis opus, viva est vivere vita Deo.

Outre le sarcophage de Licentius (fig. 3499), on retrouva et on transporta également au musée du Capitole celui du rhéteur Fl. Magnus qui appartient à la première moitié du ve siècle (fig. 3500).

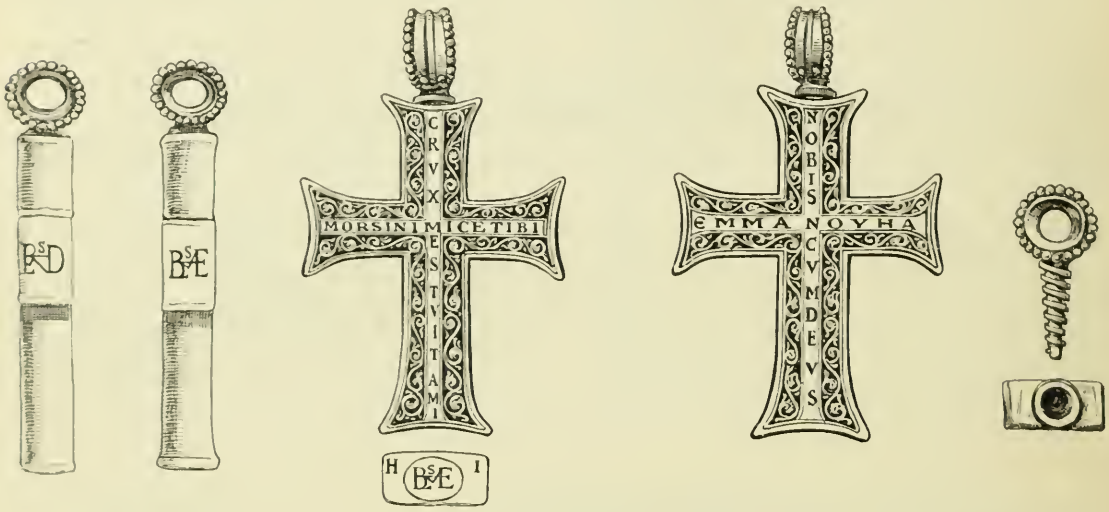
Voici son épitaphe : *Flavius Magnus, vir clarissimus, rhetor Urbis æternæ, cui tantum ob meritum suum detulit senatus amplissimus, ut sat idoneum judicaret, a quo lex dignitatis inciperet; præceptor fraudis ignarus et intra breve tempus universæ patriciæ soboli lectus magister; eloquentiæ ita inimitabilis sæculo suo, ut tantum veteribus possit æquari.* Fl. Magnus fut le premier désigné par le Sénat pour revêtir la dignité conférée par une loi de Théodose II, en 425, aux rhéteurs [3].

XII. Bijou. — Le musée chrétien de la bibliothèque Vaticane possède une précieuse croix d'or trouvée sur la poitrine d'un mort enterré à l'*agro Verano* [4]. Son poids est d'une once environ, tout en or, avec un anneau de suspension attaché à une vis, en sorte que cette croix peut servir de reliquaire. Les faces sont décorées de nielles. Parmi les pampres on lit en grec : ЄMMANOYHA, et en latin NOBISCVM DEVS, de l'autre côté CRVX EST VITA MIHI, MORS INIMICE TIBI. Nul indice n'a permis d'identifier le défunt (fig. 3501).

[1] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1876, p. 16-17; O. Marucchi, *Éléments d'archéol. chrét.*, t. II, p. 233, note 1. — [2] De Rossi, *Epitaffio dell' anno 406*, dans *Bull. di archeol. crist.*, 1863, p. 6-8. — [3] De Rossi, *Epitaffio di Flavio Magno insigne oratore*, dans *Bull. di archeol. crist.*, 1863, p. 14-16. — [4] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 31-32.

XIII. Bibliographie. — D. Bartolini, *Iscrizione posta al sepolcro della santa martire Fortissima nel cimitero di S. Ciriaca*, in-8°, Rome, 1842. — M. A. Boldetti, *Informazioni del cimitero di Ciriaca sotto la vigna di mons. Caracciolo* (avec un édit imprimé du cardinal Guadagni relatif aux catacombes), dans *cod. Vatic. 9201*, c. 85-87 *b*; *Osservazioni sopra i cimiteri di santi martiri ed antichi cristiani di Roma*, in-fol., Roma, 1720, p. 52, 54, 55, 58, 84, 317, 342-343, 366-370, 379, 382, 398-402, 407, 409, 415-417, 429-431, 436, 439-440, 446, 457, 460, 463, 464, 479-485, 568. — A. Bosio, *Roma sotterranea*, l. III, c. xxxxi, in-fol., Roma, 1632, p. 409. — F. Gori, *Della porta e basilica di S. Lorenzo delle catacombe di S. Ciriaca*, in-8°, Roma, 1862. — J.-P. Kirsch, *Chronique*, dans *Revue thomiste*, 1896, p. 522-523. — L. Lefort, *Peinture d'une salle dans le cimetière de Cyriaque près de Rome*, dans *Revue archéologique*, 1878, IIe série, t. xxxv, p. 43-46; réimprimé dans *Études sur les monuments primitifs de la peinture chrétienne en Italie*, in-12, Paris, 1885, p. 230 sq. — G. Marangoni, *Istoria dell'antichissimo oratorio, e cappella di san Lorenzo nel patriarchio Lateranense comunemente appellato Sancta sanctorum*, in-8°, Roma, 1747, p. 168-169; *Delle cose gentilesche e profane trasportate ad uso e adornamento delle chiese*, in-4°, Roma, 1744, p. 143 sq. — G. Marchi, *Monumenti delle arti cristiane primitive nella metropoli del cristianesimo*, in-4°, Roma, 1844, t. I, p. 109-121, 225-227; pl. xiv, xv, liii, xliv. — H. Marucchi, *La Vestale cristiana del IV secolo e il cimitero di Ciriaca*, dans *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1899, p. 199-216; *Éléments d'archéologie chrétienne*. II. *Catacombes*, 1900, p. 226-242; *Di una iscrizione recentemente scoperta ove è ricordata la tomba del martire de Lorenzo*, dans *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1900, t. vi, p. 127-141. — L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1852, t. iii, pl. xxxvii-xlviii. — G.-B. De Rossi, *Musaici cristiani e saggi dei pavimenti delle chiese di Roma anteriori al secolo xv. Tavole cromolithografiche con cenni storici e critici*, in-fol., Roma, 1872-1899, pl. I, *Musaico della biblioteca Chigi*; *Altri monumenti di sacre vergini nell' agro Verano*, dans *Bull. di archeol. crist.*, 1863, p. 73-80; *Scoperte nella basilica di S. Lorenzo nell' agro Verano*, dans même revue, 1864, p. 33-36; *Le due basiliche di S. Lorenzo nell' agro Verano*, 1864, p. 41-46; *Il monumento d'un ignoto Leone, vescovo e martire, nell' agro Verano*, 1864, p. 54-56; *Scoperte nell' agro Verano e nel sotterraneo cimitero di Ciriaca*, 1876, p. 16-26; *Arcosolio dipinto del cimitero di Ciriaca nell' agro Verano*, 1876, p. 145-149; 1877, p. 61-62; *Distinzion del cimitero di Ippolito da quello di Ciriaca*, 1882, p. 10-12. — G. Settele, *Illustrazione di un antico monumento cristiano nel cemeterio di Ciriaca*, dans *Dissertazioni della pontificia Accademia di archeologia*, 1829, t. iv, p. 23-48. — E. Stevenson, *Cubicolo con graffiti storici nel cimitero di Ciriaca*, dans *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1895, t. I, p. 74-105.

H. Leclercq.



3501. — Croix d'or, trouvée à l'Agro Verano. D'après De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 31.

1. CYRILLE D'ALEXANDRIE. Voir Liturgies grecques.

2. CYRILLE DE JÉRUSALEM. Voir Liturgies grecques.

CYZIQUE. Cyzique, ville de Phrygie, nous offre quelques inscriptions chrétiennes.

Plaque de marbre, à Yeni Keui (0m60 × 0m46) [1] :

ΑΥΡΗΛΙΟϹ
ΑΥΞΑΝΩΝ
ΤΡΟΥΔΟΥ
ΝΗΝΟϹΧΡΗϹΙ
5 ΜΟΥ ΠΙϹΤΟϹ
ΤΙϹ ΑΝ ΠΟϹΚΟΥΙϹ
ΕϹΤΗ ΑΥΤΩΠΡΟϹ
ΤΟΝ ΘΕΟΝ

Αὐρήλιος Αὐξάνων τρουδου νηνὸς Χρησίμου πιστὸς ὅσ τις ἂν π(ρ)οσκύψ(ε)ι<ς> ἔστ(αι) αὐτῷ πρὸς τὸν θεόν.

A remarquer la formule ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν θεόν (voir *Dictionn.*, au mot Cuve-reliquaire) qu'on rencontre non seulement à Cyzique [2], mais à Euménie [3] et ailleurs en Phrygie [4]. La foi du défunt est attestée en outre par πιστός.

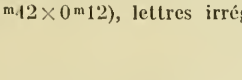
[1] F. W. Hasluck, *Inscriptions from Cyzicus*, dans *The Journal of Hellenic studies*, 1903, t. xxiii, p. 75, n. 4. — [2] *Corp. inscr. grec.*, t. ii, n. 3690. — [3] W. Ramsay, *Cities and bishoprics of Phrygia*, t. I, p. 498. — [4] Cabrol et Leclercq, *Monum. Eccles. liturgica*, t. I, n. 2798. — [5] F. W. Hasluck, *op. cit.*, p. 82, n. 26.

Deux fragments d'une plaque de marbre à Aidinjik [5] :

+ ΘΕCICΔΙΑΦΕΡ
CΑΤΡΥΦΟΝΟCΠ
ΠΟΥΛΟΥ ΚΑΙΤΩΝ
ΚΛΙΡΟΝΟΜΟΝΥΑΤΟΥ.

— Θέσις διαφέρ[ου-]σα Τρύφ(ω)νος Π[α?]πούλου καὶ τῶν κλ(ῆ)ρονόμ(ω)ν αὐτοῦ.

Un fragment précédé du *chrismon* [1] :



A Hammamli, dans le mur d'une maison, un bloc de marbre (0m42 × 0m12), lettres irrégulières et tardives [2].

A Yapajik :

ΙΟΑΝΝΟ ΠΡΕ(σ) Β [υτερου

A Yapajik, dans la maison de Papadoghlu Costakis, fragment de 0m97 de largeur, d'une remarquable incorrection [3] :

γυνεκὶ
+ Θέσις διαφέρο(υ)σα
...('Ι)ωάν(νῆ) καὶ Πλακκῆ
δίλ[λῆ

Cette *Plakedillè* est peut-être un diminutif de Placida.

Quelques autres inscriptions aux environs, d'un intérêt à peu près nul [4], sauf peut-être au monastère de Saint-Georges, Koum Limam, une plaque de 0m80 × 0m52 [5] :

ΕΝΘΑΔΕΚΑ
ΤΑΚΙΤΕ ΗΟCΙ
ΑΝΗΡΗΜΟΝΕΥΦ
ΡΟCΥΝΙΚΥΜΙΘΙCΑ.

Ἔνθαδε κατάκιτε ἡ ὁσία (μ)ήτηρ) ἡμ(ῶ)ν Εὐφροσύν(ῆ) κ(οι)μ(ῆ)θεῖσα.

Au monastère de Sainte-Anne, à l'est de Yenije, un fragment de 0m051 de haut. Au sommet, une croix dans un cercle et, dans les angles de la croix, Φ Χ Φ Π (φεῖσον χριστέ, φεῖσον παναγία) :

ἐνταῦθα τὴν
χοῦν καὶ τὸ θν[ῆ]
σκον σαρκίον

Un disque en verre trouvé à Cyzique, dont le diamètre mesure 0m22 à 0m23 et qui porte en relief un monogramme cruciforme

V
T
M — Θ — E
I
O

Peut être Θεοτίμου.

Ce disque est probablement un poids; on en voit d'analogues au Musée du Louvre [6].

H. Leclercq.

[1] F. W. Hasluck, *Inscriptions from Cyzicus*, dans *The journ. of Hell. stud.*, 1903, p. 82, n. 27. — [2] *Ibid.*, p. 84, n. 33. — [3] *Ibid.*, p. 86, n. 37. — [4] F. W. Hasluck, *Unpublished inscriptions from the Cyzicus neighbourhood*, dans *The journal of Hell. stud.*, 1904, t. XXIV, p. 30, n. 34; p. 31, n. 37. — [5] *Ibid.*, p. 53, n. 35. — [6] P. Monceau, *Disque en verre trouvé à Cyzique*, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1912, p. 197.

TABLE DES ARTICLES

DU

TROISIÈME VOLUME

---

col.

Chaînage, par dom H. Leclercq ..... 1 à 2

Chaînes de saint Pierre. — I. Textes et monuments relatifs aux chaînes de saint Pierre. II. La basilique de Saint-Pierre-ès-liens. III. La tombe des Macchabées. IV. Mosaïque de l'autel de Saint-Sébastien. V. La chaîne de saint Pierre. VI. Bibliographie, par dom H. Leclercq..... 3 à 19

Chaire episcopale. — I. La *cathedra*. II. Chaires dans les catacombes. III. Chaires après la paix de l'Église. IV. Chaires voilées. V. Chaire de saint Pierre. VI. Chaire de saint Hippolyte. VII. Chaire de saint Marc. VIII. Chaires historiques. IX. Chaire de Maximien de Ravenne. X. Quelques monuments, par dom H. Leclercq..... 19 à 75

Chaire de saint Pierre à Rome (Fête de la). — I. La fête du 22 février. II. La fête du 18 janvier. III. Le formulaire gallican et romain. IV. Le témoignage des martyrologes, des calendriers et des livres liturgiques. V. La fête de la chaire à Rome et ses pèlerinages. VI. Les homélies pour la fête de la *Cathedra*. VII. Les chaires de Saint-Pierre du Vatican et au cimetière Ostrien. VIII. Conclusions. IX. Bibliographie, par dom F. Cabrol... 76 à 90

Chalcédoine. — I. Chalcédoine. II. La basilique de Sainte-Euphémie. III. Église de Saint-Christophe. IV. Église de Sainte-Bassa. V. Mont Saint-Auxence. VI. Autour du Mont Saint-Auxence. VII. Hiéria. VIII. Rufinianes. IX. Le Polyaticon et le monastère de Satyre. X. La liste épiscopale. XI. Épigraphie. XII. Bibliographie, par dom H. Leclercq..... 90 à 130

Chalcis d'Eubec..... 130

Châle, par dom H. Leclercq..... 130 à 132

Châlons-sur-Marne (Manuscrits liturgiques de), par dom H. Leclercq..... 132

Chalumeau, par dom H. Leclercq..... 132 à 133

Chamaves (Loi dite des Francs). — I. La loi des Chamaves. II. Date. III. Région. IV. Nature. V. Analyse : 1° droit public; 2° droit privé. VI. Conclusion, par dom H. Leclercq..... 133 à 140

Chambellan. — I. *Cubicularii* et *Cubiculariæ*. II. Fonctions. III. Préposites. IV. Maires du palais. V. Sarcophages, par dom H. Leclercq... 140 à 149

Chambre des sacrements. — I. Les « chambres des sacrements ». II. La chambre A^2. III. La chambre A^3. IV. Les chambres A^4, A^5, A^6. V. Les symboles. VI. Les vêtements. VII. Rapports des peintures entre elles. VIII. Technique, par dom H. Leclercq..... 149 à 160

Chameau, par dom H. Leclercq..... 160 à 166

Champs-Élysées, par dom H. Leclercq. 166 à 169

Chanaan (Grappe de raisin de), par dom H. Leclercq ..... 169 à 172

Chananéenne, par dom H. Leclercq.... 172 à 173

Chancellerie. — I. Chancellerie impériale. II. Chancellerie pontificale : 1° période des persécutions; 2° époque constantinienne; 3° au IVe siècle; 4° de saint Léon à saint Grégoire (460-604); 5° saint Grégoire le Grand; 6° VIIe-IXe siècles; 7° *Reliquiæ*, par dom H. Leclercq..... 173 à 207

1. Chandeleur, par dom H. Leclercq... 207 à 210

2. Chandeleur (fête). Voir Purification (Fête de la).

1. Chandelier. — I. Usage. II. Emplacement. III. Curiosités. IV. Chandelier pascal, par dom H. Leclercq..... 210 à 215

2. Chandelier à sept branches, par dom H. Leclercq ..... 215 à 220

Changeurs, par dom H. Leclercq..... 220 à 223

Chanoines. — I. Du Ier au IVe siècle. II. La fondation d'Hippone. III. La fondation de Verceil. IV. En Orient. V. Des origines au Ve siècle. VI. Chanoines. VII. Du Ve au VIIIe siècle. VIII. La fondation de saint Chrodegand. IX. Le concile de 817. X. Bibliographie, par dom H. Leclercq. 223 à 248

Chanoinesses, par dom H. Leclercq... 248 à 256

1. Chant byzantin. Voir Musique byzantine.

2. Chant du coq. Voir Gallicinium.

3. Chant romain et gregorien. — I. Citharodie. II. Rythme populaire. III. Chant des synagogues. IV. Chant gnostique. V. Chant gréco-romain. VI. Chant ecclésiastique : 1° psalmodie responsoriale; 2° psalmodie chorale ou antiphonique; 3° hymnodie; 4° mélodie. VII. L'œuvre grégorienne. VIII. L'antiphonaire centon : 1° sa réalité; 2° ses témoins; 3° son ordonnance; 4° sa composition; 5° son auteur. IX. La destinée de l'œuvre grégorienne; 1° à Rome; 2° en Occident : α. Milan; β. Farla; γ. Italie; δ. Gaule; ε. Espagne; ζ. Grande-Bretagne;

col.

γ. Germanie. X. L'œuvre de Charlemagne, par dom H. Leclercq ..... 256 à 311

4. Chant grégorien du IXe au XIXe siècle. I. Période de conservation. II. Période de décadence. III. Bibliographie, par Aug. Gatard ..... 311 à 321

5. Chants populaires liturgiques, par dom H. Leclercq ..... 321 à 332

1. Chantiers, par dom H. Leclercq ..... 332 à 336

2. Chantiers dans l'architecture chrétienne d'Afrique, par S. Gsell ..... 336 à 340

Chantilly (Mss. liturgiques de), par dom H. Leclercq ..... 340 à 341

Chantres, par dom H. Leclercq ..... 341 à 365

Chape, par dom H. Leclercq, et E. Mombert ..... 365 à 381

Chape de saint Martin, par dom H. Leclercq ..... 381 à 390

Chapelain. — I. Titre. II. Attributions. III. *Summus capellanus*. IV. *Capellani minores*, par A. Villien et dom H. Leclercq ..... 390 à 399

Chapelet, par H. Thurston, S. J. ..... 399 à 406

Chapelle. — I. *Ædicula*. II. Chapelle impériale et chapelle royale. III. Chapelle des villas carolingiennes. IV. Chapelles dans les domaines privés. V. Chapelles du palais pontifical. VI. Chapelle impériale du Palatin. VII. Chapelles épiscopales et privées en Orient. VIII. Chapelles épiscopales et privées en Italie. IX. Monuments, par dom H. Leclercq ..... 406 à 428

Chapelle Saint-Éloi. — I. La découverte. II. Les édifices. III. L'épigraphie. IV. Bibliographie, par dom H. Leclercq ..... 428 à 438

Chapiteau. — I. Rôle. II. Chapiteau composite. III. Chapiteau théodosien : 1° chapiteau-imposte composite; 2° chapiteau-imposte ionique; 3° chapiteau-imposte dorique. IV. Syrie. V. Influence orientale. VI. Gaule. VII. Afrique. VIII. Espagne. IX. Angleterre. X. Palestine. XI. Égypte. XII. Constantinople. XIII. Ravenne. XIV. Italie, par dom H. Leclercq ..... 439 à 495

Chapitre des cathédrales. — I. En 107. II. En 257. III. Aux IVe et Ve siècles. IV. Jusqu'au VIIIe siècle. V. Bibliographie, par dom H. Leclercq ..... 495 à 507

Chapitre monastique, par dom H. Leclercq 508

Chaqqa. — I. Basilique. II. Kaisarieh. III. Kalybé. IV. Deir. V. Maison, par dom H. Leclercq. 509 à 519

Chaqqara. — I. Le monastère d'apa Jérémie. II. Le personnel. III. L'emplacement. IV. La basilique. V. Le narthex. VI. Le portique. VII. Le monastère. VIII. Cellules et officines. IX. Épigraphie. X. Le Cartulaire. XI. Dernière période. XII. Occupation arabe, par dom H. Leclercq ..... 519 à 558

Charagan, par dom H. Leclercq ..... 558 à 564

Charbonnier, par dom H. Leclercq 565

Charcutier, par dom H. Leclercq ..... 565 à 569

Charité (Manuscrits liturgiques de), par dom H. Leclercq ..... 569 à 576

Chariot, par dom H. Leclercq ..... 576 à 579

Charismes. — I. Saint Paul. II. Didaché. III. Saint Clément de Rome. IV. Hermas. V. Fin du IIe siècle. VI. Décadence. VII. Le montanisme. VIII. Bibliographie, par dom H. Leclercq ..... 579 à 598

Charité. — I. La bienfaisance païenne. II. Prédication de la charité par Jésus. III. Organisation de la charité par les apôtres. IV. Au IIIe et au IVe siècle. V. Les antécédents de la charité. VI. L'infiltration de la charité. VII. Progrès de la misère au IVe siècle. VIII. Reconstitution de la famille. IX. Protection de l'enfance. X. Lutte contre l'esclavage. XI. L'assistance officielle. XII. Prédication de l'aumône au IVe et au Ve siècle. XIII. Administration des fonds. XIV. Répartition des fonds : 1° les captifs; 2° les indigents; 3° secours à domicile. XV. Établissements hospitaliers. XVI. Implantation définitive de la charité. XVII. Bibliographie, par dom H. Leclercq ..... 599 à 653

Charlatan, par dom H. Leclercq ..... 654 à 656

I. Charlemagne.—I. Le personnage de Charlemagne. II. La mosaïque du *triclinium* du Latran. III. La mosaïque de Sainte-Suzanne. IV. La statuette de Metz. V. Iconographie. VI. Vêtement de Charlemagne. VII. Numismatique. VIII. Charlemagne à Aix-la-Chapelle. IX. Le « Talisman ». X. Bibliothèque de Charlemagne. XI. Manuscrits en rapport avec Charlemagne. XII. Évangéliaire de Charlemagne par Gotescalc. XIII. École du Palais. XIV. Renaissance des arts sous Charlemagne. XV. Charlemagne et l'Église. XVI. Charlemagne et le chant romain. XVII. Charlemagne législateur. XVIII. Les Capitulaires de Charlemagne : *a*) institutions nationales : α. royauté; β. assemblée; γ. armée; *b*) institutions administratives : α. comté; β. comtes; γ. missi; *c*) Institutions judiciaires : α. tribunal royal; β. droit personnel; γ. enquête royale; δ. épreuves; *d*) institutions ecclésiastiques : α. évêchés; β. chapitres; γ. abbayes; δ. paroisses rurales; *e*) institutions charitables : α. législation; β. établissements; γ. libéralités. XIX. La livre de Charlemagne. XX. Légende de Charlemagne dans l'art. XXI. Évangéliaire de Charlemagne à Vienne. XXII. Évangéliaire de Charlemagne à Sion. XXIII. La châsse de Charlemagne. XXIV. Épée de Charlemagne. XXV. Vitrail de Charlemagne. XXVI. Couronne de Charlemagne. XXVII. Verre de Charlemagne. XXVIII. Reliquaires de Charlemagne. XXIX. Dalmatique de Charlemagne. XXX. Chape de Charlemagne. XXXI. Grammaire de Charlemagne. XXXII. Vers de Charlemagne. XXXIII. La légende de Charlemagne : 1° légende hagiographique; 2° légende poétique. XXXIV. Pèlerinage de Charlemagne. XXXV. Donation de Charlemagne au Saint-Siège. XXXVI. Le titre de patrice. XXXVII. Le titre d'empereur. XXXVIII. Sacre de Charlemagne. XXXIX. L'onction impériale. XL. Le couronnement. XLI. Charlemagne empereur romain. XLII. Charlemagne Βασιλεύς. XLIII. Sépulture de Charlemagne. XLIV. L'œuvre de Charlemagne. XLV. Bibliographie, par dom H. Leclercq ..... 656 à 803

II. Charlemagne (Culte de), par dom F. Cabrol ..... 803 à 807

III. Charlemagne et la liturgie. — I. Influence de Pépin et de Charlemagne sur l'adoption en Gaule de la liturgie romaine. II. L'homéliaire de Paul Diacre. III. Le lectionnaire et l'homéliaire d'Alcuin. IV. Le sacramentaire grégorien de Charlemagne. V. Influence de Charlemagne sur la composition des manuscrits liturgiques et sur l'école liturgique. VI. Œuvres liturgiques de Charlemagne. VII. Conclusion. VIII. Bibliographie, par dom F. Cabrol ..... 807 à 825

Charles le Chauve (Manuscrits de). — I. Ms. lat. *1*. II. Ms. lat. *2*. III. Ms. lat. *1152*. IV. Ms. lat. *1000* Clmel. *55*. V. Bible de Saint-Paul. VI. Le livre de prières à Munich, par dom H. Leclercq ..... 825 à 866

Charleville (Manuscrits liturgiques de), par dom H. Leclercq 866

Charpente, par dom H. Leclercq ..... 866 à 870

Charpentier, par dom H. Leclercq ..... 870 à 872

Charron, par dom H. Leclercq ..... 872 à 873

Charrue, par dom H. Leclercq ..... 873 à 875

Chartarius, par dom H. Leclercq ..... 875 à 876

Chartes. I. Chartes de fondation et de dotation. II. La *charta Cornutiana*. III. Transcriptions épigraphiques. IV. Charte épigraphique à Saint-Paul-hors-les-Murs. V. A Saint-Jean-et-Paul. VI.

col.

A Saint-Érasme. VII. A Sainte-Suzanne. VIII. A Saint-Pierre. IX. A Saint-Clément. X. A Sainte-Marie-du-Transtévère. XI. Chartes épigraphiques postérieures. XII. Chartes confirmées. XIII. Chartes sur papyrus et sur parchemin. XIV Chartes diverses. XV. Chartes royales mérovingiennes. XVI. Catalogue des chartes royales mérovingiennes. XVII. Transcription d'une charte royale. XVIII. Chartes ecclésiastiques. XIX. Chartes originales. XX. Chartes récrites. XXI. Chartes perdues. XXII. Chartes confirmées. XXIII. Chartes vidimées. XXIV. Chartes fausses. XXV. Formules d'invocation. XXVI. Formules d'imprécation. XXVII. La suscription. XXVIII. La stipulation. XXIX. Notes tironiennes dans les chartes royales. XXX. Le sceau. XXXI. La souscription. XXXII. La ruche. XXXIII. La croix. XXXIV. Chartes royales des Carolingiens. XXXV. Bibliographie, par dom H. Leclercq ..... 876 à 997

Chartes (École des). — I. Institution. II. Recueil. III. Fac-similés. IV. Album paléographique. V. *Diplomata et Chartæ*. VI. Recueil de fac-similés, par dom H. Leclercq ..... 997 à 1014

Chartophylax, par Adr. Fortescue ..... 1014 à 1019

Chartres. — I. La ville. II. La liste épiscopale. III. Les écoles. IV. Les légendes. V. Le puits des Saints-Forts. VI. Épigraphie. VII. Manuscrits liturgiques, par dom H. Leclercq ..... 1019 à 1045

Chartreux (Liturgie des). — I. Les origines : 1° sources et principales particularités du missel; 2° sources et principales particularités de l'antiphonaire; 3° calendrier; 4° office pour les défunts. II. Période d'évolution (vers 1142-1259) : 1° développement du calendrier et des messes conventuelles; 2° rite de la messe et usages divers. III. Dernière période du moyen âge (1259-1581) : 1° le calendrier et les accroissements de l'office; 2° les *terminationes* de la Bible; 3° le cérémonial. IV. Période moderne (de 1581 à nos jours) : 1° revision des livres liturgiques; 2° admission de nombreuses fêtes nouvelles. V. Le chant chez les chartreux : 1° le chant à l'origine de l'ordre; 2° la *recordatio* et le chant par cœur; 3° les *cantores chori* et le *De modo cantandi et psallendi;* 4° le chant dans les trois derniers siècles, par A. Degand ..... 1045 à 1071

Chartriers, par dom H. Leclercq ..... 1071 à 1078

Chartularius, par dom H. Leclercq .... 1078 à 1079

Chasse. — I. Textes. II. Monuments : 1° bas-reliefs; 2° pierre gravée; 3° ivoires; 4° tissus; 5° lampes; 6° graffite; 7° mosaïque; 8° fer, par dom H. Leclercq ..... 1079 à 1100

Châsse. — I. Châsse. II. Ostothèques. III. Prestige des corps saints. IV. Premières châsses. V. Origine. VI. Destination. VII. Disposition. VIII. Châsses-cercueils. IX. Châsses portatives. X. La châsse de Saint-Nazaire de Milan. XI. La châsse de Brivio. XII. Châsses du *Sancta Sanctorum*. XIII. Châsses mérovingiennes. XIV. Châsse de Monza. XV. Châsse de Hertford. XVI. Châsse de Coire. XVII. Châsse d'Utrecht. XVIII. Châsses carolingiennes, par dom H. Leclercq ..... 1100 à 1144

Chasteté. — I. Les païens. II. Le Christ. III. Saint Paul. IV. Hermas. V. Encratites. VI. Tertullien. VII. Montanistes. VIII. La violence. IX. Les moines. X. Le roman. XI. La vie réelle. XII. Épigraphie, par dom H. Leclercq ..... 1145 à 1174

Chasuble. — I. *Amphibalus*. II. *Pænula*. III. *Casula*. IV. *Planeta*. V. *Infula*. VI. Origine de la chasuble. VII. La chasuble liturgique en Occident. VIII. La chasuble liturgique en Orient. IX. Matière de la chasuble. X. Ornementation. XI. Capuchon. XII. Légendes, par dom H. Leclercq ..... 1174 à 1199

Chat, par dom H. Leclercq ..... 1199 à 1200

Château. — I. *Castellum*. II. Époque romaine. III. Époque byzantine. IV. Époque franque, par dom H. Leclercq ..... 1200 à 1217

Châtiments. — I. Législation. II. Instruments. III. Patients : 1° esclaves; 2° enfants; 3° martyrs, par dom H. Leclercq ..... 1217 à 1229

Chaudron, par dom H. Leclercq 1229

Chaumont (Manuscrits liturgiques de), par dom H. Leclercq 1229

Chausses. — I. *Tibialia*. II. *Tubruci*. III. *Hosæ*. IV. *Fasciæ*. V. *Udones*. VI. *Impilia*. VII. Chausses liturgiques, par dom H. Leclercq ..... 1229 à 1232

Chaussure. — I. La chaussure. II. *Solea*. III. *Calceus*. IV. *Cothurnus*. V. Aux catacombes. VI. Les empereurs : 1° *campagus;* 2° *zancha*. VII. En Occident. VIII. Chaussure liturgique. IX. Chaussures historiques. X. Chaussures barbares, par dom H. Leclercq ..... 1232 à 1256

Chaussure à inscription, par dom H. Leclercq ..... 1257 à 1258

Chaux, par dom H. Leclercq ..... 1258 à 1260

Chedworth, par dom H. Leclercq ..... 1260 à 1261

Chêfa 'Amr, par dom H. Leclercq ..... 1261 à 1266

Cheminée, par dom H. Leclercq ..... 1266 à 1267

Chemise, par dom H. Leclercq ..... 1267 à 1268

Chenille, par dom H. Leclercq ..... 1268 à 1269

Cherchel. — I. Situation. II. Avant la paix de l'Église. III. Martyrs. IV. Évêques. V. Églises. VI. Cimetières. VII. Épigraphie. VIII. Sculpture. IX. Lampes. X. Statuette. XI. Menus objets, par Steph. Gsell ..... 1269 à 1281

Chéroubicon, par Ad. Fortescue ..... 1281 à 1286

Cheval. — I. Symbolisme. II. Lampes. III. Mosaïques. IV. Os. V. Brique estampée. VI. Terre cuite. VII. Papyrus. VIII. Fresques. IX. Épigraphie. X. Verre. XI. Gemme. XII. Bronze. XIII. Haut-relief. XIV. Scènes diverses. XV. Le cheval en Afrique. XVI. En Gaule. XVII. En Écosse, par dom H. Leclercq ..... 1286 à 1305

Chevalerie. — I. Origine. II. Bibliographie, par dom H. Leclercq ..... 1305 à 1307

Chevelure. — I. Jusqu'au IIIe siècle. II. Jusqu'au VIIIe siècle. III. Les femmes. IV. Cheveux et faux cheveux. V. Barbares, par dom H. Leclercq ..... 1307 à 1320

Chèvre, Chevrier, par dom H. Leclercq. 1320 à 1323

Chien. — I. Symbole. II. Fresques. III. Bas-reliefs. IV. Médaille. V. Lampes. VI. Gemme. VII. Épigraphie. VIII. Chien de Simon. IX. Colliers de chiens. X. Plomb. XI. Sceau, par dom H. Leclercq ..... 1323 à 1328

Chifflet. — I. Jean-Jacques (1588-1673). II. Pierre-François (1592-1682). III. Jean (1614-1666), par dom H. Leclercq ..... 1328 à 1332

Chiffre. — I. Valeur de situation. II. Dans les catacombes. III. Exemples. IV. Combinaisons, par dom H. Leclercq ..... 1332 à 1341

Chiffre de la Bête. — I. Le texte. II. Différents principes d'explication : 1° le symbolisme; 2° la ghematria; 3° l'isopséphie. III. Interprétations anciennes. IV. Interprétations modernes. V. Bibliographie, par E. Renoir ..... 1341 à 1353

Childéric Ier. Voir Tournai.

Chine. — I. Origine historique. II. Origine légendaire. III. Textes parallèles. IV. Documents officiels. V. Église à Si-ngan-fou. VI. Sources complémentaires. VII. L'organisation. VIII. Découverte de la stèle. IX. Destination. X. Description. XI. La croix. XII. L'écriture. XIII. Le style. XIV. Les emprunts. XV. L'orthodoxie. XVI. Le servilisme. XVII. Le rédacteur. XVIII. La date. XIX. Le dédicant. XX. Le reviseur. XXI. Traduction : En-tête. Titre. Rédacteur. Dieu. Création. Péché. Ses suites. Incarnation. Rédemption. Rites. Éloge de la religion. Arrivée des missionnaires. Décret impérial. Fondation. Description de l'Occident. Expansion sous Kao-tsong. Contradiction. Sous l'empereur Hiuen-tsong. Sous l'empereur T'ien-

pao. Le prêtre réformateur. Ki-ho. Obtention d'une tablette impériale. Sous l'empereur Son-tsong. Sous l'empereur Tai-tsong. Sous l'empereur Kien-tchong. Efficacité de la religion. Administration de I-se. Renaissance religieuse. Œuvres de charité. Raison de la stèle. Résumé versifié. Souscriptions. XXII. Partie syriaque. XXIII. Fac-similé. XXIV. Bibliographie, par dom H. Leclercq... 1351 à 1385

Chirurgien, par dom H. Leclercq..... 1385 à 1386

Chiusi. — I. Catacombes de Santa Mustiola et de Santa Catarina. II. Sainte Mustiola. III. Sainte Catherine. IV. ve siècle. V. Bibliographie, par dom H. Leclercq ..... 1386 à 1402

Chlamyde, par dom H. Leclercq..... 1402 à 1406

Chœur. — I. Chantres. II. Chevet, par dom H. Leclercq ..... 1406 à 1413

Chorea.—I. Au xe siècle. II. Notre-Dame-du-Pré, au Mans. III. Saint-Martin de Tours. IV. Autres exemples, par dom H. Leclercq..... 1413 à 1423

Chorevêques. — I. Chorévêque. II. Le canon 13e d'Ancyre. III. Le canon 14e de Néocésarée. IV. Expansion au ive siècle. V. Nombre. VI. Pouvoir d'ordre. VII. Le canon 10e d'Antioche. VIII. Saint Basile. IX. Du ive au viiie siècle. X. Syrie. XI. Arménie. XII. Occident : 1° Afrique; 2° Italie; 3° Espagne. XIII. Armentarius. XIV. Eugraphus. XV. Gaule. XVI. Réforme carolingienne. XVII. Sous Charlemagne. XVIII. Décadence. XIX. Disparition. XX. Bibliographie, par dom H. Leclercq ..... 1423 à 1452

Choristes. — I Au ive siècle. II Obligation. III. Fonctions. IV. Vocable. V. Afrique. VI. Espagne. VII. Gaule. VIII. Rome. IX. Lecteur et chantre. X. Disparition et restauration par dom H. Leclercq. ..... 1452 à 1459

Chosroès Ier, par dom H. Leclercq..... 1459 à 1462

Chouette, par dom H. Leclercq..... 1462 à 1464

Chrême. Voir Huiles (Saintes).

Chretien. — I. Textes littéraires. II. Textes épigraphiques. III. Bibliographie, par dom H. Leclercq. ..... 1464 à 1478

Chrismale. par dom F. Cabrol..... 1478 à 1481

Chrisme. — I. Interprétations inexactes. II. Signification. III. Chrisme ligature. IV Numismatique constantinienne. V. Chrisme symbole. VI. Chrisme étoilé. VII. Chrisme latinisé : 1° Espagne; 2° Gaule; 3° Italie; 4° Syrie centrale; 5° Grèce; 6° Égypte; 7° Afrique. VIII. Numismatique mérovingienne. IX. Notes tironiennes. X. Ponctuation. XI. Poinçon. XII. Curiosités. XIII. Groupement d'ensemble. XIV. Le *labarum*, par dom H. Leclercq. 1481 à 1531

Christ (Lettre du) **tombée du ciel.** — I. Traits généraux. II. Histoire littéraire. Textes occidentaux. III. Textes orientaux : 1° grecs; 2° arméniens; 3° syriaques; 4° carchounis; 5° arabes; 6° éthiopiens, par E. Renom..... 1531 à 1546

Christ (Portraits du). Voir Jésus-Christ.

Christianisme. Voir Expansion du christianisme.

Chronique alexandrine, par dom H. Leclercq. ..... 1546 à 1553

Chronique pascale, par dom H. Leclercq 1553 à 1555

Chronographe de 354, par dom H. Leclercq. ..... 1555 à 1560

Chronologie. Voir Ère.

Chrysanthe et Daria (Saints), par P. Allard ..... 1560 à 1568

Chrysostome. Voir S. Jean Chrysostome.

Chypre. — I. Age apostolique. II. Légendes : 1° Barnabé; 2° Auxibius; 3° Héraclide; 4° relation entre ces trois légendes; 5° Mnason; 6° Rhodon; 7° divers; 8° martyrs; 9° le tombeau de saint Barnabé. III. Au ive siècle. IV Épigraphie. V. Orfèvrerie. VI. Bibliographie, par dom H. Leclercq.... 1568 à 1584

Ciacconio. Voir Copies des peintures des Catacombes.

Ciampini, par dom H. Leclercq..... 1585 à 1588

Ciboire. Voir Pyxide.

Ciborium. — I. Destination. II. Au Latran. III. Saint-Laurent. IV. Sainte-Pétronille. V. Thessalonique. VI. Saint-Clément. VII. Saint-Marc de Venise. VIII. Basilica Ursiana. IX. Saint-Apollinaire. X. Sainte-Sophie. XI. viie siècle. XII. viiie siècle. XIII. ixe siècle : 1° Ravenne; 2° Porto; 3° Bagnacavallo; 4° Pérouse; 5° Bolsena; 6° Afrique, par dom H. Leclercq..... 1588 à 1612

Ciel, par dom H. Leclercq..... 1612 à 1613

Cierges. — I. Les cierges dans les usages religieux des païens et des juifs. II. Emploi liturgique des cierges chez les chrétiens : 1° d'après les monuments archéologiques; 2° d'après les textes des Pères et des autres écrivains. III. Autres usages des cierges dans la liturgie. IV. Bibliographie, par dom F. Cabrol..... 1613 à 1622

Cigogne, par dom H. Leclercq..... 1622 à 1623

Cilice, par dom H. Leclercq..... 1623 à 1625

Cimelia. Voir Vases sacrés.

Cimeliarcha. Voir Trésorier.

Cimetière. — I. Le mot « cimetière ». II. L'aménagement des cimetières. III. La délimitation. IV. L'aspect. V. Cimetières dans les églises. VI. Rome. VII. Italie. VIII. Dalmatie. IX. Afrique. X. Irlande. XI. Gaule, par dom H. Leclercq. 1625 à 1665

Cimitile. Voir Nole.

Cinabre. I. Substance et emploi. II. Épigraphie. III. Paléographie, par dom H. Leclercq.... 1665 à 1671

Cinerarii. Voir Reliques (Cultes des).

Cingulum. Voir Ceinturon.

Cintrage. Voir Voute.

Cippe. — I. Cippes administratifs. II. Cippes funéraires. III. Autels-cippes, par dom H. Leclercq ..... 1671 à 1691

Circitor, par dom H. Leclercq..... 1691 à 1692

Circoncellions. — I. Dénominations et caractère. II. Les circoncellions et les troubles du donatisme. III. Désordres et répression. IV. La folie du martyre. V. Violences contre les catholiques. VI. Circoncellions et ascètes. VII. Épigraphie et monuments. VIII. Les circoncellions après la conférence de Carthage. IX. Circoncellions et moines errants. X. Bibliographie, par F. Martroye.... 1692 à 1710

Circoncision.— I. Époque apostolique. II. Égypte. III. Les *Sicarii*. IV. Croix de la Circoncision, par dom H. Leclercq..... 1710 à 1717

Circoncision (Fête de la). — I. Le 1er janvier et la fête de la circoncision, caractère, origines. II. Le 1er des calendes de janvier et les débauches païennes. III. Usages païens chez les chrétiens; protestations des Pères et des prédicateurs. IV. La fête *ad prohibendum ab idolis*. V. Les termes *vetustas, novitas, profanitas*. VI. Les dernières traces des saturnales païennes et la fête des fous. Le début de l'année chrétienne. VII. Bibliographie, par dom F. Cabrol..... 1717 à 1728

Circulaires (Églises). Voir Rotondes.

Cire. Voir Tablettes de cire.

Cirque. Voir Hippodrome, Jeux.

Cirta. Voir Constantine.

Ciseau, par dom H. Leclercq..... 1728 à 1729

Ciste, par dom H. Leclercq..... 1729 à 1731

1. Citations bibliques dans l'épigraphie grecque. — I. Inventaire régional. II. Quelques monuments. III. Observations générales. IV. Sens et portée des inscriptions bibliques. V. Leur utilité. VI. Bibliographie, par L. Jalabert..... 1731 à 1756

col.

2. Citations bibliques dans l'épigraphie latine. — I. Les deux catégories. II. Inscriptions en prose : 1° le repos éternel; 2° les fidèles; 3° le Christ; 4° Genèse; 5° Exode; 6° Rois; 7° Job; 8° Psaumes; 9° Isaïe; 10° Proverbes; 11° Ecclésiaste et Ecclésiastique; 12° Évangile; 13° Actes; 14° Épîtres; 15° Apocalypse. III. Inscriptions métriques : 1° le repos éternel; 2° les fidèles; 3° le Christ; 4° Genèse et Pentateuque; 5° livres historiques; 6° Job; 7° Psaumes; 8° Prophètes; 9° saint Matthieu; 10° saint Marc; 11° saint Luc; 12° saint Jean; 13° Actes; 14° Épîtres; 15° Apocalypse. IV. Versions. V. Bibliographie, par dom H. Leclercq ..... 1756 à 1779

Citeaux (Liturgie de l'ordre de). — I. Origine. II. Sources. III. Office. IV. Messe. V. Sacrements et bénédictions. VI. Développements. VII. Chant. VIII. Réforme. IX. Bibliographie, par R. Trilhe ..... 1780 à 1811

Citerne. Voir Josephi.

Cithare. Voir Instruments de musique.

Citrouille. Voir Jonas.

Civaux, par dom H. Leclercq..... 1811 à 1821

Cividale en Frioul. — I. Cividale. II. Nécropole. III. Tombe de Gisulfe. IV. Chaire épiscopale. V. Baptistère de Calliste. VI. Autel de Pemmone. VII. *Il tempietto di S. Maria in Valle.* VIII. L'Évangéliaire. IX. Bibliographie, par dom H. Leclercq. ..... 1821 à 1842

Civita-Vecchia, par dom H. Leclercq.. 1842 à 1846

Classiques. Voir Lettres classiques.

Clathri, par dom H. Leclercq ..... 1846 à 1847

Claudia officina. Voir Aniser et Estampille.

Clavarius, par dom H. Leclercq 1847

Clavus, par dom H. Leclercq..... 1847 à 1850

Clef de saint Méliton. — I. La Κλεὶς mentionnée par Eusèbe de Césarée. II. Histoire de la découverte de la *Clavis sancti Melitonis*, par Pitra; classement des manuscrits. III. Édition du *Spicilegium Solesmense.* IV. Édition des *Analecta.* V. Le problème critique, conclusion, par E. Renoir ..... 1850 à 1859

Clefs, clefs de saint Pierre, par dom H. Leclercq. ..... 1859 à 1867

Clematius. Voir Cologne.

Clemens (Titus Flavius), par dom H. Leclercq. 1867 à 1870

Clément (Saint), hymnographe byzantin, par S. Salaville. ..... 1870 à 1873

Clément (Basilique de Saint-). — I. Découverte. II. Témoignages. III. Saint Clément. IV. Stratification. V. Le sanctuaire de Mithra. VI. « L'oratoire de saint Clément » ? VII. La basilique primitive : 1° *atrium;* 2° *narthex;* 3° basilique. VIII. Peintures. IX. Basilique du xiie siècle. X. Mosaïque de l'abside. XI. Autres souvenirs. XII. Bibliographie, par dom H. Leclercq..... 1873 à 1902

Clerc, par dom H. Leclercq..... 1902 à 1905

Clermont. — I. Sources écrites. II. Catalogue épiscopal. III. Églises. IV. Sarcophages. V. Poterie. VI. Épigraphie. VII. Bibliographie, par dom H. Leclercq ..... 1905 à 1942

Climacus. Voir Notations.

Cliniques, par dom H. Leclercq..... 1942 à 1944

Clippiacum, par dom H. Leclercq..... 1944 à 1947

Clitumne, par dom H. Leclercq..... 1947 à 1951

Clivus Cucumeris (Cimetière du), par dom H. Leclercq ..... 1951 à 1954

Cloche, clochette. — I. Antiquité. II. Catacombes. III. Fabrication. IV. Forme. V. Battant. VI. Dimensions. VII. Décoration. VIII. Usage. IX. Superstitions. X. Religion. XI. Adaptation. XII. Noms : 1° *signum;* 2° *clocca;* 3° *campana;* 4° *nola;* 5° *caccabulum.* XIII. Spécimens. XIV. Usage. XV. Baptême. XVI. Chez les grecs. XVII. Bibliographie, par dom H. Leclercq..... 1954 à 1977

Clocher, par dom H. Leclercq..... 1977 à 1982

Clochettes celtiques. — I. Description. II. Classification. III. Usages. IV. Les écrins à clochettes. V. Bibliographie, par dom L. Gougaud. 1982 à 1991

Cloisonne. Voir Émaillerie.

Cloître, par dom H. Leclercq..... 1991 à 2012

Clonmacnois. — I. Le monastère et son fondateur. II. Les églises. III. Les tours rondes. IV. Les croix de pierre. V. Les pierres tombales. VI. Objets divers. VII. Bibliographie, par dom L. Gougaud..... 2012 à 2021

Clôture monastique. — I. Définition de la clôture. Son importance pour la vie monastique. II. Clôture dans le monachisme égyptien. III. Clôture en Orient : 1° saint Basile; 2° monachisme byzantin. IV. Clôture en Occident : 1° saint Benoît; 2° autres règles. V. Le vagabondage monastique, par E. Renoir..... 2021 à 2034

Clou. — I. Types. II. Rite funéraire. III. Clous magiques, par dom H. Leclercq..... 2034 à 2037

Clovis (Baptême et sépulture de). — I. Baptême. II. Itinéraire de Clovis. III. Textes relatifs au baptême. IV. Accord des textes entre eux. V. Baptistère. VI. Le logis du roi. VII. Le baptême. VIII. La confirmation. IX. Sépulture. X. Bibliographie, par dom H. Leclercq..... 2037 à 2071

Cluny (Manuscrits liturgiques de). — I. Les témoignages. II. Les manuscrits conservés : 1° liturgie de la messe; 2° liturgie de l'office; 3° fonctions liturgiques; 4° costumes monastiques; 5° science liturgique; 6° livres imprimés à Cluny, à la fin du xve siècle, par A. Wilmart..... 2071 à 2092

Clydomeni. Voir Énergumènes.

Coadjuteur, par dom H. Leclercq..... 2092 à 2094

Cocher de cirque, par dom H. Leclercq. 2094 à 2098

Cochet (J.-B.-D.), par dom H. Leclercq.. 2098 à 2101

Cochon de saint Antoine, par dom H. Leclercq ..... 2101 à 2102

Codes. Voir Législation.

Cœna eucharistica. Voir Eucharistie.

Cœnobium. Voir Monastère.

Coercitio. Voir Droit persécuteur.

Cœtus illicitus. Voir Accusation contre les chrétiens, t. i, col. 265.

Cognomem. Voir Nom.

Colatorium ou **colum,** par S. Salaville. 2103 à 2106

Colique, par dom H. Leclercq..... 2106 à 2107

Colisée. Voir Flavien (Amphithéâtre).

Collatio. Voir Jeune.

Collectarium. Voir Sacramentaire.

Collectes. Voir Quêtes.

Collegia. — I. Origine de la thèse des collèges funéraires chrétiens. II. Législation romaine sur les collèges. III. La thèse des collèges funéraires chrétiens ne se concilie pas avec la loi. IV. Elle ne trouve aucun appui dans les documents littéraires et épigraphiques. V. C'est la communauté religieuse elle-même qui possède de fait et à titre collectif jusqu'à l'édit de Milan. Conclusion : il n'y a pas eu d'autres corporations chrétiennes que les Églises elles-mêmes, par J.-P. Waltzing. 2107 à 2140

Colliers d'esclaves. — I. Les esclaves fugitifs. II. Les colliers d'esclaves : 1° colliers; 2° lamelles ou *bullæ* de bronze. III. Valeur des colliers et bulles pour la topographie de Rome. IV. L'abolition du supplice de la marque et l'usage des colliers et bulles. V. Index des inscriptions. VI. Bibliographie, par P. Allard..... 2140 à 2157

col.

Colligere. Voir SYNAXES.

Colobium. Voir DALMATIQUE.

Cologne. — I. Origines chrétiennes. II. Verres décorés. III. Épigraphie. IV. Clématius. V. Les onze mille vierges. VI. Le faux concile. VII. Manuscrits liturgiques. VIII. Bibliographie, par dom H. LECLERCQ ..... 2157 à 2195

Colomban (Archéologie de saint). — I. Tombeau et reliques. II. Culte. III. Écrits de saint Colomban qui sont des sources d'information pour les liturgistes. IV. Cavernes dites de saint Colomban. V. Objets ayant appartenu au saint. VI. Iconographie. VII. Bibliographie, par dom L. GOUGAUD..... 2195 à 2198

Colombe. — I. La colombe dans la décoration. II. La colombe comme symbole; origine et développement du symbolisme. III. La colombe groupée avec d'autres symboles. IV. La colombe sur les monuments funéraires. V. La colombe sur les monuments des édifices religieux. VI. La colombe sur les produits des arts industriels, par J.-P. KIRSCH. 2198 à 2231

Colombe eucharistique, par dom H. LECLERCQ..... 2231 à 2234

Colombiers, par dom H. LECLERCQ..... 2234 à 2235

Colonat. — I. Du fermage au colonat. II. Colons libres. III. Colons barbares. IV. Colons esclaves. V. Colons censitaires. VI. Constitution légale. VII. Condition juridique. VIII. Devoirs et redevances. IX. Colons de l'Église romaine. X. Législation barbare. XI. Les polyptyques. XII. Bibliographie, par dom H. LECLERCQ..... 2235 à 2266

Colonies d'Orientaux en Occident. — I. Colonies. II. Rome. III. Italie. IV. Afrique. V. Espagne. VI. Gaule. VII. Germanie. VIII. Bretagne. IX. Conclusion. X. Bibliographie, par dom H. LECLERCQ ..... 2266 à 2277

Colonne. — I. Généralités. II. La colonne comme élément architectonique. III. La colonne comme élément décoratif. IV. Proportions, formes, aspect général des colonnes. V. Ornementation de quelques fûts. VI. Les bases. VII. Emplois secondaires de la colonne. VIII. Bibliographie, par V. CHAPOT. IX. Les constructions romaines et les colonnes à l'époque mérovingienne, puis carolingienne, par V. MORTET..... 2277 à 2321

Colonnes historiques. — I. Colonne de Jovien (?). II. Colonne de Marc-Aurèle. III. Colonne de Marcien. IV. Colonne d'Arcadius. V. Colonne de Théodose. VI. Colonne serpentine. VII. Colonne de Constantin, par dom H. LECLERCQ..... 2321 à 2339

Colonnette, par dom H. LECLERCQ..... 2339

Colosses, par dom H. LECLERCQ ..... 2339 à 2342

Colum vinarium. Voir PASSOIRE.

Colybes. — I. Signification. II. Préparation. III. Symbolisme. IV. Origine et histoire. V. Commémoraisons générales. VI. Commémoraisons individuelles. VII. A l'Athos. VIII. Controverse des colybes, par A. GAUDIN..... 2342 à 2346

Colymbethra. Voir BAINS, BAPTISTÈRE.

Colymbium. Voir BÉNITIER.

Côme, par H. LECLERCQ..... 2346 à 2350

Côme-et-Damien (Basilique des Saints-). — I. Le plan de Rome. II. Les trois constructions. III. Le *templum sacræ Urbis*. IV. L'église de Félix IV. V. La décoration. VI. La mosaïque. VII. Le vocable *in silice*. VIII. Épigraphie. IX. Bibliographie, par dom H. LECLERCQ..... 2350 à 2367

Comedie. Voir THÉATRE.

Comes. Voir LECTIONNAIRE.

Commacinus magister. Voir MAGISTRI COMMACINI.

Commemoration des morts. Voir LITURGIE FUNÉRAIRE.

col.

Commendatio animæ. Voir RECOMMANDATION DE L'AME.

Commentariensis, par dom H. LECLERCQ 2367 à 2368

Commentariis (A). Voir CHANCELLERIE.

Commerce. — I. Théorie. II. Importation. III. Les chrétiens. IV. La Gaule. V. Tarif de Dioclétien. VI. Désorganisation. VII. Période franque. VIII. Commerce monastique. IX. Immunités commerciales des Églises. X. Bibliographie, par dom H. LECLERCQ ..... 2368 à 2391

Commerciaire, par dom H. LECLERCQ..... 2391

Commodille (Catacombe de). — I. Découverte. II. Antiquité. III. Félix et Adauctus. IV. Digna et Mérita. V. Némésius. VI. La crypte historique. VII. Épigraphie. VIII. Bibliographie, par dom H. LECLERCQ ..... 2394 à 2427

1. Communion (Rites et antienne de la), par dom H. LECLERCQ ..... 2427 à 2436

2. Communion de la main de l'évêque, par dom H. LECLERCQ ..... 2436 à 2437

3. Communion des absents et des infirmes, par dom H. LECLERCQ..... 2437 à 2440

4. Communion des enfants, par dom H. LECLERCQ ..... 2440 à 2445

5. Communion des morts, par dom H. LECLERCQ ..... 2445 à 2446

6. Communion des mourants, par dom H. LECLERCQ ..... 2446 à 2447

7. Communion des saints. — I. Saint Paul. II. Pères apostoliques. III. Apologistes. IV. Alexandrins. V. Africains. VI. Romains. VII. Épigraphie anténicéenne, par dom H. LECLERCQ.... 2447 à 2451

8. Communion fréquente, par dom H. LECLERCQ. ..... 2451 à 2455

9. Communion. Monuments figurés, par dom H. LECLERCQ ..... 2455 à 2457

10. Communion quotidienne, par dom H. LECLERCQ ..... 2457 à 2462

11. Communion sous une seule espèce, par dom H. LECLERCQ ..... 2463 à 2465

Compas, par dom H. LECLERCQ..... 2465 à 2466

Competentes. Voir CATÉCHUMÉNAT.

Complies. — I. Nom. II. Origine. III. Composition. IV. Bibliographie, par dom E. FEHRENBACH. 2466 à 2470

Concélébration liturgique. — I. Notions générales. II. Concélébration eucharistique : 1° dans les temps anciens; 2° aux messes d'ordination; 3° chez les Orientaux. III. Participation à la bénédiction des saintes huiles. IV. « L'imposition des mains du presbytérium » à l'ordination : 1° épiscopale; 2° sacerdotale. V. Rites divers : 1° baptême solennel; 2° onction des infirmes; 3° dédicace des églises; 4° couronnement des rois. VI. Bibliographie, par P. DE PUNIET..... 2470 à 2488

Conciles. — I. Monuments. II. Liturgie. III. Diplôme. IV. Épigraphie, par dom H. LECLERCQ. 2488 à 2493

Concordance, par dom H. LECLERCQ.... 2493 à 2491

Concubinat, par dom H. LECLERCQ..... 2491 à 2500

Condition sociale, par dom H. LECLERCQ. 2500 à 2502

Conductores, par dom H. LECLERCQ.... 2502 à 2503

Confessio, par dom H. LECLERCQ..... 2503 à 2508

Confessor, par dom H. LECLERCQ..... 2508 à 2515

1. Confirmation. — I. Ses noms dans l'ancienne littérature. II. Sa place dans les documents liturgiques. III. Lieu de son administration. IV. Rites : 1° l'onction postbaptismale; 2° l'imposition des mains; 3° la *consignatio*. V. Formules : 1° l'invocation; 2° formules d'onctions. VI. La confirmation ne se réitère pas. VII. La question du ministre : 1° la confirmation, privilège de l'évêque; 2° con-

col.

cessions aux simples prêtres. VIII. Bibliographie, par P. de Puniet ..... 2515 à 2544

2. Confirmation. Épigraphie et monuments. I. Épigraphie. II. Monuments figurés. III. Édifices. IV. Bibliographie, par dom H. Leclercq. 2544 à 2551

Confiteor, par dom H. Leclercq..... 2551 à 2553

Confréries. — I. Antiquité. II. Constantinople. III. Jérusalem. IV. Chypre. V. Égypte. VI. Beyrouth. VII. Antioche. VIII. Pisidie. IX. Remarques, par dom H. Leclercq ..... 2553 à 2560

Conjurations, par dom H. Leclercq... 2560 à 2563

Conques en Rouergue. — I. Site. II. Fondation. III. Trésor. IV. Reliquaire de Pépin d'Aquitaine. V. La lanterne de saint Vincent. VI. L'A de Charlemagne. VII. La statue d'or de sainte Foi. VIII. Autres monuments. IX. Coffret. X. Pierres antiques. XI. Phylactère. XII. Bibliographie, par dom H. Leclercq..... 2563 à 2579

Consécration épiscopale. — I. Le terme *consecratio episcopi* dans la tradition ecclésiastique. II. L'élection épiscopale : 1° son souvenir dans le titre même de la fonction liturgique; 2° son influence sur les rites de la consécration; 3° nombre des évêques assistants; leur consentement à la consécration. III. Jour réservé à la consécration épiscopale. IV. Le rite authentique : l'imposition des mains : 1° antiquité et universalité du rite; 2° formes diverses de l'imposition des mains. L'imposition du livre des évangiles. V. La prière de consécration : 1° formules orientales; 2° la formule romaine rédigée pour l'ordination du pape; 3° son adaptation à la consécration des évêques. VI. Les onctions de saint chrême. VII. Les insignes pontificaux. VIII. Couronnement et intronisation : 1° tradition de la mitre aux nouveaux évêques; 2° couronnement de l'évêque de Rome; 3° intronisation et acclamations. IX. Le *natalis episcopi* ou anniversaire de consécration. X. Bibliographie, par P. de Puniet..... 2579 à 2601

Consignatorium. Voir Confirmation.

Console, par dom H. Leclercq..... 2604 à 2609

Constance (Baptistère-mausolée de Sainte-), par dom H. Leclercq..... 2609 à 2622

1. Constantin. — I. Ses parents. II. Sa chronologie. III. Sa biographie. IV. Son iconographie : 1° numismatique; 2° statues; 3° peinture; 4° céramique; 5° camée; 6° bas-relief; 7° mosaïques; 8° médaillon en or; 9° nimbe; 10° diadème; 11° anneaux; 12° fibules. V. Constructions constantiniennes. VI. Évolution religieuse. VII. Politique religieuse. VIII. La vision de Constantin. IX. Conversion de Constantin. X. Le *labarum*. XI. Édit de Milan. XII. Arc de triomphe. XIII. Donation de Constantin. XIV. Constantin et le pape Silvestre. XV. Baptême de Constantin. XVI. Christianisme de Constantin. XVII. Canonisation de Constantin. XVIII. Bibliographie, par dom H. Leclercq... 2622 à 2695

2. Constantin Porphyrogénète et le livre des Cérémonies de la cour de Byzance. — I. Le livre des *Cérémonies*. II. Cérémonies religieuses. III. Cérémonies civiles. IV. Cérémonies profanes. V. Topographie. VI. Bibliographie, par dom H. Leclercq ..... 2695 à 2713

Constantine. — I. Histoire de *Cirta*, *Constantina*. II. Les chrétiens à *Cirta* au IIIe siècle. III. Au début du IVe siècle. IV. L'époque donatiste. V. Époque vandale et byzantine. VI. Débris d'édifices chrétiens. VII. Épigraphie. VIII. Menus objets, par Steph. Gsell..... 2713 à 2732

1. Constitutions apostoliques. — I. Témoignages. II. Le texte. III. Les livres I-VI. IV. Le livre VII. V. Le livre VIII. VI. Bibliographie : 1° manuscrits; 2° éditions et traductions; 3° dissertations, par dom H. Leclercq..... 2732 à 2748

2. Constitutions apostoliques (Liturgie des). — I. Le nom. II. L'auteur. III. L'œuvre. IV. La patrie. V. L'âge. VI. Les sources. VII. Les liturgies parallèles. VIII. Le « Règlement ecclésiastique égyptien ». IX. Le « Testament du Seigneur ». X. Le « Canon ecclésiastique 53 ». XI. La liturgie des « Constitutions ». XII. Bibliographie : manuscrits, éditions, traductions, travaux, par dom H. Leclercq ..... 2748 à 2795

col.

Constructions. Voir Écoles locales de construction.

Contakion. Voir Kontakion.

Contestatio. Voir Gallicane (Liturgie) et Préface.

Continence. Voir Chasteté, col. 1115-1171.

Contra votum. Voir t. II, col. 1029.

Contreforts, par dom H. Leclercq..... 2795 à 2797

Conversion, par dom H. Leclercq..... 2797 à 2800

Convocation. Voir Cloche, col. 1954-1957.

Coopertorium. Voir Corporal, col. 2986-2987.

Copenhague (Manuscrit liturgique à), 1324, par dom H. Leclercq..... 2800 à 2801

Copiatæ. Voir Fossores.

Copie des peintures des catacombes, par dom H. Leclercq. ..... 2801 à 2819

Copistes. Voir Manuscrits.

1. Copte (Art). Voir Égypte.

2. Copte (Épigraphie). — I. Notions générales : 1° aperçu historique; 2° âge des inscriptions; 3° manières de dater; 4° répartition géographique; 5° diverses espèces d'inscriptions; 6° formules des invocations dans les épitaphes; 7° les titres; 8° les symboles; 9° les palmettes; 10° l'art dans les stèles; 11° paléographie. II. Description sommaire des inscriptions : 1° Basse-Égypte; 2° région de Memphis; 3° Saqqarah, monastère de Jérémie; 4° Fayoum; 5° Tehneh; 6° Beni Hasan; 7° Cheikh Abâde, nécropole de l'ancienne Antinooupolis; 8° Deir Abou Hennès; 9° Baouit, monastère d'Apollon; 10° Baouit et région voisine; les litanies; 11° Assiout, stèles littéraires; 12° le couvent Rouge; 13° le couvent Blanc; 14° Akhmîm; 15° Thèbes; 16° la grande oasis; 17° Ermeni; 18° Esneh; 19° Edfou; 20° Assouan; 21° Philæ; 22° Nubie; 23° Gnomons. III. Bibliographie, par A. Mallon..... 2819 à 2886

3. Copte (Rite). Voir Égypte.

1. Coq. — I. Symbolisme. II. Le coq de saint Pierre. III. Combats de coqs. IV. Monuments. V. Coq des clochers. VI. Bibliographie, par dom H. Leclercq ..... 2886 à 2905

2. Coq (Chant du). Voir Gallicinium.

Coquillages, par dom H. Leclercq..... 2905 à 2907

Coquille absidale, par dom H. Leclercq..... 2907

Coracle. — I. Définition et étymologie. II. Description. III. Usages. IV. Bibliographie, par dom L. Gougaud ..... 2907 à 2912

Corbeau, par dom H. Leclercq..... 2912 à 2913

Corbeille. Voir Canistrum et Ciste.

Corbie (Manuscrits liturgiques de). — I. Généralités sur la bibliothèque de Corbie : 1° les auteurs modernes; 2° les débuts de la bibliothèque; 3° les anciens catalogues; 4° les dépôts actuels. II. Manuscrits de la Bible. III. Calendriers et martyrologes. IV. Liturgie de la messe : 1° missels; 2° antiphonaires; 3° lectionnaires. V. Liturgie de l'office : 1° bréviaires; 2° lectionnaires; 3° homélies et sermons; 4° vie des saints; 5° hymnaires. VI. Rites et littérature : 1° rituels; 2° coutumes monastiques; 3° littérature liturgique, par dom A. Wilmart ..... 2913 à 2958

Corbona. Voir Trésor d'Église.

Cordonnier, par dom H. Leclercq..... 2958 à 2959

Corinthe, par dom H. Leclercq..... 2959 à 2966

Corne d'abondance, par dom H. Leclercq. 2966 à 2967

Corneille. — I. Le pape. II. La crypte. III. L'épi-

col

taphe. IV. La sépulture. V. L'épigraphie. VI. La peinture, par dom H. Leclercq ..... 2968 à 2986

Cornutiana (Charta). Voir col. 881-883.

Corona. Voir Tonsure.

Corporal, par dom H. Leclercq..... 2986 à 2987

Corporations. Voir Ouvrières (Classes).

Corpore (Fuit in; Exiit de; Requiescit in). 2987 à 2991

Corpus Domini. Voir Saint-Sacrement (Fête du).

Correcteurs. Voir Manuscrits.

Corroyeur, par dom H. Leclercq..... 2991 à 2992

Corse, par dom H. Leclercq..... 2992

Cortone. — I. Manuscrit liturgique. II. Gemme, par dom H. Leclercq..... 2992 à 2993

1. Cosmas de Maiouma (Saint). — I. Sa vie. II. Ses œuvres, par A. Chappet..... 2993 à 2997

2. Cosmas Indicopleustes. Voir Indicopleustes.

Cosmographie. Voir Géographie.

Costume. Voir Vêtements.

Cotton (Ms.). Voir Genèse.

Couches, par dom H. Leclercq..... 2997 à 2998

Coudrier, par dom H. Leclercq..... 2998 à 2999

Couleurs liturgiques, par dom H. Leclercq ..... 2999 à 3001

Coulle. Voir Birrhus, t. II, col. 907; Capuchon, t. II, col. 21-27.

Coupe. — I. Coupes. II. Coupe d'Hombliéres. III. Coupe de Vermand. IV. Coupes de Cologne. V. Coupe d'Armentières. VI. Coupes du musée de Namur. VII. Coupe de Mayot. VIII. Coupe de Sambuca-Zabut. IX. Coupe de Podgoritza. X. Coupe du Campo Santo. XI. Coupe de Trèves. XII. Coupe de Rome. XIII. Coupe de Boulogne-sur-Mer. XIV. Coupe de Bolletti, par dom H. Leclercq ..... 3001 à 3013

Coupole. Voir Dôme.

Courajod (Louis, 1841-1896), par dom H. Leclercq..... 3013 à 3014

1. Couronne d'enterrement. Voir Funérailles.

2. Couronnes d'epines. Voir Instruments de la Passion.

3. Couronne d'epousee. Voir Mariage.

4. Couronne de fer. Voir Monza.

5. Couronne impériale. Voir Sacre des empereurs.

6. Couronne papale. Voir Tiare.

7. Couronne royale. Voir Sacre des rois.

8. Couronne de soldat. Voir Service militaire.

9. Couronne votive. Voir Guarrazar, Monza.

Couronnés. Voir Quatre Couronnés.

Courriers, coureurs, par dom H. Leclercq. 3015 à 3018

Courses de taureaux, par dom H. Leclercq. 3018 à 3019

Couetines. Voir Rideaux.

Courtisanes. Voir Prostitution.

Couteau eucharistique. Voir Lancea.

Crapaud. Voir Grenouille.

Cratère, par dom H. Leclercq..... 3019

Creation, par dom H. Leclercq..... 3020 à 3021

Crèche. — I. Belique. II. Tissu. III. Fresque. IV. Sculpture. V. Bibliographie, par dom H. Leclercq ..... 3019 à 3029

Credence, par dom H. Leclercq.....3029

Credo. Voir Règle de foi.

Cremation. Voir Incinération.

Crémone, par dom H. Leclercq..... 3030

col

Crète. — I. Épigraphie. II. Église Saint-Tite. III. Église byzantine, par dom H. Leclercq. 3030 à 3036

Crikvine, par dom H. Leclercq..... 3036 à 3038

Crimee, par dom H. Leclercq..... 3038 à 3041

Critique d'art, par dom H. Leclercq.... 3041 à 3044

Crocodile, par dom H. Leclercq..... 3044

Croissant par dom H. Leclercq..... 3044 à 3045

1. Croix et Crucifix. — I. Le supplice de la croix. II. Autel chrétien. III. Gemmes chrétiennes. IV. Crucifix du Palatin. V. La croix dans les catacombes. VI. Monuments avant Constantin. VII. Textes. VIII. Types. IX. Constantin. X. Abolition de la crucifixion. XI. Représentation du IVe au VIe siècle. XII. Origine orientale. XIII. En Occident. XIV. Conclusion. XV. Croix sur le sol. XVI. Croix sur la tête. XVII. Croix mérovingienne. XVIII. Croix des monnaies mérovingiennes. XIX. Croix lombardes. XX. Croix de procession. XXI. Croix votives. XXII. Croix pectorales. XXIII. Croix de bénédiction. XXIV. Croix gammée. XXV. Croix ansée. XXVI. Croix d'Aquilée. XXVII. Quelques types, par dom H. Leclercq... 3045 à 3131

2. Croix (Invention et exaltation de la vraie), par dom H. Leclercq..... 3131 à 3139

3. Croix (Signe de la), par dom H. Leclercq. 3139 à 3141

1. Crosse, par dom H. Leclercq..... 3141 à 3148

2. Crosse (Chétientés celtiques), par dom L. Gougaud..... 3148 à 3159

Cruach Mac Dara, par dom H. Leclercq..... 3159

Cruche-reliquaire, par dom H. Leclercq 3159 à 3161

Crypta ferrata. Voir Grotta ferrata.

Crypte, par dom H. Leclercq..... 3161 à 3166

Cubicularii, par dom H. Leclercq..... 3166

Cubicule, par dom H. Leclercq..... 3167 à 3171

Cuech, par dom H. Leclercq..... 3171 à 3172

Cuiller, par dom H. Leclercq..... 3172 à 3183

Cuir. Voir Maroquinerie.

Cuisinier, par dom H. Leclercq..... 3183

Cujus nomen Deus scit, par dom H. Leclercq ..... 3181 à 3186

Culdees. — I. Le nom et l'histoire primitive des Culdées. II. Règles et observances. III. La liturgie des Culdées. IV. Bibliographie, par dom L. Gougaud..... 3186 à 3190

Culte. Voir Martyrs (Cultes des); Reliques (Cultes des); Saints (Cultes des); Empereurs (Culte des).

Cultivateurs. Voir Agricoles (Classes), t. I, col. 981 sq.

Cultores Verbi, Voir Agape, t. I, col. 775-818; Chirchel, t. III, col. 1269-1281; Collegia, t. III, col. 2107-2140.

Culture intellectuelle. Voir Instruction.

Cupella, cupula, par dom H. Leclercq.. 3190 à 3191

Curator, par dom H. Leclercq..... 3191 à 3193

Curo-dents, cure-oreilles, par dom H. Leclercq 3193

Curie. Voir Enregistrement à la curie.

Cursus. — I. Témoignages. II. Application. III. Exemples : 1° oraisons; 2° préfaces; 3° canon; 4° ablutions; 5° leçons. IV. Bibliographie, par dom H. Leclercq..... 3193 à 3205

Curtis. Voir Villa.

Custodes arcæ. Voir Trésoriers.

Custodes ecclesiæ. Voir Sacristains.

Custodes martyrum. Voir Martyrarii.

Custos carinarum, par dom H. Leclercq..... 3205

Cuthbert. Voir Durham.

col.

Cuve-reliquaire, par dom H. Leclercq.. 3205 à 3208

Cuvettes, par dom H. Leclercq..... 3208 à 3212

Cygne, par dom H. Leclercq..... 3212 à 3213

Cylindre, par dom H. Leclercq..... 3213 à 3214

Cyprès, par dom H. Leclercq..... 3214

Cyprien (Saint), par dom H. Leclercq.... 3214 à 3215

Cyr et Jean (Saints), par dom H. Leclercq. 3215 à 3220

Cyrénaïque. — I. Histoire. II. Monuments, par dom H. Leclercq..... 3220 à 3227

col.

Cyriaque (Catacombe de). — I. Topographie. II. Vocable. III. État actuel. IV. La basilique. V. Loculi. VI. Graffites. VII. Épigraphie. VIII. Cimetière à ciel ouvert. IX. Fresques. X. Mosaïques. XI. Sarcophages. XII. Bijou. XIII. Bibliographie, par dom H. Leclercq..... 3227 à 3256

1. Cyrille d'Alexandrie. Voir Liturgies grecques.

2. Cyrille de Jérusalem. Voir Liturgies grecques.

Cyzique, par dom H. Leclercq..... 3256 à 3258

Réseau de bibliothèques
Université d'Ottawa
Échéance

Library Network
University of Ottawa
Date Due

a39003 006390321b
BR 95 .C22
CABROL, FERNAND.
DICTIONNAIRE D.ARCHEOL